Este estudio etnográfico representa una celebración de la autenticidad del feminismo latinoamericano y, más concretamente, del hondureño. Escrito desde la perspectiva de alguien que conoce muy bien, desde dentro, el proceso de desarrollo del movimiento feminista, posee también la distancia analítica adquirida por alguien que ha podido reflexionar, desde fuera, sobre la complejidad de su dinámica.

Lourdes Benería
Universidad de Cornell

Escrito a manera de ficción, donde el relato fluye a veces de forma poética y encuentra a continuación la conexión con la interpretación y la teorización, este libro rompe con los esquemas convencionales y nos presenta, a veces recurriendo a un estilo autorreflexivo, un relato fresco y renovador del discurso, y a la vez profundo y complejo en su contenido.

Mirta Kennedy
CEM-H

Breny Mendoza es doctora en Estudios de Género por la Universidad de Cornell (Ithaca, N.Y.). Realizó estudios de grado y post grado en Ciencias Políticas, Sociología e Historia en la Universidad de Ruprecht-Karl de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín. Es articulista de diferentes publicaciones sobre género y políticas sociales y autora de estudios sobre la mujer, la niñez y la teoría política contemporánea.

editorial guaymuras

Sintiéndose Mujer Pensándose Feminista

La construcción del Movimiento Feminista en Honduras

Breny Mendoza

editorial guaymuras

Sintiéndose Mujer
Pensándose Feminista

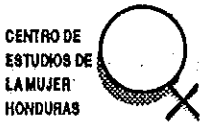
Colección CODICES
(Ciencias Sociales)

Sintiéndose Mujer Pensándose Feminista

La construcción del movimiento feminista en Honduras

Breny Mendoza, Ph. D.

editorial
guaymuras



Título original en inglés: *Becoming a Feminist: The making of the Honduran Feminist Movement.*
Tesis doctoral presentada a la Universidad de Cornell, Ithaca, N. Y., 1994.

Apartado Postal 3543
Tegucigalpa, Honduras
Teléfono: 32-6153
Fax: 32-6301

Apartado Postal 1843
Teléfonos: 37-5433 y 38-3401
Fax: 38-4578
Tegucigalpa, Honduras

Primera edición: septiembre de 1996.

Diseño e impresión:
Editorial Guaymuras

Fotografía de Carátula:
"Malabarismo Cotidiano".
Escultura hecha por Regina Aguilar
en aluminio, cobre y vidrio, 1984.

Diseño de carátula:
Salvador Enrique Monroy

Impreso y hecho en Honduras.

Indice

A mi hija Anaïs

Agradecimientos

Expreso mi gratitud especial a Mirta Kennedy y a María Elena Méndez del Centro de Estudios de la Mujer de Honduras (CEM-H), así como a Editorial Guaymuras por haber hecho posible la entrega de mi trabajo al público hondureño. Quiero también agradecer a todas las mujeres hondureñas que compartieron conmigo sus pensamientos y su tiempo para que pudiera escribir lo que hoy les devuelvo con gran respeto.

Fue un verdadero privilegio haber recibido el apoyo académico de mis profesoras y profesores de la Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York: Lourdes Beneria, Shelley Feldman, William Goldsmith y John Forester. Lourdes Beneria merece mi doble agradecimiento por haberse dado una vez más a la tarea de leer mi trabajo y escribir el prólogo para la versión en español.

Estoy en deuda con todas las personas que se tomaron el tiempo de revisar el manuscrito: mi amiga, Mirta Kennedy; mi amigo-esposo, Juan Carlos Castaldi; mi amigo, Rafael Murillo Selva; mi editora, Isolda Arita y, Salvador Monroy, por el trabajo de diagramación. Gracias a Regina Aguilar por poner a disposición su obra artística para la portada.

Mi sincero agradecimiento a HIVOS y al Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV) por haber apoyado la publicación de este libro.

Presentación

Cuando Breny llegó a Honduras en 1992, luego de pasar varios años fuera, con la idea de escribir su tesis doctoral sobre el proceso de constitución del movimiento feminista que estaba sucediendo en ese momento, fui una de las que cuestionó esa empresa en la que ella era arte y parte. No obstante, al leer aquellas páginas donde delineaba sus ideas encontré una propuesta innovadora, vanguardista, y también arriesgada. Sospeché, al mismo tiempo, cómo su estar dentro y fuera de la dinámica del movimiento, como feminista hondureña e investigadora, afectaría tanto su investigación como el proceso mismo de constitución del movimiento.

En aquel momento, consideré también arriesgado su trabajo, porque su propuesta planteaba muchas rupturas con el quehacer tradicional de la investigación y, además, colocaba la práctica política de esas pocas mujeres que nos identificábamos como feministas a inicios de los noventa, en la perspectiva de los movimientos sociales urbanos de fin de siglo y, más aún, en la perspectiva de una nueva forma de hacer política.

Al leer la tesis doctoral terminada escrita en inglés para el público académico de Cornell, en el Centro de Estudios de la Mujer de Honduras (CEM-H) vimos la importancia que tenía para las feministas y la sociedad hondureña en general, que ese trabajo fuera traducido al español, y nos fuera devuelta su interpretación de esa historia reciente que acabábamos de vivir y en la que seguimos involucradas.

Con mucho entusiasmo nos dimos a la tarea de buscar aliadas y aliados en este propósito, y así encontramos en la Editorial Guaymuras, en la agencia HIVOS de Holanda, y luego también en el Servicio Holandés de Cooperación - SNV en Honduras - los recursos que se requerían para transformar esa tesis en un libro en español que pudiera llegar a un público amplio en Honduras, Centroamérica y fuera de la región.

El libro es un documento etnográfico que habla desde la propia cultura, como dice Breny: "Mi intención es que este relato sea significativo para mi cultura y para mí, con el fin de que la cultura cuestione sus valores y su auto-representación y, en consecuencia, pueda yo hacerlo con los míos propios". En este sentido, el libro abre el camino para la construcción de teoría desde nuestro punto de vista, como mujeres centroamericanas o latinoamericanas, quienes constantemente hemos sido interpretadas en nuestras prácticas desde la óptica del norte.

Es al mismo tiempo un estudio cultural y político, y más específicamente de la cultura política hondureña, vista desde la experiencia feminista. Hay muchas imágenes del ejercicio del poder, de la resistencia y de los conocimientos ocultos de las mujeres; cómo se toman las decisiones para erigirse en líderes, en miembras organizadas, en simpatizantes o seguidoras pasivas; cómo se construye la legitimidad dentro y entre las organizaciones; es decir, que los asuntos de poder son centrales en el trabajo. Por otro lado, el libro constituye un importante aporte al debate acerca de la política, la democracia, la ciudadanía y los nuevos movimientos sociales.

Escrito a manera de ficción, donde el relato fluye a veces de forma poética y encuentra a continuación la conexión con la interpretación y la teorización, este libro rompe con los esquemas convencionales y nos presenta, a veces recurriendo a un estilo autorreflexivo de diálogo consigo misma, un relato fresco y renovador del discurso, y a la vez profundo y complejo en su contenido.

La academia centroamericana no ha contado con un lenguaje científico propio, ni con una cultura científica a la cual echar

mano a la hora de reflexionar y teorizar sobre nuestra realidad; en cambio, sí hay un mayor desarrollo de la expresión literaria. Breny presenta en su trabajo un magnífico ejemplo de cómo se pueden combinar ambas cosas y nos descubre la forma de hacer "teoriliteratura". Logra un resultado experimental desde el punto de vista metodológico, del discurso y de la estructura, combinando estrategias literarias con recursos de la teoría social; evita hacer un documento lineal del relato que se organiza bajo la forma de fascículos continuos y, al mismo tiempo cerrados, donde cada uno constituye una especie de pasaje, que conduce a quien lo lee de un lado a otro, manteniendo la coherencia entre ellos y la particularidad de cada uno.

En ningún momento ella intenta presentar la "verdadera" historia del surgimiento del movimiento feminista en Honduras; desde las primeras páginas nos llama la atención acerca de su *standpoint*, y el ambiguo posicionamiento desde el cual interpreta una realidad y una cultura de la que ella misma es producto y hacedora.

Cuando las protagonistas nos miremos reflejadas en la historia de Breny, de seguro surgirán cuestionamientos; para otras ése no será el espejo fiel, pero probablemente nos sentiremos motivadas a relatar nuestras propias historias a partir de los hechos, aprendiendo a vernos, a interpretarnos y contarnos desde el sí-mismas. Ese es el camino que nos abre Breny hoy, asumiendo el compromiso que deja su historia como constructora de la historia contemporánea desde el feminismo, un feminismo hondureño y centroamericano que se abre paso entre el discurso dominante.

Mirta Kennedy
CEM-H
Tegucigalpa, 1996

Prólogo

Este estudio etnográfico de Breny Mendoza representa una celebración de la autenticidad del feminismo latinoamericano, y más concretamente del hondureño. Escrito desde la perspectiva de alguien que conoce muy bien, desde dentro, el proceso de desarrollo del movimento feminista, posee tambien la distancia analítica adquirida por alguien que ha podido reflexionar, desde fuera, sobre la complejidad de su dinámica. El libro representa una combinación de la descripción de hechos, sucedidos a finales de la década de 1980 y a principios de la de 1990, con un análisis interpretativo que sirve a la autora para reflexionar con gran claridad sobre su propia identidad y la de las distintas mujeres que se han encontrado en la encrucijada social hondureña. La realidad, tal como se ha manifestado tambien en otros países y a nivel internacional, es que no existe un feminismo, sino una variedad de feminismos que coinciden en algunos objetivos básicos del cambio político y social.

Son varias las aportaciones fundamentales de este libro. En primer lugar, desarrolla una visión teórica que marca la influencia del postmodernismo y transciende las "grandes teorías" heredadas del pensamiento occidental en períodos anteriores. La influencia y visión fundamentalmente foucaultianas le permiten a la autora abrir el abanico del discurso feminista auténticamente local, sin esencialismos y basado en la autodefinición de la identidad individual y de grupo. En ese senti-

do, el libro demuestra cómo la construcción de un nuevo discurso, en este caso el feminista, que sustituye al que ha sido "políticamente subyugado" puede desmantelar la legitimidad de los discursos dominantes y así generar una nueva visión de cambio social. Este proceso choca con la resistencia del sistema de poder dominante. La tarea de los intelectuales, ha afirmado Maureen Cain, es precisamente poner en evidencia la existencia de esta resistencia retrógrada y de los "discursos neutralizantes" que bloquean el desmantelamiento de este poder. Este es el trabajo que Breny Mendoza realiza con gran destreza, al mismo tiempo que nos cuenta el proceso colectivo que ha llevado a cabo esta tarea en Honduras.

En segundo lugar, el libro describe cómo el surgimiento del discurso feminista ha sido paralelo a la construcción de espacios de autodefinición y creación de organizaciones feministas, que han contribuido a la canalización de la resistencia a la opresión y subordinación de las mujeres. Esto ha llevado a una nueva práctica política, a la politización de la vida cotidiana y también a la participación de las mujeres a nivel más público de formaciones sociales, organismos del Estado y política nacional. La descripción de cómo las mujeres hondureñas pasaron de un rechazo inicial al discurso y prácticas feministas, a su aceptación gradual, a nivel teórico y práctico, representa una contribución importante del libro y un testimonio del poder enormemente transformador del feminismo. Tal como lo afirma la autora al describir un encuentro feminista, "después del evento nadie era la misma persona; la mayoría pensaba que el feminismo era algo que valía la pena vivir", una ruptura con el pasado y con el silencio que las mujeres han practicado durante siglos. La fuerza social de este movimiento –una de las más importantes de la segunda mitad del siglo que está por terminar– se había manifestado, y su impacto había quedado registrado y vivo. Este impacto de las organizaciones feministas –que la autora distingue de las organizaciones de mujeres– va mucho más allá de la problemática de las mujeres, pues representa la aparición de nuevos espacios democráticos. En este sentido, el libro abre

un amplio espectro de posibilidades para analizar con detalle los distintos canales a través de los cuáles el feminismo ha afectado a todos los niveles sociales, desde lo económico a lo social, hasta lo cultural y lo político.

Una tercera aportación de este libro es su tendencia a no romantizar el feminismo, sino a proyectarlo con todos sus logros, pero también con sus posibles contradicciones, tensiones y luchas. De una forma directa y valiente, Breny Mendoza se enfrenta con el hecho de que la teoría y metodología feministas, debido a su enfoque concentrado sobre las relaciones de dominacion/subordinacion entre hombres y mujeres, generalmente no ha incorporado las relaciones de poder entre las mujeres mismas. Esto ha llevado a la visión de las mujeres como víctimas pasivas y a la deficiencia del análisis que no las identifica como seres activos y como constructoras de su propia existencia. Breny Mendoza, al describir los nuevos espacios creados para las mujeres, demuestra cómo se trata también de un proceso que se mueve sobre un terreno resbaladizo y que representa un campo de lucha sobre la definición de un discurso.

Esta lucha incluye no sólo el diálogo y las tensiones entre las mismas mujeres feministas, sino entre ellas y las que representan un antifeminismo que se proyecta desde las distintas clases sociales. También incluye, por ejemplo, las tensiones típicas con representantes de las organizaciones internacionales que quieren imponer su propia agenda y las que se producen como consecuencia de las rivalidades sobre el liderazgo del movimiento, con fuertes matices de clase, raza y etnia. Incluso el chisme juega un papel en la dinámica del poder entre las mujeres. La autora también interpreta esta lucha como enfocada sobre "el significado de las palabras"; es decir, una lucha por el discurso en el sentido foucaultiano de que el conocimiento es poder: tal como es poder la obtención y el hacer públicos, por primera vez, "datos sobre la violencia contra las mujeres que habían estado escondidos en los archivos de la policía o de otras instituciones estatales." Todo ello es parte de las distintas formas de legitimación del poder, pequeño o grande, cuya diná-

mica forma parte de este estudio. En este sentido, la historia de Honduras aquí descrita tiene grandes paralelos con la de otros países. No tengo duda de que habrá mucho interés en leerla, no sólo en America Central y del Sur, sino más allá del mundo latinoamericano.

Una cuarta aportacion de este estudio es su conciencia de que las diferencias de clase juegan un papel importante para el feminismo. Las diferencias entre mujeres pobres y las de clase media y alta generan matices en el análisis y la dinámica del feminismo, que pueden encontrarse en todos los capítulos del libro. Los encuentros con esta diversidad de mujeres pueden constitutir la base para una visión de un cambio social progresis-ta, pero ello no deja que se produzca con contradicciones y fuertes tensiones. La descripción, con todas sus complejidades, del diálogo entre las mujeres de clases populares y las de clases más privilegiadas, constituye una parte muy interesante de este estudio. A partir de la utilización de la típica metodología feminista de formacion de grupos de discusión en los que las participantes comparten experiencias individuales y la intimidad de sus vidas, la autora recalca que las mujeres pobres "dan un ejemplo de autenticidad" al hablar más libremente de sus experiencias, tan a menudo teñidas de violencia y opresión. En este proceso de encontrar su propia voz y terminar con su silencio, la autora describe cómo para las mujeres de los barrios el discurso feminista puede combinarse con el religioso, generando así una especie de "redención" que surge directamente de su propia experiencia. La historia de la señora Socorro, una mujer de los barrios pobres de Tegucigalpa, una historia llena de violencia y de lo que la autora llama "patriarcado total" de victimización y poder masculino, constituye un ejemplo vivo y esperanzador del largo proceso de liberación con el que se enfrentan las mujeres.

Debe matizarse que los hombres no están ausentes de este estudio y no sólo ejerciendo un poder dominante. Aparecen en el transfondo, también tocados por el feminismo, como en el caso de los abogados que tienen que enfrentarse con una crítica

feminista de la legislación sobre las violaciones, el aborto o el incesto. Su actitud defensiva de cara a una visión distinta de la sexualidad y de sus distintas expresiones, es resultado de la construcción del nuevo discurso de género que manifiesta con fuerza la perspectiva de las mujeres. El desafío feminista no puede pasar desapercibido puesto que afecta lo más fundamental de las relaciones humanas. Las respuestas a este desafío continuarán afectando de un modo fundamental el tipo de cambio social de cualquier sociedad: el estudio que aquí se presenta es una muestra del poder transformador que la experiencia colectiva feminista representa para las mujeres, individual y colectivamente, y para la sociedad en general. Breny Mendoza, al relatarnos el caso hondureño, nos cuenta una historia con matiz universal.

Lourdes Beneria, Ph. D.
Universidad de Cornell
Ithaca, N. Y.

Introducción

Usualmente tomamos conciencia de que un movimiento social ha surgido, cuando la visibilidad de sus actores es innegable. Un período significativo de tiempo tiene que transcurrir para que las acciones de grupos organizados sean concebidas como políticas. Sólo entonces se reconoce la viabilidad de estos grupos. Desde esta perspectiva, el tiempo que le precede a esta definición es visto como la historia de una era prepolítica. Cómo un movimiento social se hace en sus propios términos, y cómo sus actores se constituyen en agentes políticos, son procesos que a menudo se ignoran.

En el caso de la construcción del movimiento feminista en Honduras, fui lo suficientemente afortunada para vivir lo que María Mies ha llamado el quehacer de la historia en vivo. Es decir, que fui testiga directa e indirecta, participé o simplemente pude documentar el nacimiento del feminismo, la concepción de las primeras organizaciones feministas, el proceso de conversión al feminismo y los rituales de iniciación desde una edad temprana hacia un estado o período de adultez cristalizado en lo que hoy conocemos como el movimiento social feminista. Empero, la conversión al feminismo no produce una forma fija de movilización, sino más bien una nueva forma de autocomprensión a la cual llegan mujeres interesadas en organizarse

políticamente como feministas; o expresado de manera foucaultiana, la conversión feminista produce un momento histórico donde la puesta en discurso del feminismo se transforma en una experiencia en sí.

Este estudio ve de cerca el desenvolvimiento de la historia de organizaciones feministas y de mujeres de clase media y de orígenes sociales muy pobres de Honduras. Localizadas en Tegucigalpa en los años 80 y 90, estas organizaciones y mujeres luchan por establecer nuevas prácticas políticas y buscan hacer del feminismo un sistema de valores válidos para su vida política y personal. Utilizando un estilo narrativo que combina las convenciones de la escritura etnográfica, dispositivos retóricos de las ciencias sociales y estrategias literarias, pretendo llevar a las y los lectores a sentir y experimentar las vivencias de las mujeres al apropiarse y construir un discurso político que ellas encuentran internamente codificado por una realidad histórica distinta y, por momentos, ajeno a la realidad social hondureña.

Mi argumento, a través de estas páginas, es que el proceso de organizarse y alcanzar una autocomprensión como feminista le otorga a la experiencia social de las mujeres una nueva y particular calidad. Aunque el lenguaje, los estilos de vida, el vestir, los modales y los puntos de vista políticos cambian de una generación de mujeres a otra, adquirir el discurso feminista representa una clara discontinuidad con la conciencia de género del pasado, una resignificación del ser mujer. Las formas de vida privada y pública son revestidas con los nuevos términos que dicta el discurso feminista y la vida organizacional de las mujeres obtiene un nuevo sentido.

El concepto del feminismo fue entendido en Honduras inicialmente como una idea política que reclamaba para sí un espacio diseñado especialmente para mujeres. Como tal, atraía a mujeres que, por una u otra razón sentían la urgencia de desarrollarse personalmente o de ver proyectada su imagen en el mundo de la política, sin perseguir necesariamente un remodelaje de su autocomprensión como mujeres. Por eso el

feminismo fue, en su comienzo, una expresión política, o mejor dicho, un medio político antes de transformarse en un modo de ser de las mujeres como individuos. En este sentido, el feminismo fue recibido primordialmente como un discurso que le otorgaba a las mujeres nuevos conceptos y horizontes políticos, pero que no requería una nueva política del sí-misma. Fue sólo el tiempo el que logró convertir el discurso político feminista en lo que suele llamarse la política de la identidad.

Es importante, al leer estos capítulos, entender el discurso feminista como un discurso político occidental que le permitió a las mujeres hondureñas elaborar sus primeras nociones sobre la subordinación y opresión por los hombres. Al integrar este nuevo hecho social en su imaginario político, las mujeres hondureñas se comprometieron a enfrentar el poder masculino y su situación de subordinación a través de acciones políticas organizadas. Las complejidades y sutilezas del pensamiento feminista, así como el hecho de que es una idea importada del exterior, fueron sacrificadas en este incipiente feminismo y más bien fueron reducidas al protagonismo usual de la política tradicional local. Sin embargo, fue la práctica política misma y el contacto con el discurso feminista internacional, lo que condujo a las mujeres a relacionar sus experiencias personales con la posibilidad de construir su propio discurso.

El aprendizaje mnemónico de un discurso extranjero hizo que la experiencia feminista en Honduras apareciera en principio artificial, incluso alienante. Una obsesión alrededor de las palabras, sus significados y diversas connotaciones ocupó la mente de la mayoría de las mujeres involucradas en esta aventura. Sin embargo, las mujeres de esta historia nos presentan un intento extremadamente valiente por romper con el pasado, por encontrar una "traducción correcta" del feminismo, que encajara con la realidad cotidiana de una sociedad que lo recibe en forma sospechosa y vacilante, pero que cada vez se muestra más ansiosa de vestirse con ideas foráneas. De clase media o pobre, vemos a las mujeres que entran en contacto con el discurso feminista buscando desesperadamente una redefinición de la

política, de las relaciones entre los géneros y de nuevos sentidos del sí-misma. Al hacerlo, las mujeres de clase media no sólo se ven cambiando sus ideas sobre el mundo, sino que reformulando sus relaciones con mujeres pobres. Mientras que las mujeres pobres, aún cuando también cambian sus formas de ver el mundo, se atreven a restaurar sus voces para recuperar su sentido de ser persona (o su "personería") que les ha sido robado por lo que yo arguyo en el texto, es el patriarcado absolutista.

El capítulo uno, empieza con un inventario de las dudas que me persiguen al usar teorías occidentales para construir esta autoetnografía. Brevemente presento mi proyecto inicial de liberarme de la teoría (occidental) para describir el feminismo en un escenario hondureño y mi posterior admisión de que mi mente interpretativa estaba irremediablemente hecha de elementos de la teoría feminista occidental y de Foucault. El propósito es describir la lucha que se me presenta al encontrarme dentro un sistema epistemológico cuyas raíces pertenecen a una realidad social de la cual no me siento del todo parte, pero que necesito recurrir para describir mi propia realidad social.

Este primer capítulo contiene también una sección sobre mi punto de vista autoetnográfico. Aquí, dispongo ubicarme como una sujeta dentro un contexto social e histórico específico y trato de describírselo a otros. Trato de clarificar mi posición como persona que es a la vez interna/externa, mi situación dentro del feminismo en Honduras y aún más allá de ese contexto. Deseo también preparar a las y los lectores de la ficción que necesariamente representa el traducir textos que originalmente se dieron en forma oral a un texto etnográfico. Luego de esta sección, encontrarán una descripción del escenario del estudio etnográfico, los métodos de investigación utilizados y una breve discusión sobre sus implicaciones con el poder.

El capítulo dos describe analíticamente la lucha colectiva de las mujeres hondureñas por encontrar en el feminismo una expresión política. Explica porqué el feminismo se tornó para ellas en una opción política y cómo ellas concibieron sus organizaciones, pero también describe la dinámica del poder arraigada en la cultura política hondureña, que acompaña el movimiento hacia el feminismo. Hace un examen detallado de las relaciones de poder entre mujeres e investiga cómo éste se establece en y entre las organizaciones, y en sus relaciones con mujeres políticas tradicionales que tratan de beneficiarse de la apertura del nuevo espacio feminista. Aborda el proceso de constitución del significado del término *feminismo*, su impacto sobre las mujeres pobres y los hombres y cómo la organización y politización feminista les ha afectado. De esta manera, se puede ver la fuerza y profundidad con que la acción colectiva de las mujeres puja por conquistar un espacio político propio. Se analizan a su vez las implicaciones que tiene la redefinición del ser mujer para las mujeres de clase media y pobre, así como otros temas tales como las distintas formas de razonamiento moral de mujeres y hombres. Esta parte de la autoetnografía es una mezcla de lo fáctico (cuentos y puntos de vistas recogidos de mujeres que entrevisté u observé), y de lo interpretativo (mis propios pensamientos sobre porqué el feminismo fue adquiriendo su forma particular en Honduras).

El tercer capítulo traslada el proceso de constitución del significado y de politización del feminismo al plano individual, es decir, a sus implicaciones con la construcción del sí-misma. Aquí se realiza un giro lingüístico al describir el proceso de aprender a articular el discurso de género y su efecto sobre las vidas de las mujeres. Analiza los estilos narrativos y de hablar de las mujeres como un medio de inquirir sobre las formas en que ellas, teniendo al feminismo como horizonte, reconstruyen su sentido del sí-mismas. Hay un apartado dedicado a la historia de vida de una mujer pobre que, viviendo en circunstancias de una total dominación masculina, trata de desprenderse de las estructuras que la oprimen. El propósito aquí es mostrar lo difícil que es construir un sentido del sí-mismas bajo condiciones tan violentas y opresivas como éstas, demostrar la esperanza que abre el feminismo para ellas, y por último, definir el

compromiso que las feministas de clase media sienten en torno a esta problemática.

En el último inciso se analiza el proceso de construcción del feminismo como un sistema de valores vividos. Usando la noción de la estructura de sentimientos de Raymond Williams, se intenta dar cuenta sobre la naturaleza del sentimiento y pensamiento de la nueva era del feminismo en Honduras. Las conclusiones recapitulan y ofrecen algunos comentarios finales sobre la construcción del movimiento feminista hondureño.

CAPÍTULO I

TEORÍA, ESCENARIO Y MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICOS

¿Tengo alguna teoría para mí?

A través de los años he sabido comprender la necesidad que sienten las mujeres y hombres latinoamericanos de entender su realidad social sin depender obligadamente de la teoría social occidental. Por supuesto, ello implicaría una empresa formidable, dado que carecemos de tradiciones intelectuales que se originen en reflexiones de hechos sociales que ocurren en nuestro propio tiempo y espacio. Aún los esfuerzos teóricos más creativos están imbuidos o totalmente basados en alguna corriente de pensamiento social del Occidente[1]. Una podría preguntarse que hay de malo en adoptar teorías occidentales para describir realidades no-occidentales. Se supone que la ciencia es universal y objetiva. En la medida que una observe las leyes de la integridad científica, al final obtendrá un producto no menos epistemológicamente sólido que cualquier obra elaborada en el occidente. Después de todo, una obra científica social será juzgada de acuerdo a su proximidad con la "Verdad."

1. A través de todo este trabajo me refiero con el concepto de occidental a la cultura que surge de los procesos históricos y espacios territoriales de Europa y Estados Unidos.

Quizá no sea necesario redundar una vez más en una discusión epistemológica sobre la falacia de los preceptos de objetividad y neutralidad de las ciencias sociales, dado que éste es un tema bastante recurrente dentro de la academia; ni tampoco es preciso reiterar la crítica demoledora de la "Verdad" realizada por postmodernistas, con toda su implicación sobre lo vano de la epistemología o la relación del conocimiento y el poder. Todo esto ha contribuido, pero no explica del todo mi aprehensión a confiar a ciegas en la teoría social occidental para descifrar, por ejemplo, los símbolos, sensibilidades, imágenes y lenguaje que mujeres hondureñas ponen a circular en su búsqueda del feminismo. Mis inquietudes pueden tener similitud, no obstante, con las sospechas que guardan algunas feministas occidentales alrededor de las tendencias ahistóricas, universalizantes y descontextualizantes que existen dentro el propio cuerpo teórico. Mis puntos de vista se relacionan asimismo con la crítica que feministas postmodernistas han realizado a los conceptos de lo femenino, la maternidad y el género o a las fuertes críticas que las feministas del Tercer Mundo, negras e hispanas han hecho a la teoría feminista de mujeres blancas de clase media y su rechazo del dudoso concepto de sororidad global.

Mis dudas acerca de la propiedad de la teoría occidental para describir experiencias no-occidentales pueden estar asociadas también con la lucha que se da dentro de aquella corriente del feminismo occidental, que insiste en la necesidad de subvertir el orden símbolico masculino. La propuesta de Irigaray y de Cixous de reescribir el cuerpo femenino para bloquear la lógica patriarcal que inscribe el cuerpo de la mujer (o su materialidad) en términos negativos, y para abrir la posibilidad de que las mujeres controlen el discurso biológico para sus propios fines estratégicos, se relaciona estrechamente con este anhelo de reescribir la vida social en nuevos términos.[2] En otras palabras,

2. Ver Lois Mcnay, *Foucault and Feminism*, (Boston: Northeastern University Press, 1993), p. 20.

el objetivo es reinscribir en una forma novedosa y en nuestros propios términos la materialidad de nuestras vidas.

Esta tarea tiene que ver con la necesidad imperiosa de escuchar en silencio las palpitaciones de nuestro cuerpo, de acomodarnos en posición fetal para retornar al útero materno, a los orígenes en pos de una resurrección plena como mujer latinoamericana e incluso como hondureña. Ello tiene que ver también con la necesidad de romper con los hábitos mentales, que tiranizan la formación del sí-misma y no permiten la autodeterminación. Esto no quiere decir que retornamos a la esencia del ser, pues no hay tal mujer esencial, ni latina ni hondureña. Tan sólo pretendo poner fin a la alucinación con los discursos foráneos, que definen quiénes somos y lo que somos; es decir, acabar con el uso de conceptos derivados de diferentes contextos históricos, de otras gentes y otras culturas para poder escribir una historia reflexiva de mi cultura. Es también tener ganas de prestarle mis oídos a nuestras propias palabras, discursos, deseos ardientes, historicidad, socialidad, cultura y de hacer nuestras propias interpretaciones.

Esto puede aparecer como un intento fallido de antemano, pues ello requiere suspender la teoría. No obstante, precisamente eso es lo que me propuse hacer al inicio de esta autoetnografía. Otras y otros académicos latinoamericanos se han preguntado si la teoría social occidental es adecuada. Tal como ha dicho Escobar, "...para que los investigadores latinoamericanos puedan crear un sistema epistemológico auténtico que represente las prácticas socio-culturales de América Latina, éstos deben lidiar con los sistemas prevalecientes (occidentales y otros)".[3] Según él, debemos inspirarnos en esos sistemas epistemológicos prevalecientes y de allí construir nuestros propios regímenes de verdad. Creo que lo hemos hecho siempre en nuestra teorización y que lo continuamos haciendo aún hoy,

3. Arturo Escobar, "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements: Theory and Research", in *The Making of Social Movements in Latin America*, (Boulder: Westview Press, 1992), p.82.

pese a nuestros intentos por llegar a un pensamiento autónomo. Pero, ¿es ésta nuestra única opción?

Las teorías sociales tienen un impacto tremendo sobre la realidad social. No podemos permanecer viéndolas como artefactos imparciales e inocuos de la producción del conocimiento. Ellas influencian nuestras vidas y nuestros actos políticos de tal manera que no podemos seguir pretendiendo que no conocemos sus implicaciones. Aun teorías emancipadoras, constructoras de identidades como el feminismo occidental pueden producir esos efectos. No olvidemos que la actividad de hacer teoría es, después de todo, el privilegio de una ínfima fracción de mujeres, que también pueden pretender injustificadamente representar a todas las mujeres. Siendo éste el caso, aquellas representadas o excluidas pueden encontrarse sujetas a definiciones que mistifican sus vidas en vez de clarificarlas.[4] La producción teórica y el uso de la teoría puede de hecho ser una empresa peligrosa.

Los teóricos sociales occidentales, en especial los antropólogos, han comenzado a sentirse incómodos con el uso de la teoría para describir la realidad social. La conceptualización reciente de la etnografía como una construcción social de la realidad y no como un retrato objetivo, refleja el reconocimiento de que los documentos etnográficos de otras sociedades capturan más la autocomprensión cultural de los etnógráfos, que la de los sujetos estudiados. Las teorías son vistas como distorsionadoras y no como *explicans* o *explanans*[5] de la realidad. Muchos cientistas sociales del occidente se han vuelto sospechosos de la teoría. El postmodernismo puede ser ejemplo de este fenómeno.

Mi abordaje a la construcción del movimiento feminista en Honduras está concebido para ser ateórico, en el sentido de no

4. Ver María Lugones y Elizabeth Spelman. "Have we got a Theory for you!" en *Womens Studies Int. Forum* Vol. 6. No.6 Great Britain: 1983.
5. Dentro de la teoría de la ciencia se le llama *explanandum* o *explicandum* al fenómeno que requiere explicación y *explanans* o *explicans* al marco teórico que explica el fenómeno. Ver Karl Popper, *Conocimiento Objetivo*. Editorial Tecnos, Madrid, 1972.

utilizar *a priori* un marco teórico para esclarecer los temas a analizar. Busqué darle prioridad a la libre interpretación, aplicando elementos teóricos sólo cuando se hacía necesario clarificar algunos asuntos. Es decir, que traté de darle a mi cuento un giro interpretativo en vez de un aire teórico.[6]

He aplicado un enfoque teórico-metodológico al seleccionar la etnografía como forma de descripción social. Usando el modelo etnográfico he intentado ir tras los significados de las organizaciones feministas, de sus miembras y simpatizantes siguiendo de cerca las instrucciones de cómo escribir notas de campo y su transcripción a textos etnográficos.[7] Los materiales de la etnografía han sido la escritura y análisis de los notas de campo: primero, haciendo apuntes después de cada visita de campo o transcripciones enteras de conversaciones y seminarios grabados; luego, codificando los notas de campo de acuerdo a temas descubiertos en los materiales transcritos. Es decir, que había que estar atenta a los signos, significados, representaciones; identificar campos de significación, arenas de luchas por el discurso, sistemas de creencias, asunciones, contextos interaccionales, formas lingüísticas cotidianas, micro-políticas del habla, vigilancias y estrategias verbales, los preentendidos y la autocomprensión expresada por las mujeres entrevistadas; y finalmente escribir memos analíticos de cada entrevista o pieza de información y su posterior transformación en un texto etnográfico.

Esta etnografía pretende, al mismo tiempo, ser un estudio de prácticas sociales, políticas y culturales en un contexto urbano. Intenta ser del tipo de leyenda impresionista que describe Van Maanen–impresionista porque trata de capturar una escena mundana en un momento especial del tiempo, es decir, lo que

6. Ser interpretativo para mí significa privilegiar el uso de mi sentido común para entender situaciones específicas en la vida social. Ser teórico significaría ver esas mismas situaciones a través de un lente teórico ajeno a ellas.
7. Para la descripción de este abordaje ver el libro a publicarse pronto de Robert M. Emerson et al., *Writing Fieldnotes*, julio, 1993.

una vio desde una posición aparente en el tiempo y en el espacio;[8] y porque está escrito desde una perspectiva personalizada, aunque los materiales utilizados en la construcción de la etnografía están compuestos en buena parte por palabras, metáforas, frases e imaginarios de las y los sujetos etnográficos mismos. De muchas formas el conocimiento producido en esta autoetnografía proviene de la teorización personal sobre las y los sujetos etnográficos. Mi voz y las voces de las sujetas etnográficas a menudo hablamos al unísono. Todas tratábamos de encontrarle un sentido a lo que sucedía en el espacio feminista, en el tapiz que tejíamos en nuestras conversaciones.

Este cuento autoetnográfico del movimiento feminista en Honduras puede verse como parte de las investigaciones actuales de los nuevos movimientos sociales de América Latina, los Estados Unidos y Europa. El enfoque etnosemiótico utilizado en este estudio se asemeja al proyecto de investigación de Escobar y otros estudiosos dedicados a comprender los movimientos sociales de América Latina y otros lados.[9] Como su trabajo, el mío es un intento de elucidar la forma en cómo la gente produce y negocia significados. En este caso, las mujeres feministas de Honduras.

Sobre el uso de la teoría, como podría esperarse, el esfuerzo por lograr una independencia completa de la teoría social occidental ha probado ser inútil. Retrospectivamente, las influencias de Foucault, especialmente sus nociones del poder y

---

8. Ver John van Maanen, *Tales of the Field* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), Capítulo 5.
9. El abordaje etnosemiótico se interesa por ver cómo los significados se construyen y cómo éstos se relacionan con la experiencia social. Es un abordaje etnográfico que se mueve desde el texto dominante (forma cultural o producto) hasta su apropiación por la gente (sus usuarios). Interpreta el uso de los significados y su política. El análisis se centra donde la cultura y las políticas de los significados se intersectan. Ver Arturo Escobar, "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements. Theory and Research" en *The Making of Social Movements in Latin America* (Boulder: Westview Press, 1992), pp.62-88.

el sí-mismo han tenido un gran impacto sobre mis modos de interpretación. Además la teoría y mi práctica feminista pasada y del presente, también han influenciado mi pensar y mis formas de tratar un tema. He visto las teorías como fuentes de inspiración, pero no como artificios estrictos que sirven para enmarcar un tema. He evitado introducirlas en el texto lo más posible, porque me harían decir cosas que no quiero, aunque a veces su presencia es visible porque permite que el habla de los y las sujetas etnográficas se haga oír; ¡el mío incluido! En este sentido, no solamente no puedo lamentarme de la influencia occidental en mi vida, sino que debo reconocer la influencia, que por ejemplo, elementos teóricos específicos de la obra de Foucault han tenido en mi deseperada búsqueda por significados auténticos.

La noción de Foucault de que los individuos tienen la capacidad de influenciar su propia formación y que, por tanto, tienen la posibilidad de cambiar su autocomprensión ha sido crucial para mi propia autocomprensión, así como para mi interpretación de la autocomprensión de las sujetas etnográficas. Sus incursiones y formas de ver los asuntos éticos, la construcción de los valores morales, el rol del discurso en la organización de prácticas sociales y las formas en que los seres humanos se relacionan y cuidan de su sí-mismo han sido de gran importancia en el proceso interpretativo. Por último, la noción de Foucault de que la necesidad imperiosa de cambiar lo social, lo político y lo económico debe de venir desde adentro de nosotras mismas, si es que ha de venir de cualquier forma, también ha dejado su huella en los escritos de esta etnografía.

Finalmente, este estudio no hubiera podido ser concluido sin el deseo profundo de llegar a una nueva comprensión del ser mujer y de entender a mis congéneres, los hombres, a través de un lente feminista. Al usar la teoría social de occidente sé que he tomado el riesgo de replicar justo lo que quería deconstruir. Pero, como las feministas hondureñas descritas en estas páginas, estoy en constante negociación de significados. Estoy cons-

ciente de que éste es sólo el comienzo de un largo viaje. Y es por eso que no tengo una teoría para mí.

El punto de vista autoetnográfico

Esta autoetnografía fue concebida cinco años atrás en los corredores del edificio del Registro Nacional de las Personas, mientras seguía los pasos de María -mi contacto personal en el intrincado mundo de la burocracia hondureña- en un esfuerzo inútil por recuperar la tarjeta de identidad que me habían robado junto con mi billetera algunos meses antes.

El edificio había sido, en mi niñez, el único edificio que albergaba una tienda por departamentos en Tegucigalpa. Mi madre acostumbraba llevarme en la época navideña para descubrir a través de la expresión de mis ojos o mis palabras los juguetes que debía colocar debajo de nuestro árbol de navidad. El edificio fue propiedad de alemanes inmigrantes, pero hoy pertenece al Estado. Para mí, ahora, simbolizaba el mundo de la burocracia y la influencia del Estado en los asuntos privados. Como una común mortal no se suponía que yo estuviese allí dentro, puesto que el público era atendido en los escritorios de la entrada, pero gracias a María yo podía echarle un vistazo a las interioridades de la administración de nombres en Honduras. Salones llenos de estantes que tocaban el techo conteniendo toneladas de grandes libros negros de páginas amarillentas y polvosas, decenas de servidores públicos, la mayoría mujeres, caminaban entre los estantes. Algunas estaban sentadas y escribiendo en anchas mesas de madera con enormes montañas de papel frente a ellas, o sencillamente disfrutaban de un elote caliente que una vendedora ambulante, con niños que la halaban de sus faldas y una canasta inmensa que cargaba debajo de su brazo, les había vendido dentro del mismo edificio. También era año electoral y miembros de los partidos políticos se veían muy ocupados manipulando nombres con la ayuda del hacer y deshacer de los leales funcionarios públicos...pero cómo se hacía esto exactamente no pude saberlo en este primer vistazo.

En aquel entonces yo coordinaba un proyecto de las Naciones Unidas y el gobierno de Honduras "para eliminar la pobreza" y ya me encontraba desconcertada por la definición de pobreza de los planificadores, y por su fascinación de contar a los pobres uno por uno. Mi experiencia diaria entre las paredes del Ministerio de Planificación y ahora esta realidad pertubadora de la vida dentro del Registro Nacional de las Personas, me pareció de repente que ocultaba cosas interesantísimas que debía conocer. De alguna manera empecé a ver que la vida cotidiana de las instituciones estatales de cualquier parte de Honduras me estaba diciendo más de la pobreza y la injusticia social, que cualquier dato estadístico o teoría me podían decir. Allí estaba yo, recostada en la pared, observando cómo María preguntaba por mis archivos y pensando que me era vital saber que estaba sucediendo allí dentro y en todos los intersticios de la vida cotidiana. Qué situación desesperante, recuerdo haber pensado, pues no contaba con herramientas analíticas, ni idea de cómo empezar a entender algo como el significado de los gestos de la vida diaria...

Retrospectivamente, abrigo deliberadamente la esperanza de que el hecho de ser feminista me había desarrollado una sensibilidad especial para entender y darle la importancia necesaria a la vida cotidiana. Las feministas siempre están ocupadas observando cómo los hombres oprimen a las mujeres. Los métodos feministas de concientización consisten precisamente en llevar una cuenta personal de la vida cotidiana y sus implicaciones con el poder. En el proceso de volverme feminista había adquirido las destrezas que me ayudaban a estar consciente de los microprocesos de la vida social. Lecturas anteriores de Marx, Gramsci y otras teorías sobre la construcción de culturas hegemónicas– donde las gentes oprimidas se apropian de ideas que van en contra de sus intereses– habían sido parte de mi forma de preentender el mundo. Freud y los esfuerzos de la Escuela de Frankfurt por entender el fascismo me habían influenciado, especialmente en los años que viví en Alemania. Pero siempre había pensado que la experiencia de construir

prácticas democráticas, de resistir el poder y la dominación, así como desarrollar una conciencia de clase eran básicamente prácticas socioculturales. Nunca creí realmente que la toma de conciencia social era puramente el resultado de los niveles de desarrollo de las fuerzas productivas o de la posición que una tiene en el proceso de producción, como nos indica la interpretación marxista. El encuentro con los escritos de Foucault fue una fuente de inspiración, particularmente su mirada perspicaz sobre las microprácticas del poder, el rol del discurso en la organización de las prácticas sociales y culturales, el vínculo entre el conocimiento, el poder, el cuerpo, el placer y la constitución del sujeto como sujeto y como objeto; y más recientemente mi incursión en la antropología, buscando una nueva manera de ver y describir la realidad social de acuerdo con mi curiosidad y voluntad por entender cómo se construye a nivel cotidiano... lecturas de Clifford, Rosaldo, Tyler, Marcus y Fisher, Geertz, Crapanzano y así sucesivamente... todo esto junto seguramente constituyen las teorías que yo uso para entender el mundo. Sin embargo, a pesar de esta herencia intelectual (o quizá por ella misma) son otros órdenes de la experiencia los que han sido decisivos para construir la posición etnográfica que he asumido y que de aquí en adelante me referiré a ella como la "experiencia vivida."

La experiencia vivida se refiere a mi situación corpórea e histórica como perceptora e intérprete de mi vida y las prácticas culturales que me han producido a mí y a otros como yo, una experiencia que me propongo analizar para construir la etnografía como una experiencia de investigación y como una experiencia de escribir.[10] En otras palabras, en el proceso de asumir una postura para construir el punto de vista autoetnográfico llegué a ver la interpretación como una forma básica de ser-en-el-mundo, de experiencia vivida. Cualquier conocimiento proveniente de esta experiencia vivida, por tanto, involucra nada más que actos sucesivos de interpretación y no reflejos fieles de la realidad.

10. Ver Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Pess, 1983) p. 166.

La experiencia básica de ser mujer, una feminista y una madre; de mi madre legándome su lengua, leyendo mis palabras y mis gestos e imaginando mis pensamientos, interpretándolos desde sus prácticas culturales, es decir desde un conjunto de prácticas colectivas institucionalizadas y códigos que ella ha adoptado; yo aprendiendo la cultura de su pasado, ahora rememorando en el presente, reinterpretándola, adoptando las prácticas interactivas y verbales que leen los gestos como palabras hechas carne de mi madre y mi cultura, imaginando los sentimientos de los otros para interpretarme a mí misma y mi mundo...todas estas prácticas, que pertenecen al espacio cultural en el cual fui criada, han estado presentes en el proceso de construcción de un punto de vista autoetnográfico. Ellas involucran de una manera muy natural y directa el proceso diario de descifrar el mundo de todos los días sin importar dónde me encuentre. Ellas implican a la vez el trasfondo histórico de estas prácticas y su complicidad con tecnologías específicas de manipulación y dominación que exigen asimismo una interpretación. Ellas fluyen todo el tiempo en mi comprensión y expresión del mundo, determinando mi ser-en-el-mundo y, por ende, el acto de escribir esta autoetnografía. Haber nacido y crecido en Honduras implica una herencia cultural específica: modos de expresión e interacción codificados, un uso del lenguaje, de preentendidos y entendidos del sí-mismo que le dan un tinte particular a mi forma de pensar. Por supuesto que mi particular situación histórica y la significancia de mis propias prácticas culturales, que ya no son sólo hondureñas, están imbricadas en mi interpretación de las prácticas que yo me propongo exponer etnográficamente. Sin duda mis raíces han sido, hasta cierto punto rotas, pues en los años que he vivido fuera de Honduras he sido expuesta a otras influencias culturales y la forma en que yo me entiendo a mí misma y los significados que le otorgo a

sucesos ya no se adhieren fielmente a actos culturales "típicos" hondureños.[11]

Esta conciencia de la incongruencia parcial entre mi experiencia vivida y mi presentación como una hondureña escribiendo una autoetnografía, la ficcionalidad que surge cuando el habla de las y los sujetos etnográficos es traducido a un texto escrito y cuando el español es traducido al inglés (y ahora retraducido al español) para dirigirse a diversos públicos, y mi identificación oscilante y mi negación de prácticas culturales hondureñas, crea a veces una situación esquizofrénica en el proceso que se da entre el trabajo de campo y el escribir.[12] De ninguna manera considero que esto sea una desventaja; como dice un proverbio popular, "no hay mal que por bien no venga."

He transformado mi distancia cultural y mi vida en la frontera -en el proceso de construcción de la etnografía estuve yendo y viniendo entre Nicaragua y Honduras- en bienes que proveen de significado a la experiencia etnográfica. Los he usado para ayudarme a encontrarme en mi propia cultura. Cuando todo esté dicho y hecho ello puede ser mi mayor contribución al movimiento feminista en Honduras: una historia del movimiento feminista escrita por una persona de adentro y afuera.

No ha sido una tarea fácil. Como se hará más claro en la narrativa etnográfica que sigue, el ambiente feminista de Honduras, como en todos lados, ha estado cargado de intrigas, luchas por el poder y deseos profundos de eliminar a la otra, la otra mujer siempre vista como una rival. Mis interacciones con muchas feministas fueron al comienzo (antes de esta etnografía) una serie de desencuentros infelices. Mucha de la desconfianza que caracteriza a las relaciones interpersonales de las y los hondureños en general contaminó mi observación participante. Por supuesto, no todo fue intriga y desconfianza, muchas interacciones fueron abiertas y cándidas. Y aun cuando alguna vez hubo un malentendido entre nosotras, la mayoría del tiempo quisimos compartir el espíritu común de la consabida "sororidad." Un extracto de mi diario de campo ilustra lo que quiero decir:

6.26.92. El círculo de estudio tendría lugar hoy. Llegué media hora más temprano y sólo se encontraba el personal de oficina. Me detuve a hablar con la bibliotecaria, Olga, a quien le había solicitado una entrevista anteriormente y se había mostrado algo reticente. Olga es una mujer de unos cuarenta años que siempre está fumando y tomando coca-cola. Mientras hablábamos sacaba unas papitas de una bolsa plástica. Comía con las manos y podía ver como se le iban poniendo cada vez más grasosas. Aunque llevaba un vestido verde de seda, observaba como tranquilamente se limpiaba la grasa en él.

Puesto que las "miembras importantes" (usualmente las fundadoras de una organización y las responsables de la mayoría del trabajo político y de investigación) estaban ausentes, el silencio reinaba mientras las oficinistas se limitaban a hacer su trabajo. El esposo de Olga era un viejo conocido mío. Olga utilizaba este vínculo del pasado para construir una complicidad conmigo, que a veces me incomodaba; se pasaba lamentando de la mala administración de su organización, de su poco contacto con los sectores populares y del maltrato que sufrían algunas de sus miembras. Se había tomado en serio un comentario hecho por mí en una reunión del círculo de estudios alrededor del poder entre mujeres para crear situaciones en las cuales yo debía percibirla como una persona sin poder (una miembra explotada de la organización) y a mí misma como una defensora de los oprimidos. Lo había presentido en una reunión la semana anterior, cuando ella creó una complicidad ficticia conmigo y la empleada doméstica al comentar:

O: Ayer pusiste el dedo en la llaga. El tema de las relaciones laborales y su traslado a espacios de reflexión es una cosa delicada.

11. Ver James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambride, MA: Harvard University Press, 1998) p. 95.
12. Al escribir esta etnografía estoy simultáneamente dirigiéndome a un público académico, así como a las sujetas etnográficas que me ayudaron a interpretar el movimiento feminista en Honduras.

"¿No es cierto, Reina?" dijo volviendo su cara primero hacia la empleada doméstica y luego hacia mí. "Breny, estoy segura que ella te puede contar mucho..."

Luego me pude dar cuenta, a lo largo de nuestra conversación, de lo pernicioso que había sido mi comentario sobre el poder entre mujeres. Olga empezó a escudriñarme haciendo una serie de preguntas sobre a quiénes entrevistaba y qué tipo de entrevistas hacía. Le expliqué que sólo entrevistaba a mujeres involucradas en el movimiento feminista y que las entrevistas no tenían un orden o una estructura. Me dijo que me hacía todas esas preguntas porque deseaba que yo entrevistara a una amiga de su infancia que ahora era la esposa del recién destituido jefe de las fuerzas armadas. La admiraba por las declaraciones públicas que había hecho sobre la corrupción y el servicio secreto de los militares. Le reiteré mi interés por entrevistarla a ella y no a su amiga, pero ella desvió el tema hablando sobre la ropa linda que su hermana le enviaba de los Estados Unidos.

"Me manda ropa tan linda que la uso hasta para el trabajo, aunque sean vestidos de noche con encajes. Alguna la regalo, aunque a veces me remuerde la conciencia."

Continuó hablando de esta manera por un rato y se me hizo obvio que lo que evitaba era ser entrevistada. Trataba de escucharla, pero unos libros que yo había donado y que ahora estaban en el estante me robaron mi atención. De repente bajó su voz y empezamos este diálogo:

O: Trabajar con mujeres es muy difícil...

B: ¿Por qué no llega gente para el círculo de estudio? Algo extraño está pasando. A propósito, ¿tienes listas las transcripciones de la sesión evaluadora, las podría fotocopiar?

O: Lo que dijiste el otro día sobre las secretarias sirviendo el té ha causado malestar entre algunas personas. Piensan que has estado diciendo que las relaciones laborales de la organización no son muy buenas. Dicen que andas llevando información de un lado a otro, que hasta invitas a la gente con cerveza para hacerlas hablar, que tu investigación es plagiada...dicen cosas como: ¿no ven como anota todo? Hemos recibido instrucciones de no darte ninguna información.

Entré en un estado de shock...

B: ¿Quién está diciendo todo esto? ¡Espero que no sea nadie a quien yo considere mi amiga...! Y llevada por un impulso incontrolable le mencioné el nombre de la mujer con quien yo consideraba tener la mejor comunicación. ¿Tiene Nubia algo que ver con esto?

O: Nubia misma.

Ahora estaba en serio en un estado de shock. Le agradecí por las transcripciones y para reponerme un poco del susto me fui a la oficina de al lado a fotocopiarlas. Cuando regresé, Nubia y Mireya (la psicóloga sudamericana) acababan de entrar. Al verlas sentí que mi etnografía terminaba en ese momento; me empecé a sentir desesperada, casi al borde del llanto. Mireya comenzó a hablar de lo importante que era que los estudiantes de psicología tomaran un examen sobre salud mental antes de ser admitidos en el departamento de psicología de la universidad. Al escuchar esto pensé en lo arraigado que estaba el orgullo profesional en Honduras. No sabía qué hacer, pero logré juntar fuerzas y continué mi paso, apreté las fotocopias en mis manos sintiéndome como una verdadera ladrona por haber fotocopiado información que ellas me habían dado, y cuidadosamente, como para que nadie me observara, puse los originales en el escritorio de Isabel (la secretaria). Nubia estaba sentada en la sala de recibo. Le pregunté por el círculo de estudio. Me respondió:

N: Las mujeres negras tienen una reunión en otro lado, Dora se fue a San Pedro Sula y no sé que se hizo el resto.

Encontrando un poco más de coraje le dije:

B: Nubia: realmente me gustaría entrevistarte.

N: ¿Cuándo la quieres?

B: ¿Te parece el lunes o martes?

N: El martes por la mañana, a eso de las diez, que es cuando mis neuronas empiezan a funcionar.

Me fui ese día con una mezcla de rabia y tristeza, profundamente ofendida.

Nubia no llegó a la cita, pero logré hablar con ella algunos días después. Me dijo que había tenido un problema con su carro y que de todas maneras para qué necesitaba entrevistarla a ella. Su pregunta me sorprendió puesto que yo formalmente había pedido permiso en una reunión en donde todo el personal estaba presente y explicado mis

planes de investigación. Incluso traduje y distribuí entre ellas mi propuesta de investigación. Torpemente respondí:

B: Para mi investigación, por supuesto.

N: Creo que estás usando a la gente, no confío en tí. Me recuerdas a Anaïs Nin, ahora sé porque llamaste así a tu hija.

B: ¿...Has leído mi propuesta de investigación?

N: Está incompleta, ¿cómo hiciste para que te la aprobaran?

B: Eso fue intencional, me disgustan los formatos de recetas de cocina de las propuestas de investigación.

N: Me gustó como estaba escrita, se sentía fresca, me gustó la idea de hacer un nuevo tipo de estudio, pero Honduras ha dejado de ser tu medio, no me gusta lo que haces, no hay retroalimentación de tu parte, sólo te llevas la información, y no hablas de ti misma. En el círculo de estudio en realidad no participaste, sólo hiciste preguntas. No estoy segura si las entrevistas son buenas para una etnografía. Tu investigación es preciosa, creo que puede salir algo bueno de ella.

Estaba sorprendida con estas palabras, empecé a ver el impacto que mi investigación estaba teniendo. Inexplicablemente me empecé a sentir aliviada, casi feliz, a medida que nuestra conversación se iba alargando...

Luego me abandoné en una serie de explicaciones de porqué había escogido hacer entrevistas y lo difícil que era para mí invitarme yo misma a sus actividades. Al final terminé admitiendo que mis actividades podían parecer invasivas, pero que ello se debía a la naturaleza de la investigación antropológica y todas sus conexiones con el poder.

N: Pero siempre me siento observada, nunca sé cuando estás investigando y cuando no...

B: Sin embargo, esta investigación y el feminismo son mi vida, no puedo ver una separación...

N: Pero Honduras ya no es tu medio...

B: Como he dicho antes, la investigación es un proceso de remodelaje del sí-misma; la veo como una forma de construirse a una misma. Sé que mis raíces se han roto, pero éste sigue siendo mi medio, quizá deba recordarte tu propia situación. Tú eres una peruana desarraigada, pero continúas siendo peruana. Yo pasé los primeros 17 años en Honduras y siempre he regresado y además soy parte del movimiento feminista

y conservo muchas características hondureñas. Se puede ver que soy de aquí, mi investigación también quiere decir algo sobre el ser hondureña...

Nubia sonrió y asintió con su cabeza. Parecía que se tornaba más amistosa.

B: Voy a tomar asiento.

N: Sí, es mejor que te sientes si es que vas a recibir tanta crítica...

Continuamos conversando todavía un rato, pero empezaba hacerse tarde para mí, así que terminé la conversación. Antes de ponerme de pie le dije:

B: Siempre quisiera una entrevista tuya.

N: ¿Para qué? No puedo esta semana, hagámosla la próxima semana.

B: Preferiría que lo hiciéramos al calor de un trago...

Un año y medio más tarde estaba sentada con Nubia en un café. Nubia me estaba dando un resumen de lo que había sucedido en el movimento desde la última vez que yo había estado en Honduras. De pronto me dijo que Olga ya no estaba con ellas y que se había metido en otra organización feminista. Me contó lo perturbadora que había sido ella para la organización y cómo ella era en parte responsable de la antipatía que me había rodeado entonces. Sabía que ésta era mi oportunidad para conocer su papel en toda esa hostilidad que se había desatado en contra mía. Pero, no quería al mismo tiempo desacreditar a Olga...así que le conté lo deprimida que me sentí cuando escuché esos rumores –que alguna gente pensaba que me robé las ideas de la investigación y que habían habido instrucciones para no darme información– y le dije que había llegado a mis oídos que ella misma estaba involucrada en todo esto. Nubia se disculpó de todo corazón y reconoció que ella estuvo bastande escéptica en lo que a mí se refiere, pero que yo debía entender que atravesaban un momento donde había fuga de información, las relaciones laborales estaban malas y yo, por estar en medio de todo eso, me había convertido en una especie de chivo expiatorio. Sonreí y le dije que lo que me había molestado era que yo les pedí permiso para realizar las entrevistas y que ellas accedieron, pero que luego, sin decirme nada, intentaron sacarme de circulación. En

este momento empezamos a hacer un análisis del largo camino que las feministas hondureñas deben aún recorrer para vivir la democracia día a día.

Como he mencionado antes, establecer un punto de vista autoetnográfico no ha sido una tarea fácil. Mi vida en los márgenes muy a menudo no iba a mi favor. Cuestionada en mi identidad, no había posición alguna que me sentara, puesto que no era extranjera. Irónicamente, en el cuento que les acabo de hacer, quien cuestionaba mi identidad era también una extranjera. No es que las hondureñas no hubieran cuestionado mi identidad en varias oportunidades, pera nadie había sido tan terca como Nubia. Curiosamente, yo sentía que teníamos una buena comunicación, probablemente porque sospechaba que compartíamos mutuos destierros de nuestros orígenes y ataduras a nuestro nuevo hogar; teníamos almas divididas. Ambas debíamos construir un sí-misma ficticia y una cultura ficticia para evitar caer en problemas de insinceridad y para solucionar nuestra aparente confusión de una identidad incoherente.[13]

Acerca del escenario y los métodos etnográficos

El Escenario. Antes de 1989, no había en Honduras organizaciones de mujeres que se llamaran a sí mismas feministas. Existía una variedad de organizaciones de mujeres, algunas que contaban una historia que se remontaba a 1920, pero ninguna de ellas hubiera soñado con ponerse la etiqueta de feminista. Más aún, el feminismo era considerado como un asunto peligroso y amenazante. Una informante clave lo dijo de esta manera: "...sabes, en Honduras casi nadie ...se atrevía a hablar sobre el feminismo, y las pocas personas que tuvieron acceso al pensamiento o actividades feministas se escondían..." Ello puede explicar por qué, en 1986, unas feministas extranjeras experimentaron tanta hostilidad contra ellas cuando vinieron invitadas por la Universidad Nacional y las Naciones Unidas a dar un curso sobre la mujer rural. Casi toda la inteligencia femenina de Honduras estaba reunida allí. Yo acababa de regresar al país después de 14 años de ausencia y el departamento de la universidad donde trabajaba me había encomendado la ingrata tarea de coordinar el curso. Las intelectuales y las planificadoras del Estado de la época estaban tan obsesionadas con el marxismo ortodoxo y sus convicciones antifeministas, que una de las profesoras visitantes quiso abandonar el país antes de terminar su contrato porque ya no soportaba las constantes interrupciones y ataques personales que sufría en sus clases.

No obstante, viendo hacia atrás, este curso marcó un hito en la trayectoria organizacional y en la historia de las ideas personales de muchas de las mujeres que estuvieron presentes. Una de las fundadoras de una de las organizaciones feministas más beligerantes de hoy me confesó: "Mira, mi interés real por el feminismo se despertó en aquel curso que coordinó la Universidad Nacional y el CIPAF.[14] Creo que escogieron temas muy interesantes y las clases fueron impartidas por gente muy formada, con una conciencia feminista sólida. Antes de ese curso no tenía ni la más mínima idea sobre el feminismo, no había estudiado nada sobre el feminismo..." Poco tiempo después, se originó un boom organizacional entre las mujeres que comenzaron a competir entre sí para ganarse una propuesta de investigación sobre mujeres rurales. Este trabajo sería una continuación del programa de investigación que el curso se había propuesto, tal como se había hecho anteriormente en la República Dominicana. El programa de investigación nunca se realizó, pero la semilla del feminismo había sido sembrada, aunque tuvieron que pasar algunos años para ver sus frutos.

En esos días tuve la idea de investigar por qué existía tanta resistencia contra las ideas feministas en Honduras. ¿Por qué no podían prosperar organizaciones feministas? ¿Por qué la mayo-

13. Ver James Clifford, *The Predicament of Culture.* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988) pp. 94-104.

14. El CIPAF es el Centro de Investigación para la Acción Feminista, una organización feminista de la República Dominicana.

ría de las organizaciones de mujeres preferían seguir el sendero estrecho que les abría el enfoque de "mujer y desarrollo" de las Naciones Unidas o el US-AID? Hice una encuesta entre las organizaciones de mujeres que estaban activas en ese momento; entrevisté a reconocidas lideresas del pasado y el presente e hice una investigación documental para reconstruir la historia de las organizaciones femeninas en Honduras. Por un lado, esta investigación sacó a relucir interesantes conexiones históricas entre el Estado y el aparato de desarrollo y por otro, con el movimiento de mujeres. Sin embargo, la forma en que yo formulé mis preguntas de investigación –por ejemplo, la forma en cómo yo buscaba sólo explicaciones causales en el ámbito económico– aunada a las limitaciones de mi formación me llevó a imponerle a mis hallazgos un marco abstracto y macro-estructural; esto no sólo dejó por fuera los cuentos de las mujeres y sus organizaciones, sino que oscureció sus conocimientos ocultos y su resistencia contra el poder. Aun en el mismo trabajo de campo buscaba "purificar" mis datos de todas las observaciones "subjetivas" o dejaba por fuera el contexto de lo dicho y hecho, todo en el nombre de la objetividad. En esa época, no obstante, llegué a convencerme de que había llegado a una explicación razonable de mi "problema," el cual yo identificaba como el antifeminismo en Honduras. Le echaba la culpa de este "defecto" de las organizaciones de mujeres, a los efectos del capitalismo y el aparato de desarrollo internacional. Sostuve firmemente entonces que la articulación de los intereses del capital representados en el aparato de desarrollo internacional eran responsables de la definición de las organizaciones de mujeres como esferas de producción, en vez de espacios de protesta política. Al aceptar esta definición, las organizaciones de mujeres se transformaron en objetos de desarrollo en vez de sujetos políticos. También truncaron la posibilidad de que ellas, en forma autónoma, articularan asuntos de género.[15] Sólo fue más tarde,

15. Ver Breny Mendoza, "Reflexiones en torno de la Mujer y su Organización en Honduras" en *Estudios Sociales Centroamericanos*. Mayo-agosto, 1989. No. 50, San José, Costa Rica.

cuando yo había desarrollado un interés en el análisis del discurso, en el sí-mismo y en las micropráctcas del poder a nivel cotidiano, que volví a ver mi investigación con cierta insatisfacción. En consecuencia, cuando llegó la hora de seleccionar un tema de investigación para mi tesis doctoral decidí reinvestigar el tema del movimiento de mujeres en Honduras y su apego a las prácticas de desarrollo. Esta vez quería darle un lugar privilegiado a la investigación cara-a-cara y prestarle atención a lo contextual, interpersonal, discursivo, y a las formas lingüísticas que estaban implícitas en las micro-prácticas de la vida cotidiana de las organizaciones y de las mujeres involucradas en ellas. Al optar por un proceso de investigación que era sensible a las prácticas sociales del diario vivir, esperaba encontrar el contradiscurso que había pasado por alto en la investigación previa. De esta manera, guardaba la esperanza de poder revisar mi visión del caso perdido para el feminismo de las organizaciones de mujeres hondureñas.

Al retornar a Honduras para reconocer el terreno en donde debía desarrollar mi nuevo proyecto de investigación participé en varios eventos realizados por organizaciones de mujeres. Pude observar que el vocabulario gastado del desarrollo casi había desaparecido de las formas de hablar de las voceras de las organizaciones. En su lugar, circulaban pedazos fragmentados del discurso feminista. Una gama de nuevas organizaciones de mujeres había brotado en los dos años que estuve ausente. Ahora, en las conversaciones y en todas sus actividades, no se hablaba de incorporar a la mujer al proceso de desarrollo, sino de organizar el primer encuentro feminista y de reformular el Código Penal para proteger los intereses de las mujeres. Este pandemonium alrededor del feminismo estaba ocurriendo en medio de un severo programa de ajuste estructural y de un aumento de la feminización de la pobreza. ¿Qué había sucedido con el discurso del desarrollo?

Esta ruptura con el lenguaje del pasado y con la forma en que las organizaciones de mujeres se habían definido en el pasado me mistificaba. ¿Qué sucedió en esos años que las mu-

jeres ahora estaban dispuestas a "salir del closet" y declararse públicamente como feministas? Muchas de aquéllas que se mostraron escépticas hacia el feminismo o nunca antes habían adoptado una postura feminista estaban de repente predicando la necesidad de aplicarle un enfoque de género a la ciencia y a la política. Paradójicamente, al mismo tiempo había muchas mujeres que estaban activamente ayudando a organizar el primer encuentro feminista, que se negaban a ser identificadas como feministas. Tuve el siguiente diálogo con una de las organizadoras del primer encuentro feminista, una mujer a quien yo había conocido algunos años antes en un contexto completamente distinto al de ahora. Le pregunté cómo llegó a involucrarse con la problemática de la mujer:

P: ¿Por qué estás metida en actividades relacionadas con las mujeres?

R: Quiero concientizar a las mujeres, ayudarles a no ser tan sometidas como yo una vez lo fui, quiero que tomen conciencia sobre el placer sexual, que se sientan personas, que tienen un potencial...

P: ¿Has arreglado tu problema de sometimiento?

R: Existe un conflicto entre lo emocional y lo intelectual...

P: ¿Te consideras una feminista?

R: No me he puesto una etiqueta, no he pensado al respecto...no me gustan las etiquetas.

P: ¿Cómo defines lo que haces?

R: La reivindicación de la mujer.

P: ¿Qué es el feminismo?

R: El feminismo que yo rechazo...en realidad son ciertas mujeres que se identifican con el feminismo las que me disgustan...

P: ¿Cuáles son sus características?

R: Son agresivas, dogmáticas, cerradas...no son flexibles.

P: ¿Cuáles son las ventajas de tu enfoque?

R: Yo estoy más abierta para entender a las mujeres.

P: ¿Puedes pensar en otras características de las feministas?

R: Las feministas piensan que son superiores a otras mujeres. Las asocio con las intelectuales. No me puedo imaginar una campesina feminista.

P: Pero tú misma eres una intelectual.

Pese a que en esta conversación mi informante se expresaba en términos que recordaban los sentimientos antifeministas de antaño, estas oraciones se pronunciaron en medio de los preparativos de uno de los máximos eventos de la historia reciente, y que llamaré junto a mis paisanas, la inauguración del movimiento feminista hondureño. Ya no expresaban una crítica al feminismo como tal, sino más bien a las mujeres que ahora se llamaban feministas con quienes ella debía competir en la carrera por obtener una posición de liderazgo. El feminismo empezaba a convertirse en un sistema de valores vividos para las organizaciones feministas. Las mujeres habían empezado a juzgarse a sí mismas y a otros de acuerdo a una escala de valores, una escala que quizá no compartían en forma uniforme, pero que estaba en proceso de constituirse en un principio orientador. Al mismo tiempo, el discurso feminista había empezado a reestructurar la manera en que las organizaciones de mujeres se representaban a sí mismas; es decir, como organizaciones feministas. Las mujeres que las integraban estaban cambiando sus nociones de sí mismas y estaban en proceso de reinterpretar sus problemas, su pasado y su presente. Me di cuenta que estaba presenciando un momento muy especial de la historia: la construcción del movimiento feminista en Honduras. Quería documentar este período de la vida de las organizaciones de mujeres como una forma de contribuir a un proceso del cual yo ya no formaba parte, pues de nuevo vivía en el extranjero.

En relación al número de organizaciones que se denominaban feministas o que se decían en proceso a convertirse en feministas, pude contar tan sólo cuatro. Pero, por lo menos cuatro más estructuraban sus actividades con las mujeres alrededor de problemas normalmente tipificados por organizaciones feministas como los asuntos "reales" de las mujeres. La única diferencia radicaba en que éstas se negaban a colocarse la etiqueta de feminista, y en consecuencia, no articulaban el discurso feminista propiamente. Entre éstas se encontraban or-

ganizaciones que existían mucho antes de que se desatara el boom de las organizaciones feministas. Éstas se consideraban las legítimas representantes de las mujeres hondureñas.

Había otras organizaciones que, dada su estructura como organizaciones no-gubernamentales especializadas en ejecutar proyectos de desarrollo, no podían identificarse como feministas en sí, aunque algunas de sus miembras estaban activas en muchas actividades feministas. Pese a las diferentes maneras de concebirse cada una, yo identifiqué a todas aquéllas organizaciones que, deliberadamente, se pronunciaban como feministas como el núcleo central del movimiento feminista en Honduras, mientras que aquéllas que se negaban a llamarse feministas y rechazaban el discurso feminista las identifiqué simplemente como organizaciones de mujeres. En alguna medida, esta división refleja la misma forma en que ellas mismas se comprenden. Gina, una informante clave, habla sobre un período de transición de un movimiento de mujeres ya existente hasta el presente movimiento feminista. Desde su perspectiva, las organizaciones feministas son aquéllas que luchan por los derechos de la mujer *per se*, y no aquéllas que se ocupan de asuntos relacionados con necesidades prácticas de género.

Pese a que uno de los objetivos de esta etnografía es describir cómo el feminismo se ha convertido en un sistema de valores vividos para las organizaciones de mujeres en Honduras, organizaciones no-feministas se han incluido en la etnografía. Sin embargo, éstas ocupan un rol secundario, porque ellas explícitamente se niegan a ser catalogadas como feministas y porque no están realmente interesadas ò comprometidas en un proceso de conversión hacia el feminismo.

Hay otras organizaciones ligadas al núcleo central del feminismo. Una diversidad de organizaciones ha surgido para apoyar la construcción del feminismo. Estas han sido formadas ya sea por la movilización feminista en algunas localidades, como es el caso de grupos de mujeres en barrios marginales y algunas en zonas rurales con mujeres campesinas, o si no sencillamente han acudido a las convocatorias de las feministas

para construir conjuntamente un movimiento de organizaciones feministas/de mujeres. Muchos grupos de mujeres rurales y de zonas urbano-marginales que forman parte de la base del movimiento de mujeres (en oposición al movimiento feminista) participan en las inciativas de las feministas. Por otro lado, hay muchas mujeres que no pertenecen a ningún tipo de organización, pero que trabajan por la causa feminista. Finalmente, tenemos mujeres políticas, en su mayoría diputadas, que dicen apoyar los asuntos femeninos y que hacen uso del discurso de género para tratarlos. Estas mujeres que se identifican con sus partidos políticos compiten con las organizaciones de mujeres y feministas por controlar la atención de las mujeres en general.

Métodos de Investigación Etnográficos. Es en este tiempo (la construcción del movimiento feminista) y en este escenario (el conglomerado de organizaciones feministas recién creadas en Tegucigalpa) que se desarrolló mi trabajo etnográfico. Durante el período de un año y medio seguí cuidadosamente –a veces esporádicamente, pero en otras ocasiones por tres meses o más–, los pasos que las mujeres daban para convertirse en feministas. He prestado atención a cómo ellas utilizaban el discurso feminista para estructurar su vida cotidiana en las organizaciones y en sus vidas personales. Es solamente a través de lo que estas mujeres han compartido conmigo en las entrevistas, en nuestras conversaciones casuales de día a día, en las reuniones y otras actividades diarias en las cuales fui participante-observadora, que se ha hecho posible esta etnografía.

Como parte de mi trabajo como etnógrafa neófita, me sumergí profundamente en la actividad de participar, observar, hacer anotaciones, llevar diario de campo, y grabar todo lo posible que me ayudara al final a armar una descripción etnográfica del movimiento feminista en Honduras. Como Rafael Murillo Selva mencionó en una conferencia que trataba temas de ciencia, economia y cultura, a los hondureños nadie les ha preguntado por sus símbolos, sensibilidades, imágenes y lenguaje. Ahora yo me había propuesto hacerlo; me disponía a conocer de cerca el proceso de producción de significados de la

nueva experiencia de convertirse feminista. Al mismo tiempo, esperaba conocer más cómo las hondureñas producían cultura. Sin embargo, pronto me enteré de que convertirse en etnógrafa quería decir llevar una vida parasitaria. Me alimentaba de las acciones sociales y palabras de otras; anotaba en un cuaderno lo que escuchaba, olía, intuía, veía, sentía; grababa sonidos, palabras, suspiros; componía apuntes que describían, inscribían y adscribían; entrevistaba y transcribía; me convertía en una narradora de la vida, tentada muchas veces a escribir leyendas. Mi vida dependía de la vida de las demás. Organizaba mi vida de acuerdo a las actividades de otras personas. Trataba de no perturbar el fluido de sus vidas para no ser sacudida de sus espaldas. Pero, ¿cómo podía evitar molestarlas si lo que quería era entender ese fluir de la vida que me mantenía viva?

No importa cuán excitante pueda resultar el trabajo de una etnógrafa, la verdad es que en el campo una se siente agobiada por la sensación de que una puede, en algún momento, accidentalmente traicionar a alguien. Estas dudas me perseguían al escribir y buscarle un sentido a mis apuntes. En este sentido, quizá Nubia tenía razón de pensarme invasiva y de sentirse utilizada para un trabajo que no tenía un significado para ella. En realidad, a una investigadora se le puede pasar la mano y volverse adicta a escribir todo lo que escucha y ve, grabando hasta el último sonido, ajena a los efectos que pueden causar sus intromisiones en la gente local; aunque el sentido común y la bibliografía antropológica e epistemológica advierte de la necesidad de estar consciente de todos estos problemas. El siguiente relato sobre una manifestación en Tegucigalpa es ilustrativo de esto:

7.13.92. Imágenes de una manifestación: era lunes temprano en la mañana. Al fin había llegado el día de la manifestación que feministas y activistas de los derechos humanos estuvieron febrilmente organizando para protestar contra la lenta administración de la justicia en el caso de los militares acusados de violación y asesinato de una estudiante de magisterio. Yo había estado asistiendo a las reuniones en las que

las activistas planeaban ésta y otras actividades para escribir un capítulo más de la historia de la protesta hondureña contra la impunidad de los militares y la violencia contra las mujeres. Llegué a las nueve, cuando la manifestación ya había comenzado. Se veían policías por todos lados. El parque central se llenaba poco a poco de estudiantes de secundaria luciendo los uniformes que identificaban la escuela a que pertenecían. A medida que me acercaba más a la tarima colocada en el centro del parque podía escuchar con mayor claridad las voces de las mujeres en los micrófonos instalados para esta ocasión. Me arrimé a la tarima y me detuve en seco, sin saber qué hacer en mi siguiente paso. Paula me reconoció entre la multitud y me hizo una seña para que subiera a la tarima. La saludé con un gesto de mi mano y me abrí paso hacia ella. En ese momento una mujer conocida por su labor en la comunidades católicas empezó a repartir candelas encendidas para "traer luz a Honduras." Uno tras otro empezaron a desfilar los estudiantes para tomar el microfóno y expresar su repudio contra los militares. Saqué mi grabadora y empecé a grabar el evento hasta el final. Quería grabar hasta la última palabra pronunciada. Pensaba que tenía que guardar todo lo que en ese momento veía como una hora especial de la colectividad hondureña, y sin duda, un buen retazo de realidad para mi etnografía (la transcriptora lloró todo el tiempo al escuchar las cintas). Observé que la gente a mi alrededor comenzaba a verme como una periodista, así que tome ventaja de este malentendido. Entre más agitado se ponía el ambiente, más cerca me colocaba del micrófono de donde hablaba la gente; tan cerca que la gente deliberadamente empezaba hablarle a mi grabadora. Mis amigas feministas, que me observaban de cerca, me miraban con recelo y ojos de censura. Alejandro Cardona, un médico muy conocido y líder popular y un conocido lejano mío me vio tomar estas posturas raras y me dio una sonrisa desconcertada. Se me cruzó por la mente que él estaba pensando que era una espía. De pronto Carolina, una lideresa feminista muy popular que estaba monitoreando la manifestación y que yo en múltiples ocasiones había entrevistado, me miró y me preguntó: "¿Necesitas realmente grabar todo esto?"

Llegué al extremo de estar tan encantada con los métodos de investigación etnográfica que, por un momento, quise hacerlos

mi medio de vida permanente. Cualquier evento de la vida cotidiana de las organizaciones se tornaba importante para mí y adquiría un nuevo significado. La descripción de eventos en un cuaderno, la lectura de la transcripción de las entrevistas, el recuerdo vivo de mis relaciones, la selección de temas que quería seguir indagando en mis próximas conversaciones, todo esto iba dándole una nueva forma y sentido al mundo del sentido común. En cierta manera, era un trabajo conjunto con las miembras de las organizaciones; yo tratando de conocer sus significados y ellas tratando de comunicarme sus ideas en nuestras conversaciones. En los términos de Stephen Tyler, había una producción mutua y dialógica del discurso en donde cada una contribuía a construir el texto.[16]

Por supuesto que mucho de esto ocurría a espaldas de mis sujetas etnográficas. Nadie tenía acceso a mis cuadernos de apuntes o poseía ni las más mínima idea de lo que yo escribía en ellos. Recuerdo que cuando me enteré de que una organización no confiaba en mis intenciones, inmediatamente le retiré la oferta que le había hecho a una mujer de hacer las transcripciones de las entrevistas. Pese a que ella no trabajaba para esa organización, era amiga de una de sus secretarias y yo temía que los materiales pudieran servirles como "evidencia" de mi "traición."

Judith Stacey ha escrito sobre las vicisitudes de la vida en el campo y argumenta que la investigación de campo del trabajo etnográfico es inherentemente explotadora, manipuladora e imbuida de poder y que ello conduce a relaciones no auténticas.[17] También nos habla de situaciones de disimilitud, intromisión y traición en su propia experiencia de campo y se ha preguntado si realmente se justifican las supuestas ventajas de

16. Ver Stephen Tyler A., "Post-modern Ethnography: From Documento of the Occult to Occult Document" in *Writing Culture*, eds. James Clifford and George E. Mrcus., (Berkeley: University Press, 1986) p. 138.
17. Ver Judith Stacey, *Can there be a Feminist Ethnography?* Women's Studies International Forum II (I): 21-27, 1988.

los métodos etnográficos sobre los métodos de investigación positivistas. Incluso ha cuestionado la compatibilidad de los métodos etnográficos con los principios feministas.

Es obvio que Stacey se está refiriendo al asunto del poder, primero en la investigación de campo de la etnografía y luego en la textualización de la experiencia etnográfica; nos señala el proceso por el cual una persona representa a la otra y en donde la representada no tiene ningún control sobre el texto y en donde la etnógrafa nos aparece como una ladrona de voces ajenas. Pero, detengámonos ahora en la situación previa a la etnografía como producto acabado, es decir, en la vida en el campo.

Para Tyler, la vida en el campo es una ordenación desconectada de sucesos azarosos, o sea de hallazgos debidos a la fortuna (*serendipity*).[18] Sin embargo, no considera la investigación de campo como una experiencia en sí hasta que ésta ha sido convertida en un texto etnográfico. Asumiendo una postura típicamente postmoderna, es escribir sobre ella lo que otorga importancia a la experiencia. Pero entonces, ¿qué es la investigación de campo? ¿No es acaso una intromisión e intervención en un sistema de relaciones en donde la investigadora, al contrario de la investigada, puede abandonar a voluntad como Stacey nos quiere hacer creer?

Existe una tendencia en la literatura antropológica de ver el trabajo de campo como una experiencia ficticia, una experiencia separada de lo real, de la vida real de la investigadora quien, no obstante, no aparece como una figura ficticia para la investigada. En discusiones sobre la identidad de la etnógrafa una tiene la impresión de que las antropólogas se la imaginan, por definición, como una "extranjera" actuando en un escenario extraño. Quizá es de sentido común pensar que las etnógrafas se identifiquen como extranjeras o sencillamente se sientan extrañas al escenario de su investigación, dado que después de todo las antropólogas occidentales han definido su profesión como el

18. Ver Stephen Tyler A., ibid p. 138.

estudio de culturas foráneas, es decir, exóticas, tercermundistas. Sospecho, sin embargo, que esta descripción de la etnógrafa como extranjera o forastera no descansa solamente en el hecho de que realmente se sitúa en un escenario desconocido para ella.

En mi opinión, la figura preponderante de la forastera en la historia y práctica de la antropología occidental tiene que ver más con la persistente colocación de los sujetos etnográficos no-occidentales como seres des-centrados y esencialmente diferentes a ellos. Ello no niega la desaveniencia que puede sentir la etnógrafa en un escenario desconocido para ella. Pero desaveniencia no es lo mismo que artificialidad. Siempre somos al mismo tiempo parte y aparte de algo, en casa y en otros lados. Insistir en la inherente "naturaleza alienante" de las relaciones entre investigadoras e investigadas en el trabajo etnográfico equivale a pasar por alto una dimensión importante: aquélla que constituye nuestras historias personales, nuestro lugar en la historia y las representaciones del occidente del sí-misma y de otras en la Historia; en otras palabras, nuestra particular forma-de-ser-en-el-mundo. Como bien ha dicho Edward Said, "Nadie ha podido concebir un método que logre desprender al sabio de sus circunstancias de vida, de su implicación (consciente o inconsciente) con una clase, un conjunto de creencias, una posición social, o de la mera actividad de ser un miembro de una sociedad"[19]. (Traducción de la autora).

Soy partidaria deliberada de la creencia de que la realidad está construida en gran medida a través de nuestras conversaciones, de nuestras vidas en conjunto, de los momentos compartidos, de nuestras intersecciones, de los significados que compartimos y no compartimos, nuestras vidas paralelas, de las puntas que nunca se encuentran. Las estructuras económicas y políticas y las estructuras de poder en general están presentes en las conversaciones cotidianas, incluyendo las conversaciones etnográficas y al mismo tiempo nuestras conversaciones ayudan a construir estas estructuras. En este sentido, la situación etnográfica no difiere esencialmente de otras situaciones sociales. Nuestras posiciones en una conversación usualmente incorporan una posición de poder o una de subordinación. No obstante, una conversación civilizada es imaginable si ambos interlocutores deciden verse como iguales. En el campo, la etnógrafa se encontrará alternando posiciones de acuerdo a quién es su interlocutora. La interlocutora se encontrará haciendo lo mismo. Es insostenible entonces pensar que la etnógrafa se encontrará siempre en una posición de poder en relación a sus sujetos etnográficos, simplemente a raíz de sus métodos de investigación, a no ser que una vea a los sujetos etnográficos como irremediablemente subalternos, o a no ser que una se aferre a la ilusión de estar al margen de la propia posición en la cultura y la historia.

Ser etnógrafa dentro de la propia cultura y en un escenario conocido puede arrojar luz adicional a la dinámica del poder que opera en el trabajo de campo. Ello no quiere decir empero, que una esté exenta de la cuestión del poder en una situación etnográfica, así como no se está en ninguna otra situación. Ello es el caso para cualquier antropóloga occidental realizando una investigación en el tercer mundo, o para tal razón, en cualquier estudio que realice en su sociedad de origen. Como Foucault nos ha dicho, "Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción"[20]. (Traducción de la autora).

Volviendo ahora a la figura de la etnógrafa, lo que la hace parasitaria no es el trabajo de campo en sí, sino nuestra propia condición humana que inevitablemente depende de la vida de otras personas, en nuestra forma-de-ser-en-el-mundo que se desarrolla a menudo a expensas de otras personas. Lo que en realidad hace a la situación etnográfica aparecer como explotativa, es lo que la investigadora haga una vez que abandona el campo y se disponga a escribir lo que ha vivido. El parasitis-

19. Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books 1979) p. 10.

20. Michel Foucault, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983) pp. 22-23.

mo se encuentra en el simulacro de lo real de las páginas de los cuadernos de apuntes de la etnógrafa y en las voces congeladas en las cintas grabadas; ese intento de dominar la realidad con la pluma y la computadora; en esa actividad llevada a cabo a espaldas de las sujetas etnográficas, que están sujetas a las representaciones que de ellas hace la investigadora; esa pretensión fútil de ser científica; en la voluntad de la sabiduría y el poder. Pero, como nos dice Linda Hutcheon, ¿no vive lo falso en la verdad, lo irreal en lo real?[21] ¿No estamos fantaseando siempre la realidad en nuestros actos cotidianos y en nuestras conversaciones? ¿No llegamos a conocer el mundo y sucesos ocurridos en el pasado mediante textos? ¿No es el mundo un texto y la vida un acto continuo de interpretación que una habla o escribe? A. S. Crowell dijo una vez: "La interpretación no es ni un arte ni una ciencia, pero es nuestra manera básica de ser en el mundo"[22]. (Traducción de la autora). A veces creo que éste es el caso.

---

21. Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism* (New York: Routledge, 1990).
22. Ver S. G. Crowell, "Dialogue and Text: Re-marking the Difference" en *The Interpretation of Dialogue* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) p. 338.

CAPÍTULO II

LA CONQUISTA DEL ESPACIO

La concepción de la organización feminista

Comentarios preliminares

En la idea de "concebir una organización feminista" radica la noción de un proceso colectivo e individual a través del cual se adquiere un sistema de creencias, una práctica del sí-misma y una ética que le da forma a la práctica política fundamentada en el discurso feminista.

Para entender la concepción de las organizaciones feministas en Honduras el concepto de Foucault de la estética de la existencia ha sido muy útil: los individuos en su proceso de ordenamiento de la vida cotidiana, adhieren significancia espiritual y ética a sus actividades; buscan otorgarle significado a sus actividades e interpretar su experiencia[1]. Entiendo todo esto como un proceso que es a la vez individual y colectivo, y en el cual se utiliza un conjunto específico de prácticas y discursos políticos no sólo para ser aplicados en la vida personal, sino también en la vida de las organizaciones.

De aquí se desprende que, concebir y fundar una organización feminista involucra directamente la absorción del discur-

1. Ver Michel Foucault, *History of Sexuality* Vol.1. New York: Pantheon Books, 1978 e *Historia de la Sexualidad* 2 México: Siglo XXI, 1986.

so feminista para dedicarse a una nueva experiencia política. En este sentido, la época que precede a la fundación de la primera organización autodenominada feminista, es decir antes de que el discurso feminista sea utilizado para construir identidades personales y colectivas, debe ser entendida en estos términos como una era prefeminista.

Sin embargo, para las inmersas en este proceso, es problemático tratar de darle a la práctica política un significado feminista. No importa cuántos esfuerzos invierten los indiviuos y las colectividades activas en una organización para moldearse como feministas; el contexto socio-cultural y político, así como sus motivaciones personales, determina el estilo de su feminismo. El proceso de modelación de una identidad feminista colectiva se caracteriza usualmente por intentos de liberarse de ideas políticas del pasado; al mismo tiempo se subsume el discurso feminista a otros discursos que han formado la práctica política anterior, e incluso se tiene la impresión de que el discurso feminista no contiene en sí un significado político. De esta manera, la colectividad de mujeres que buscan una identidad feminista se encuentra confrontada ante un nuevo campo de batalla discursivo: la lucha por el significado del feminismo hondureño.

Esta parte de la autoetnografía se ocupará en general del proceso colectivo de convertirse en feminista. La primera sección se basará en los relatos de las fundadoras de las organizaciones feministas en Honduras y en cómo llegaron a organizarse como feministas. Las condiciones históricas del discurso feminista en Honduras –visto como una idea importada desde un centro hegemónico cultural (el Occidente) a una sociedad postcolonial (Honduras)– contextualizará y dará la idea de cómo este proceso colectivo fue vivido por mujeres hondureñas.

Además, se especificará continuamente la intersección entre las motivaciones personales, las ideas políticas anteriores y las formas de concebir a las organizaciones en el presente para llegar a una comprensión del perfil de las organizaciones feministas del país. El propósito es establecer un vínculo con las prácticas organizacionales y políticas del pasado y la concepción de la organización feminista.

Las secciones subsiguientes se adentrarán en el laberinto de las relaciones de poder entre feministas, la construcción de liderazgos y seguidoras, así como en las experiencias morales de los hombres y de mujeres que recién han adquirido un sistema de valores basado en la conciencia feminista.

La era prefeminista

Gina vivía en el mero cerro Juan A. Laínez, ese cerro que se puede ver desde todos lados de Tegucigalpa. Yo lo podía divisar siempre desde la ventana de mi dormitorio de adolescente pues vivía en su cercanía. El cerro es un símbolo de la ciudad. Mide aproximadamente unos 400 metros y en su cima se puede ver una estructura cilíndrica de cemento, sin paredes, con balcones a su alrededor. Se llama el Monumento de la Paz. Le recuerda a una más la arquitectura nazi que la paz, pero desde allí se puede apreciar muy bien la vista de las ciudades gemelas, Tegucigalpa y Comayagüela. Aunque el cerro Juan A. Laínez es propiedad pública, un trozo de ese cerro ha sido concedido a profesores de la universidad estatal como parte de un plan de vivienda. Se le descombró una gran franja para construir pequeños chaletcitos que parecen colgar de la montaña. No hay calle de acceso a estas casas de tal forma, que si alguien necesita subir hasta arriba debe irse por unas escaleras larguísimas que dividen las filas de viviendas. Fui por primera vez en mi vida allí a visitar a Gina, que es una especie de sobreviviente de los primeros días del feminismo hondureño. Después de la aventura de participar en los preparativos del Primer Encuentro Feminista y el nacimiento de su segundo hijo, decidió tomar las cosas con calma y retirarse por un tiempo hasta encontrar una manera de acomodar sus múltiples actividades de madre, profesora y activista feminista. De tal forma que, aunque ella fue una de las personas que más trabajó para

hacer posible la realización del encuentro feminista, en ese momento había desaparecido casi por completo de la escena.

Recuerdo cuando la visité en su organización unos años antes. Era comienzos de enero de 1992, y yo había decidido pasar un rato para charlar con Nubia y Gina y ver en qué estaban. Para mi sorpresa nadie se encontraba en la oficina. Habían alquilado un salón más amplio en el mismo edificio para reunirse con unas veinte mujeres de diferentes organizaciones para discutir los preparativos del encuentro feminista. Esa mañana se sentía la atmósfera cargada; algunas mujeres acusaban a Gina y a otras de no guardar los acuerdos establecidos, de permitir que las organizaciones internacionales y los políticos se "apropiaran de su espacio" y de haber perdido el control sobre las cosas. Por alguna razón de peso, Gina no se hallaba esa mañana allí, de modo que cuando le recordé esos días ella me respondió:

> Sabes, lo que pasa es que antes del encuentro no había tal movimiento feminista...muchas querían dirigir el movimiento, pero es que no había nada que liderar, el movimiento feminista sencillamente no existía...

No todas ven las cosas como Gina. Muchas mujeres que asistieron a ese encuentro se visualizaban construyendo el feminismo por lo menos hace veinte años. Mi amiga Celia, una mujer en sus cincuenta que se encontraba esa mañana, se considera a sí misma como una vieja luchadora feminista, y cada vez que ella se presenta ante un público menciona, aparte de su título profesional, su título de combatiente feminista. Pasando en este momento por alto estos diferentes puntos de vista, creo que Gina quería decir en realidad que antes de ese primer encuentro no había una "perspectiva de género" en las acciones de las mujeres.. Puede que tenga razón, dado que en la "prehistoria del feminismo" las mujeres hondureñas no se pensaban oprimidas por los hombres. Las palabras patriarcado, género, androcentrismo y demás no formaban parte de su vocabulario. No había en sus actos políticos o actividades de investigación un particular interés por conocer lo que significaba ser mujer.

Cuando Gina nos habla de su experiencia en el movimiento estudiantil y sus esfuerzos por organizar a las mujeres dice:

> ...no teníamos una conciencia de género...no estábamos realmente conscientes de que...las mujeres podrían tener demandas propias...veíamos todo en términos de la sociedad en su totalidad...hablábamos de las mujeres urbano-marginales, campesinas, obreras sindicalizadas, pero no veíamos que esos problemas guardaban algo en común, no podíamos distinguir o aceptar que había algo en común ni cómo explicarnos eso en teoría. Pero es allí donde algunas empezaron a acariciar la idea de fundar un movimiento estudiantil de mujeres autónomo, pero honestamente la mayoría de nosotras pensaba que eso era una idea descabellada... no lo podíamos manejar teóricamente y por eso no pudimos desarrollar nuevas prácticas políticas...el grupo se disolvió en 1981...

Este período (finales de los setenta) que Gina describe como su paso personal anticipado hacia el feminismo, es a menudo descrito por otras mujeres cómo un tiempo en tinieblas, cuando se caminaba a tientas en la oscuridad. Por eso, cuando finalmente se hizo el primer contacto con el feminismo, muchas lo experimentaron como una iluminación. A partir de aquí el pasado se visualizó como una época de nebulosidad gruesa, cuando algo quería ser pero no sabía cómo. Desde esta perspectiva, el mundo antes del contacto con el feminismo aparecía poco diferenciado, por lo menos en términos de género. En ese entonces las mujeres no reconocían el significado social de ser mujer. Es decir, que ser mujer no tenía una connotación social; era parte de un orden natural; hombres y mujeres vivían diferente, simplemente porque eran biológicamente diferentes. La posición subordinada de las mujeres en relación a los hombres era una necesidad de la naturaleza y los abusos de poder de los hombres

eran vistos como el resultado de intervenciones sociales en la naturaleza. Como consecuencia, muchas mujeres que tenían alguna experiencia en organizaciones mixtas o sólo de mujeres no tenían una preconcepción del rol "especial" que ellas debían desempeñar. La dimensión de género no formaba parte del imaginario social y, por tanto, no había razón alguna para formular sus demandas específicas a la sociedad. En este sentido, la conciencia feminista o la idea internalizada de que todas las mujeres están oprimidas por los hombres estaba ausente. Más aún, la internalización de representaciones de la mujer feminista –mujer que lucha contra la supremacía masculina– no integraba la autocomprensión.

En estas circunstancias, cuando las mujeres hondureñas se dispusieron a formar sus propias organizaciones feministas hubo mucha confusión alrededor de como debían funcionar y cuáles deberían ser sus objetivos. Para ponerlo algo dramático, el movimiento feminista fue de repente forzado a nacer. Las mujeres se encontraron en la situación paradójica de tener que volverse feministas, de verse obligadas a luchar por la causa de la mujer y por otras mujeres porque fuerzas externas las impelían a ello. Esto, por supuesto, no quiere decir que las hondureñas no tenían razones suficientes para hacerse feministas o que sólo respondían a presiones externas. Había, sin duda, procesos internos en marcha que promovían un nuevo discurso sobre las mujeres. No obstante, el feminismo como una forma de organización y como una nueva forma de ver el destino de las mujeres era, en ese momento, claramente un fenómeno sin precedentes en Honduras.

El curso que mencioné antes se dio en 1986. Organizado por la Universidad Nacional, las Naciones Unidas y una organización dominicana, logró despertar el deseo de crear organizaciones feministas. Luego estaban aquellos cursos feministas, impartidos en la Universidad Nacional en 1988, que formaban parte de un plan general para instalar programas de Estudios de la Mujer en cada universidad centroamericana. Estos también habían infundido el deseo de formar organizaciones feministas.

Pero nada había hecho cristalizar un movimiento feminista y todas eran fundamentalmente iniciativas procedentes del exterior. Estaba también esa organización de mujeres formada en años infames, cuando Honduras fue utilizada como plataforma para la guerra de los Estados Unidos y la Contra para derrocar al gobierno sandinista en Nicaragua. Su contacto con el feminismo internacional le había permitido empezar a combinar asuntos nacionales tales como la lucha antimilitarista y la defensa de la soberanía nacional con asuntos feministas, pero esta organización tampoco logró ser la piedra angular del feminismo en Honduras. Puede ser que Gina tuviera razón; en ese entonces no existía el feminismo. Todo comenzó en realidad en Argentina con el V Encuentro Feminista Latinoamericano (1991) cuando se decidió que el próximo encuentro se realizaría en El Salvador. Antes de esto no había habido jamás un encuentro feminista en Honduras. El país tenía que confrontar la "cruda" realidad de que no tenía organizaciones feministas consolidadas. Pero, irónicamente, de pronto se veía obligado a ayudar a organizar un encuentro internacional. En realidad, esta decisión de sus "hermanas mayores latinoamericanas" lanzó a las hondureñas a organizar el feminismo con un furor hasta ese momento desconocido.

De todas maneras, sería erróneo afirmar que la proclamación del feminismo en otro país es la única forma en que pudo el feminismo establecerse como un residente permanente en Honduras. La historia se repite de cierto modo aquí (pero no como una farsa como dice Marx): la independencia de España para los hondureños (y para toda Centroamérica) se declaró en Guatemala en 1821, pero esto no quiere decir que los hondureños no estuvieran peleando por la independencia; el liberalismo fue introducido en 1876 vía Guatemala, no obstante, durante la existencia de la República Federal Centroamericana, que finalizó en 1839, fueron principalmente los pensadores liberales hondureños quienes gobernaron y lucharon por las ideas liberales y por la unidad de Centro América. De la misma manera, aunque el feminismo haya sido un movimiento social inducido

por el llamamiento de la distante Argentina, muchas prácticas sociales de las mujeres lo estaban convirtiendo en una posibilidad real. Volviendo nuestra atención hacia los procesos internos y las motivaciones individuales de las mujeres involucradas directamente en la construcción del feminismo, podremos llegar a ver las prácticas que conforman las actuales organizaciones feministas.

Construyendo organizaciones feministas

Las mujeres hondureñas vienen organizándose activamente desde hace 40 años. Como en otros países latinoamericanos, pero con un poco de retraso, se desarrolló el movimiento sufragista hacia finales de los cuarenta y principios de los cincuenta que le ganó el voto a las mujeres en 1954. Como resultado de este movimiento, funciona desde entonces una organización muy grande con filiales en casi todos los rincones del país que lucha por la educación, mejores condiciones de vida y una legislación más justa para las mujeres. Algunas de las mujeres que han sido activas en esta organización se consideran las precursoras del feminismo en Honduras. Por otro lado, mujeres pobres tanto de áreas rurales como urbanas se han estado organizando en los últimos veinte años para demandar al Estado mejores condiciones de vida. Mucho de este impulso organizacional, en especial el concerniente a las mujeres pobres, proviene del Estado mismo, de organismos internacionales que trabajan en el marco de género y desarrollo y de la Iglesia Católica, la cual a mediados de los años sesenta propagó entre los pobres la teología de liberación y organizó a las mujeres en los llamados "clubs de amas de casa" para crear una conciencia social y religiosa. No obstante, de mu-chas maneras estas formas de organización respondían a necesidades sentidas por las mujeres pobres para defender sus derechos, dado que el avance del capitalismo destruía sus bases de subsistencia. Quizá por ello la década de los ochenta presenció una proliferación de organizaciones no-gubernamentales de y para mujeres. Éstas estaban dedicadas a

promover prácticas discursivas y no discursivas que descansaban en el enfoque de género y desarrollo o a contrarrestar estas prácticas cuando deterioraban las condiciones económicas de las mujeres. En breve, se sentía un sabor anticipado del feminismo que habría de venir en estas prácticas organizacionales, aunque muchas de ellas estaban fuertemente influenciadas por "ideologías foráneas" (como dirían los militares).

La situación recurrente de tener que lidiar con ideas extranjeras para construir la nación, para conformar organizaciones o sólo para interpretar la sociedad, le preocupa tanto a los intelectuales izquierdistas latinoamericanos, como a los militares constructores de la política de seguridad nacional. Pensando sobre este aspecto de nuestras vidas como "objetos de la teoría occidental" le pregunté a Gina lo que pensaba sobre el hecho de que las ideas feministas provinieran del extranjero. Ella me respondió:

> ...Es inevitable, somos una sociedad subdesarrollada y dependiente y hemos adoptado el liberalismo, luego el socialismo...y así otras ideas. Obviamente, el juego de las ideas se da más afuera que entre nosotros...pero el mundo nos involucra a todos.

Encuentro esta respuesta directa muy esclarecedora ya que delinea perfectamente el monólogo interno y el debate que las hondureñas se ven obligadas a llevar consigo mismas para conciliar las ideas extranjeras y su experiencia vivida. Saca a la luz las dificultades que tenemos para decidir quiénes somos de cara a los discursos que nos definen en una forma apriorística. Más aún, creo que la afirmación de Gina nos señala las muchas similtudes que existen entre el proceso de construcción de la nación y la forma en que las organizaciones de mujeres se constituyen como instituciones feministas en Honduras; también nos dice sobre las preconcepciones que muchas hondureñas y hondureños tienen de sí mismos y de cómo otros deben de pensar de ellas y ellos, es decir, como seres subdesarrollados y dependientes.

No todas estamos muy conscientes de este debate interno que llevamos. Por ejemplo, Gina parecía muy consciente de la alteridad del feminismo en un contexto hondureño, pero parecía ajena al hecho de que la forma en cómo ella se concebía como hondureña era a su vez proveniente de afuera. En cierto sentido, ella no creía que los términos que utilizaba para describirse estaban permeados del discurso del desarrollo, que es igualmente una práctica discursiva importada. El discurso de desarrollo define a los hondureños como subdesarrollados, mientras que la teoría de la dependencia, –una coproducción entre teóricos marxistas europeos y latinoamericanos– nos define como capitalista dependientes. Sin embargo, lo más importante es que ella se siente compelida a someterse a procesos de integración de ideas de afuera por su supuesta condición de "subdesarrollada y dependiente." Estas ideas que, pese a todo, se experimentan como alienantes ("se dan más fuera de nosotros...") son a la vez su manera y la de todas y todos nosotros de integrarnos y de ser integrados al mundo; es decir, ésta es nuestra manera de hacer historia.

Esta sensación de alienación se presenta claramente una vez más, cuando las mujeres hondureñas se proponen construir organizaciones feministas. Muchas de las mujeres que quieren formar una organización feminista sienten un vacío, una ausencia de significado en relación a lo que significa el feminismo para ellas mismas; sienten que les falta la temática, el conjunto de problemas que le puede dar el perfil propio a su organización. Esta ausencia de significado del feminismo en su totalidad –ya que forma parte de lo no-pensado– lo hace particularmente susceptible a ser subsumido a prácticas discursivas y no-discursivas que ya son utilizadas para actuar sobre el mundo, tales como el desarrollismo y el marxismo. De esta manera, las ideas políticas de las miembras, sus formas de entender la democracia y sus experiencias organizacionales del pasado determinan el carácter que adquieren sus organizaciones. Obviamente, las mujeres que deciden establecer una organización feminista comparten algunas prácticas muy personales y coinciden en sus

visiones sociales y políticas; ello explica porqué el feminismo surge en Honduras en un momento particular.

Tomemos como ejemplo a Aracely, hoy fundadora de una organización feminista; ella fue anteriormente una activista de la izquierda que le costó una "desaparición" por parte de las fuerzas militares hondureñas a principios de los 80, pero por suerte liberada con la ayuda de la influencia de su padre en círculos gubernamentales y forzada a salir del país. En el pasado ella se consideraba una "militante obstinada de la izquierda" y de hecho una antifeminista:

> ...Había un proyecto político en México que yo quería apoyar y por eso me fui allí; pero sin duda, hasta ese momento mis concepciones eran en contra del feminismo. Yo tenía la idea de que el trabajo exclusivo con mujeres lo único que hacía era dividir el movimiento popular o el movimiento revolucionario. Tú conoces muy bien esa concepción, pero no hay duda que yo criticaba mucho el trabajo feminista...

Sin embargo, a su regreso a Honduras, Aracely ya había cambiado su opinión. Fue inspirada "por unas cuantas lecturas sobre feminismo que había encontrado en México" y decidió por su cuenta "contribuir al feminismo en Honduras." Aracely había decidido salir de México, abandonar las organizaciones mixtas de izquierda e ingresar al movimiento feminista hondureño. No obstante, cuando llegó a Honduras pronto se dio cuenta de que tan sólo existía una organización que se acercaba a la imagen que ella tenía de lo que era una organización feminista:

> En ese momento sólo esa organización me atrajo y ello porque representaba como una culminación de organizaciones; trabajaba en asuntos legales y su interés por trabajar con una perspectiva de género era clara...

Luego de un rato agregó:

> ...era también el único *espacio* (dicho con énfasis) en el cual yo me podía realmente desarrollar y trabajar y alcanzar más. Mi llegada coincide con la llegada de otras compañeras que también buscaban su propio espacio...

La idea de unirse a una organización feminista, porque representa un "espacio para desarrollarse como mujeres" es una constante en toda su narrativa. Otras mujeres que al igual que ella, han fundado o se han unido a una organización feminista, frecuentemente utilizan esta misma frase del "espacio para nosotras." La usan en especial aquéllas que han estado activas en organizaciones dominadas por hombres, tales como partidos de izquierda o sindicatos; todas ellas ven con buenos ojos la fundación de una nueva organización feminista y la sienten como su "cuarto propio."

De cierta manera entonces, el impulso por fundar organizaciones feministas se origina en esta necesidad sentida por algunas mujeres, específicamente por mujeres de clase media, de experimentar un desarrollo personal. Muchas de ellas no hablan de las posiciones que ocupaban en las organizaciones a las que pertenecían antes, pero se puede desprender de sus conversaciones que nunca ocuparon una posición de liderazgo. Aracely recuerda que las ideas de sus compañeros hombres –que eran muy masculinas y patriarcales– prevalecían en su organización, pero que entonces ella no estaba consciente de ello. Una ex sindicalista recuerda con tristeza como sus compañeros las trataban como invisibles a ella y a sus compañeras. Igualmente, sólo el tiempo le hizo entender que esta forma de proceder servía como una herramienta para fortalecer el poder masculino. Meditando sobre este aspecto dice:

> Fue una experiencia muy dura darse cuenta que una ocupa un rol subordinado, es peor que no saberlo.

Por eso no es de sorprenderse que la organización feminista sea vista como el lugar que las mujeres buscan para encontrar

el tan anhelado reconocimiento que no se consigue en otro lado. El feminismo abre precisamente este espacio y sobre todo en Honduras que aparece como un "país virgen," un país que queda por "conquistar." De esta forma, el feminismo se torna en un vehículo de autoexpresión.

Algunas veces la fundación de una organización feminista puede tomar la forma de una verdadera conquista. Cuando Aracely y "otras compañeras...que buscan un espacio propio" pusieron pie en tierra para buscar un espacio feminista, arribaron en una organización que ya estaba tomada por otras mujeres con fines feministas. Era una organización internacional concebida por las latinoamericanas que habían asistido a una de las asambleas generales más grandes de la historia del feminismo mundial en Nairobi (superada cada vez por la que le sigue, por ejemplo, en 1995 Beijing). Agrupaba a diferentes organizaciones de mujeres con el objetivo de desarrollar estrategias para realizar reformas legales con una perspectiva de género en el país. No obstante, de acuerdo a algunas de las mujeres que buscaban su "espacio propio" la organización en Honduras no se encontraba a la altura de los "estándares feministas." Las mujeres hondureñas que estaban activas en esta organización nos decía Carmen, una mujer que había vivido muchos años en el exilio, "demostraban en la práctica que no estaban preparadas para coordinar acciones..."

Con esto en mente, estas mujeres que se sentían ansiosas por el feminismo, lograron rápidamente cambiarle el curso a la organización en la primera reunión a la que asistieron. Primero, lograron imponerle a las demás miembras su derecho a pertenecer a la organización, aunque ellas mismas no representaban una organización. Luego, exigieron que la organización ya no se llamara una organización de mujeres, como lo había hecho hasta ese momento, sino que se diera el apelativo de feminista. Esta autoproclamación venía a ser un acto similar al de poner la bandera y declarar esta tierra es *terra nostra*. No obstante, ponerle la etiqueta de feminista a una organización en Honduras era, en los años ochenta, aún un asunto espinoso. Se encontra-

ron con mucha resistencia y, como la organización de todos modos estaba teniendo dificultades para mantener una actividad permanente, las miembras que se oponían al nuevo apelativo se retiraron gradualmente. Esta es, en breve, la historia de cómo nació una organización feminista en Honduras, concebida aparentemente para conquistar un espacio para el desarrollo personal. Tres años más tarde Aracely ve hacia atrás y comenta:

> ...no entendíamos realmente para qué era la organización, verdad, porque lo que nosotras buscábamos era, en realidad, encontrar un *espacio* donde desarrollarnos como mujeres...

Ahora bien, al parecer existe una diferencia fundamental entre las miembras que tenían una experiencia en organizaciones de izquierda y aquéllas que recién habían pasado a integrar la organización, tenían poca o ninguna experiencia organizacional y que sólo querían militar en una "actividad edificante." Cecilia, que se había pasado fuera algunos años estudiando literatura, hablaba de su encuentro con esta organización como una cuestión de azar; no tenía ni idea de lo que hacían y ni siquiera sabía qué significaban sus siglas. Sin embargo, me pareció percibir que ella tenía algunas preconcepciones de cómo debía ser una organización feminista. Siempre se refería a ella como un círculo de estudios, un puesto de trabajo, un espacio de reflexión, discusión y crítica y autocrítica constructiva; en breve, un espacio de crecimiento del sí-misma.

Esta forma de ver las cosas podría resultar un poco engañosa, puesto que ambos tipos de miembras pueden verse como buscando la misma meta; es decir, el desarrollo personal. Pero, las ideas políticas y las ideas sobre la democracia en general parecían determinar lo que se entendía por el desarrollo de lo personal o el sí-misma. Ello se podía observar en las acciones de cada miembra y cada paso dado en cualquier dirección, afectaba la configuración de la organización feminista en su totalidad.

Las activistas izquierdistas que habían sido forzadas a abandonar el país por razones políticas, creían que poseían un

conocimiento especial para liderar una organización. Sentían que sus vidas pasadas como "luchadoras por el pueblo" les permitía tener un mayor conocimiento de los mecanismos del poder, las necesidades de los oprimidos –en este caso las mujeres– y de las formas de resistencia necesarias para ganar posiciones de poder en la sociedad hondureña. Esta idea de que ellas tenían un punto de vista privilegiado sobre otras que no se identificaban como izquierdistas, las condujo a pensar que no sólo tenían el derecho, sino que la prerrogativa de liderar la organización. En consecuencia, la búsqueda por el "espacio para desarrollarnos como mujeres" se traducía a menudo en la búsqueda del liderazgo. La forma en que las activistas se autoproclamaban lideresas era resentido por aquellas miembras que si bien no tenían experiencia en liderazgos, tampoco la tenían en ser subordinadas dentro de una organización. Cecilia reportaba lo siguiente:

> ...no me sentía parte de la organización...no me veía a mí misma como una protagonista, sino más bien como una observadora de una organización dentro de la organización, no sabía muchas cosas y muchas de ellas me resultaban muy extrañas...

Puntos de vista diferentes de cómo debería comprenderse la organización o cómo cada miembra entendía su membresía surgían cuando las diferentes miembras buscaban darle una estructura específica a la organización. Había miembras que veían con buenos ojos la idea de convertir a la organización en un colectivo donde procedimientos democráticos estrictos reglamentaran los procesos de toma de decisiones y donde actividades grupales de auto-conciencia fueran privilegiadas. Otras miembras se inclinaban por una estructura de organización no-gubernamental de desarrollo (ONG) en donde corrían el riesgo de que las relaciones entre las miembras y su trabajo podría poco a poco burocratizarse, en la medida en que un aparato administrativo se elevara sobre sus cabezas.

Estas distintas posiciones reflejaban el peso que cada miembra le ponía al hecho de alcanzar a otras mujeres y reflejaban asimismo como las miembras proyectaban la organización hacia la sociedad hondureña; pero, por supuesto, una vez más estaban relacionadas en gran medida a ideas políticas sobre la democracia y experiencias organizacionales del pasado. Por ejemplo, experiencias en partidos de izquierda, la guerrilla o sindicatos producían una preferencia hacia formas de organización más verticales y burocráticas, mientras que poca experiencia en organizaciones políticas en general dejaba campo para la idea de un colectivo o de relaciones más horizontales dentro de la organización. En el caso de la organización que venimos describiendo, el modelo de la ONG prevaleció al final sobre el colectivo porque, precisamente, la experiencia política de la mayoría de sus miembras provenía de la izquierda. Pero esto sólo fue posible tras una serie de muertes, resurrecciones y deserciones masivas de la organización.

Por otro lado, el sueño de alguna de las miembras de convertirse en una organización feminista autónoma o en un colectivo se frustró, cuando la organización obtuvo éxito con agencias internacionales de financiamiento. La adquisición de la práctica de diseñar proyectos en el formato deseado por estas agencias, aunado a la concentración del trabajo para alcanzar mujeres pobres, coadyuvó a su actual forma de ONG feminista. Cecilia recuerda con amargura:

> Quería por lo menos creer en algo...quería coordinar algo, discutir, hablar en fin...

No todas las organizaciones vivieron el suplicio de lidiar con tantas diferencias entre sus miembras. Algunos encuentros al azar reunieron a amigas de largo tiempo para fundar organizaciones feministas. Este fue el caso de una de las organizaciones ahora más respetadas en el medio feminista. Todo comenzó en 1986, cuando un grupo de ocho mujeres, casi todas amigas y profesoras universitarias, fueron seleccionadas para

conformar el equipo de investigación que habría de realizar una encuesta nacional de mujeres campesinas como parte del curso que hemos mencionado anteriormente.

El curso ofrecía nuevas fuentes de financiamiento para la investigación, un nuevo espacio que no era posible obtener en las actuales instituciones hondureñas. Era entonces la inauguración de un espacio del cual se tenía que sacar ventaja dado que "no existen ONG que se dediquen a hacer investigaciones sobre la mujer." Respondía además a la gran necesidad de desarrollo personal que había posesionado a las mujeres politizadas de clase media. En este sentido, esta apertura se interpretaba como el espacio diseñado especialmente para el desempeño de las mujeres, y quizá incluso particularmente para ellas como individuos. Pese a que la investigación no se llevó a cabo, creció en la mente de estas ocho mujeres la idea de tener un centro de investigación dedicado al estudio de la mujer: un centro de interés académico o un puesto de trabajo, antes que un medio político para conquistar los derechos de la mujer.

En comparación a la organización descrita anteriormente, pareciera que estas mujeres tenían un enfoque más burocrático para conformar una organización, por lo menos en sus comienzos. Esto era en parte porque se veían confrontadas a tratar un tema que no tenía para ellas un significado (político) real. Una de sus fundadoras lo expresó de la siguiente manera:

> ...por lo menos al principio no estábamos conscientes de los problemas de las mujeres, fue cuando empezamos un estudio para una organización internacional y que empezamos a recoger datos sobre la situación de las mujeres, y consideramos unas variables tales como las condiciones laborales de las mujeres, el problema educativo, salud y un poco sobre el liderazgo en las organizaciones populares que empezamos a tomar conciencia...

Esta ausencia de un significado (político) hizo que estas mujeres crearan la organización a cierta distancia de ellas mis-

mas, en lo abstracto. La descripción de sus primeros días nos presenta una mayor preocupación por crear estatutos, proyectos, planes de trabajo, es decir, esfuerzos simples para institucionalizar el espacio y garantizar su existencia como una organización feminista susceptible a recibir financiamiento de organismos internacionales. Aquí el conflicto de ser colectivo u ONG no surgió del todo. Incluso el problema de autodenominarse organización feminista no fue vivido como un trauma, puesto que desde el inicio se definió como tal. Por lo tanto, la organización pudo perseguir sus metas más o menos suavemente, sin mayores conflictos.

Por otro lado, aunque algunas de estas mujeres estaban en el presente involucradas en la política de la izquierda o lo habían estado intensamente en el pasado, ahora se veían a sí mismas en primer lugar como profesionales y no como activistas políticas. Tener claridad sobre las ideas feministas era relevante desde un punto de vista académico, pero más importante era aún ser eficiente, proponer normas, delinear la forma del futuro centro de investigación; así parecía por lo menos al principio.

Nos encontramos entonces en este estadio con dos modelos de organización feminista: el modelo de la ONG, que es claramente motivada políticamente y el centro de investigación, que responde a intereses académicos. La idea de organizarse como colectivo o como una organización autónoma, autónoma en el sentido de dependencia de agencias internacionales y de ideologías políticas del pasado, es por lo menos, en este momento, abandonada.

Estas concepciones iniciales de una organización feminista corresponden perfectamente con la lógica imperante en Honduras de las ONG. En general, las ONG están conformadas por profesionales de clase media que se sienten comprometidos con los problemas socioeconómicos de las "masas populares." Poseen una estructura interna que asemeja una institución estatal minúscula jerarquizada. Los escasos recursos con que cuentan y sus vínculos con agencias internacionales de desarrollo, de las cuales depende la mayoría de su financiamiento, determina los

problemas que atacan y como éstos serán solucionados. En muchos casos, las ONG son criaturas de las agencias internacionales.

Hasta cierto punto, la organización estructurada como un centro de investigación compartía este destino. Originalmente le fue confiada una investigación sobre mujeres pobres y se les dio una pequeña cantidad de dinero para instalar una oficina; luego fue gradualmente motivada por agencias internacionales para involucrarse en asuntos de género y desarrollo. Quizá su verdadero comienzo no fue cuando ellas creen; por ejemplo, cuando se reunían en sus casas para discutir los estatutos, sino cuando una financiera internacional les arregló una cita con una organización feminista mexicana y les propuso constituir un centro de investigación. Una miembra de la organización recuerda:

> Vino gente de México y empezamos....bueno, fue una asesoría que nuestra financiera nos recomendó, en realidad fue más que una asesoría porque lo que se discutió fue lo que la organización era en ese momento, lo que podía llegar a ser, en qué debía concentrarse. Discutimos sobre a qué sectores dirigirnos y con quiénes deberíamos hacer alianzas, a qué agencias vender nuestros proyectos, así que fue más que una asesoría, era una evaluación de la organización que nos permitió crecer...

Este relato de esa parte de la historia de la organización me hizo recordar el pasado reciente, cuando la mayoría de las organizaciones de mujeres no eran más que apéndices de un proyecto de desarrollo. Me daba la impresión que la organización era un producto artificial, el cual mujeres hondureñas habían ayudado a construir con vendas en los ojos, guiadas por agentes externas que las habían previsto como las agentes correctas para realizar el cambio social necesario y el cual se suponía las conduciría a tener una experiencia organizativa totálmente diferente.

Viéndolo bien, eventualmente surgieron organizaciones que intencionalmente evadieron el financiamiento y la asesoría internacional. Para este tipo de organizaciones, contactarse con organismos internacionales equivalía a una pérdida de autonomía y una sumisión a controles fuera de su alcance. Este fue el caso de una organización que recién se había formado cuando empecé el trabajo de campo de esta etnografía. Sus fundadoras eran, en su mayoría, mujeres que habían pasado por lo que yo he llamado el "momento feminista" en organizaciones dominadas por hombres como son los sindicatos; éste es un momento de gran polarización entre hombres y mujeres, en el que las mujeres se encuentran resistiendo tanto el poder masculino, que no les queda más que abandonar la organización y buscar su propio espacio. Las mujeres que encuentran el camino hacia el feminismo después de un momento de éstos, en corto tiempo se radicalizan, aunque antes su mente estuviese poblada por pensamientos antifeministas.

Patricia, la fundadora de la organización hace memoria de este "momento feminista":

> ...los hombres boicoteaban mi trabajo, sabes, pero yo me les enfrentaba conscientemente. Ello me hizo pensar en la necesidad de que las mujeres tengamos nuestro propio espacio de desarrollo político. De ahí surgió la idea de crear esta organización y así comenzamos a hablar con otras mujeres ...éramos amigas y teníamos nuestras ideas desarrolladas sobre lo que el país necesitaba políticamente ...pero no teníamos claro lo que queríamos hacer con la organización, estábamos inquietas, lo único que sabíamos era que queríamos un espacio independiente que nos permitiera desarrollarnos, eso sí lo teníamos claro ...después de un año de trabajar con organizaciones feministas decidimos definirnos como feministas. Bueno, hubo muchos problemas, de las veinte del inicio sólo quedaron cinco...

En opinión de Patricia, las mujeres se fueron porque tenían demasiados prejuicios en contra del feminismo. Agrega:

> Tratamos de convencerlas pero nosotras no teníamos la capacidad para convencer a nadie...

Intuitivamente le abrieron sus brazos al feminismo con la esperanza de que tener una organización propia les brindaría la oportunidad de obtener las destrezas políticas que les vedaban en una organización mixta. De acuerdo a Patricia y sus amigas, organizarse aparte de los hombres les permitiría en el futuro "adherirse a organizaciones mixtas en una forma horizontal." La idea era entonces que una vez que las mujeres se convirtieran en políticas experimentadas, los hombres las aceptarían como sus iguales. Cierta ingenuidad persistía aún en el pensamiento de estas mujeres al momento de crear esta organización. No habían asociado los mecanismos de exclusión con el modelo de la organización, ni con las prácticas sociales muy arraigadas en la vida social en general en Honduras o de los hombres en particular. El discurso de género no se utilizaba todavía para interpretar el mundo. Al parecer continuarían autoculpándose por la falta de destrezas políticas. Por estas razones, el feminismo era visto al comienzo como una estación temporaria para las mujeres. Las ideas de Patricia estaban aún muy enraizadas en su ideario político anterior y en su experiencia de sindicalista. El feminismo era tan sólo una parada en el camino hacia la experticia política, y la política era el ámbito del Estado y la sociedad civil dividida en clases. Mientras tanto, la cuestión de las relaciones de género permanecía irresuelta.

No obstante, ya en este momento Patricia mostró alguna preocupación por el proyecto político de las feministas. La perseguía la idea de que así como el marxismo lo había hecho, el feminismo debía de presentarnos una visión del futuro de la sociedad. Su preocupación creció con el tiempo porque no podía vislumbrar lo que el feminismo ofrecía en este aspecto. Esto la llevó a una búsqueda tortuosa de esquemas nuevos que le pudieran dar una pista de las acciones que debía tomar en su nuevo espacio feminista. Un año más tarde, en un conversatorio, ella consideró esta preocupación como la tarea más urgente

a la cual se enfrentaba el feminismo hondureño. La pregunta que se hacía era la siguiente: ahora que hemos conquistado un espacio, ¿qué tenemos que ofrecerle a la nación hondureña para que pueda gozar de la buena vida?

Es interesante en este punto anotar que todas las organizaciones feministas que he mencionado hasta ahora –organizaciones que actualmente conforman el núcleo central del movimiento feminista– confundían originalmente "las necesidades de las mujeres" con las necesidades de la población en general, pero en particular con las de las mujeres pobres. El discurso marxista había sido transportado en gran parte al espacio feminista y la palabra mujer se había vuelto en el nuevo ingrediente del recetario revolucionario. Asuntos de vivienda, servicios sociales y reformas legales enmarcaban la mayoría de sus actividades. Como dijo Patricia: "Eramos feministas pero no teníamos una idea clara sobre las demandas de las mujeres como mujeres..." De esta manera, sólo podía ser obvio que el movimiento feminista trabaja exclusivamente para las mujeres pobres, pues eran ellas las necesitadas de vivienda, servicios sociales y demás. Un efecto colataeral de esta noble estrategia era que las mujeres de clase media se obviaban como mujeres que también luchaban por ellas mismas y, por ello, evitaban a toda costa cualquier acto de refexión sobre sí mismas. Siguiendo el patrón tradicional masculino, ellas buscaban la objetividad y la neutralidad. En este momento, las feministas de clase media no eran ni siquiera un grupo de interés, sino que un grupo que cabildeaba por los intereses de otras, pero no de los propios. En el esfuerzo por abrir un espacio propio, las mujeres prácticamente escamotearon su propia representación. Ellas mismas marginaron sus problemas. Paradójicamente, esta situación las llevó a asumir, en parte sin saberlo, una posición de poder.

En todo caso, estas nuevas organizaciones de los ochenta y noventa tomaron un rumbo diferente a la de sus antecesoras. Se describían a sí mismas como organizaciones feministas y no simplemente de mujeres y buscaban abrir un espacio social desde donde influenciar a otras mujeres, en especial a mujeres pobres, y a la sociedad en general. En esta fase inicial, convertir ese espacio en una realidad consumió todas sus fuerzas, pues promover el feminismo cuando el concepto aún no tiene un sentido real ni para ellas ni para la sociedad hondureña, no es algo sencillo, si descontamos los sentimientos antifeministas que ya se encontraban en territorio hondureño. Por estas razones, la construcción del significado del feminismo para las mujeres hondureñas y, en general para Honduras, se ha transformado en un campo de lucha alrededor de discursos, luchas cuyo fin aún está por verse.

Ciertamente, estas nuevas organizaciones feministas comenzaron a afianzar una nueva identidad política, en especial a las mujeres que habían abandonado su antigua organización política y que hoy buscaban un *espacio* propio. Le llamaron un espacio para el desarrollo personal, pero era a la vez un espacio en donde ellas podían continuar siendo activas políticamente. Este espacio les satisfacía la necesidad de compartir el poder político que el mundo político de los hombres les negaba abiertamente. En este sentido, el feminismo se presentaba como el espacio perfecto para crecer políticamente, pero hasta este momento las consecuencias de asumir una postura feminista eran ampliamente desconocidas. Lo que significa ser feminista tuvo que ser aprendido *a posteriori*, después de los hechos.

Relaciones de poder entre mujeres

Comentarios preliminares

El proceso de aprendizaje de convertirse en feminista en Honduras y viéndome a mí misma siempre envuelta en relaciones de poder, me ha hecho entender la importancia de analizar las relaciones de poder entre mujeres. Muchas feministas tendemos a vernos como víctimas del poder, especialmente del poder masculino, pero rara vez nos percibimos ejerciendo nosotras mismas el poder sobre otras personas. El feminismo ha hecho mucho por sembrar esta idea en nuestras mentes.[1] Sin embargo, mujeres ejerciendo el poder sobre sobre otras personas, especialmente sobre otras mujeres y niños, es algo muy común. Lo que presentaré a continuación es una descripción analítica de cómo precisamente se construyen relaciones de poder en un ambiente feminista en el particular escenario hondureño. El poder es entendido en esta etnografía muy al estilo foucaultiano. Es decir, se concibe como actos de personas sobre las acciones de otras personas; el poder puesto en acción como una estrategia; el poder inmerso en un sistema de diferencias económicas, y diferencias en tradiciones, creencias, estatus, privilegio, identidad lingüística y cultural, *know-how*, competencia y demás.[2] El poder también es visto como parte de la búsqueda para mantener privilegios o autoridad, o para ejercer una función u oficio; se ve el poder ejercido por el efecto de la palabra, mediante sistemas de control y vigilancia; y por último el poder reproducido a través de su institucionalización en la costumbre, la moda, las disposiciones políticas tradicionales y estructuras organizacionales.[3]

El nexo entre el poder y el uso del discurso feminista en organizaciones feministas será "revelado" poco a poco en esta sección y en las venideras. Al mismo tiempo, a medida que las y los lectores se adentren en estas páginas, se irá viendo más claro cómo la teoría feminista debe de considerar estos aspec-

1. En los Estados Unidos, las mujeres de color han señalado claramente estas deficiencias de la teoría feminista. Ello ha conducido a una gradual incorporación de la interseccionalidad de género, clase y raza en la teorización sobre las relaciones de poder entre mujeres blancas y de color. Ver Bell Hookds. *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism.* Gloria T. Hull et al, eds. *All the Women are Brave: Black Women Studies.* Old Westbury, N.Y.: Feminist Press, 1982. María Lugones, "Have I got a Theory for you?" en *Women's Studies Int. Forum* Vol. 6 No. 6. Great Britain: 1983. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldua, eds. *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of color.* Watertown, Mass.: Persephone, 1981. El feminismo postmodernista, al deconstruir las categorías analíticas de género y de mujer, y al adoptar la noción foucaultiana de la diversidad de las posiciones del sujeto ha abierto la posibilidad de reconocer las relaciones de poder entre mujeres. Ver Lois Mcnay, *Foucault and Feminism* Boston: Northeastern University Press, 1992. Jane Flax, *Thinking Fragments* Berkeley: University of California Press, 1990. No obstante, fragmentos significativos de la teoría feminista aún oscurecen las relaciones de poder entre mujeres. Esto es especialmente obvio en la discusión sobre la ética feminista, en donde aún predominan las teorías de la maternidad y la ética del cariño inspiradas en Carol Gillligan. Una excepción de esta tendencia puede encontrarse en las discusiones sobre la ética lesbiana en el trabajo de María Lugones sobre ética feminista. Ver María Lugones, "On the Logic of Pluralist Feminism" y otras autoras en Claudia Card, ed., *Feminist Ethics,* University Press of Kansas, 1991.
2. Ver Michel Foucault, "Afterword. The Subject and Power" en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.223).
3. Ibid., p. 223.

tos de nuestras vidas, si es que se ha de construir una ética feminista que sirva de guía a la política feminista.

***

Para llegar al Hotel Plaza se tiene que cruzar todo el centro de Tegucigalpa, de un extremo a otro. Este centro, que no ha sido destruido por un terremoto o guerra civil, está trazado por calles estrechas llenas de baches. Algunas calles aún preservan el empedrado colonial, cuando sólo caballos las transitaban. Hoy día estas calles están pobladas de miles de carros que suenan sus bocinas, de inmensos buses repletos de pasajeros, y que paran en cada esquina con un gran chillido de frenos, bloqueando el fluido del tráfico y de peatones que caminan entre los carros desafiándolos con sus cuerpos. Hay que tener mucha paciencia para avanzar milímetro a milímetro por estas calles habitadas por niños mendigos, hombres desempleados con miradas perdidas o libidinosas, gente que camina de prisa hacia sus trabajos y niños uniformados dirigiéndose hacia algún lado u otro. Desde la ventana de mi carro podía ver a una anciana jorobada vestida con varias faldas, la una sobre la otra, que caminaba con un bastón al cual le había adherido una almohadilla de trapos viejos en la punta para aliviar su paso. No sé porqué esta escena me recordaba más a una pintura de una campesina pobre de la Europa medieval que a una anciana en Tegucigalpa, pero allí estaba ella vivita y coleando en 1992 y yo había de verla cada vez que emprendía un viaje hacia el centro. En otros momentos podía apreciar desde la ventanilla una escupida en el suelo, una vendedora ambulante lavando su puesto de venta o la cara de un niño apretada contra el vidrio pidiendo limosna.

Me dirigía a un seminario en un hotel que es una copia fidedigna de un Holiday Inn. Diferentes organizaciones de mujeres y profesionales del derecho se encontrarían para discutir las reformas al Código Penal, que feministas y el Comité del Congreso para Asuntos de la Mujer estaban presentando al Congreso Nacional para ser aprobado en los días siguientes. La

entrada al hotel estaba resguardada por un hombre uniformado de azul que portaba un arma. Pasé frente a él sin mirarlo y me fui directamente a buscar el pizarrón donde se anunciaba el evento. Cuando al fin llegué al seminario, éste había comenzado hacía una hora. Es decir, que me perdí el himno nacional y la acostumbrada ronda de presentaciones que se hace en este tipo de eventos. Había unas 20 mujeres y dos hombres sentados alrededor de unas mesas arregladas para formar un rectángulo. La licenciada Carmen, una mujer en sus cuarenta y pico, abogada y recién convertida al feminismo, estaba parada en el centro del rectángulo, espacio que había sido designado para las conferencistas. Vestía una blusa blanca sobre una falda negro y blanco a cuadros, medias y unos zapatos negros altos de charol. Su pelo era corto y teñido en color rojo cenizo. Había sido peinado en bomba para hacerlo ver abundante y llevaba mucho *spray*. Los anteojos que llevaba puestos le daban un aire intelectual. Al hablar caminaba con paso seguro de un lado a otro. Como una ayuda visual para su presentación, Carmen estaba utilizando un proyector que pasaba unas láminas con páginas escritas, pero que estaban muy borrosas...

Mientras la escuchaba desarrollar su tema, observé que ella tendía a dividir su público entre expertos en derecho (como ella misma) y aquéllos ignorantes en asuntos legales. A menudo dejaba caer frases como: "aunque no sean expertos en derecho su aporte será fantástico" o "sé que nosotros los abogados usamos un lenguaje complicado" y cosas por el estilo. Después de escuchar varios de estos comentarios colaterales, no pude más que sentirme de alguna forma descalificada. Los que estábamos siendo definidos como "ignorantes en asuntos legales" en realidad éramos profesionales en algo, pero ante sus ojos no teníamos ninguna autoridad. Pronto llegué a la conclusión de que lo que ella buscaba era nuestro apoyo incondicional, entusiasta y comprometido, pero no escuchar nuestras opiniones críticas. Pensaba que presenciaba una vez más el simulacro de la democracia tan típico de nuestros tiempos. No obstante, presentía al

mismo tiempo que Carmen estaba llena de dudas sobre la propuesta que nos presentaba a discusión. En un momento nos dijo que pensaba que las feministas habían ido muy lejos en sus intenciones reformistas, por ejemplo, al tipificar como violación los casos de mujeres que se veían obligadas a acostarse con sus jefes para evitar el riesgo de perder su empleo. Muchas mujeres estaban de acuerdo con Carmen; sentían que las mujeres deben ser igualmente responsables por sus actos. De repente, una periodista, de quien supe después había sido violada en el pasado, irrumpió en la discusión diciendo que estaba cansada de tanta teoría, que el enfásis debía ponerse en la práctica: "las leyes deben estar inspiradas en las experiencias de mujeres violadas, los abogados deben bajar de las nubes, deben tomar en serio los sentimientos de las mujeres violadas." Carmen sonrió cortésmente y respondió que la teoría es fundamental para legislar, y que ahora las mujeres tenían la oportunidad de crear leyes desde abajo. Nos dijo:

> ...es importante que las mujeres violadas hablen y no gentes desde sus escritorios que ignoran los verdaderos sentimientos de las mujeres... pero el problema es que las mujeres violadas no pueden aplicar la ley.

Una jueza entre el público pidió la palabra en un gesto muy colegial para tomar partido por Carmen. Felicitó a la licenciada por sus esfuerzos y por refrescar su memoria en teoría del derecho, pues "la práctica la había hecho olvidar;" continuó su intervención expresando sus dudas sobre las reformas al Código Penal. Concretamente, le preocupaba la forma de vestir de las mujeres al momento de la violación ya que éste podía considerarse como un atenuante ante la ley a la hora de proceder contra el "delito" de la violación. Este comentario desató una discusión acalorada entre aquéllas que opinaban que el tipo de vestimenta de la mujer no podía considerarse un factor atenuante y las que pensaban que, siendo Honduras una sociedad machista, las mujeres debían tomar precauciones en sus formas

de vestir para no provocar ataques sexuales contra ellas. A partir de este momento las opiniones empezaron a expresarse agresivamente y muy pronto pudo vislumbrarse la formación de dos equipos –no entre expertos del derecho y no-expertos– como había interpretado la práctica divisiva de Carmen, sino entre feministas y no-feministas. Aracely, quien mientras tanto se había colocado en el centro del rectángulo, trató de apaciguar los ánimos de la gente recordándoles la respetabilidad de la jueza. Pero, la jueza no interpretó sus palabras como un intento de protegerla de los asaltos verbales contra ella. Más bien respondió aclarándole a Aracely y a todas las presentes que ella era la mujer que más había defendido los derechos de la mujer en el país y prosiguió dando una larga lista de las acciones que probaban la superioridad de su posición social. En este punto el seminario ya había degenerado en un campo de batalla generalizado, en donde los ataques personales iban y venían. El seminario sólo pudo ser rescatado cuando alguien tuvo la brillante idea de cambiar el tema.

He seleccionado este evento para dar una idea de cómo se llevan a cabo las luchas de poder entre mujeres de clase media en Honduras, y en las cuales las feministas se ven involucradas. Aunque este ejemplo contiene diversos temas, puntos de vista y especificidades culturales, que pueden ser de igual importancia, quisiera sólo llamar la atención sobre el deseo profundo de ejercer el poder que se expresa en las estrategias verbales y no-verbales que fueron empleadas en este evento en particular.[4] Por ejemplo, los pasos dados para eliminar a la otra como una interlocutora legítima, por no tener conocimientos dentro del

4. Obviamente, que en este escenario hay diferentes experiencias de vida (si una ha sido violada o no), diferentes niveles de conciencia, ideologías y compromisos políticos que podrían elaborarse más. En este instante, estoy más interesada en mostrar la mecánica del poder, es decir, cómo mujeres profesionales de clase media que se sienten iluminadas políticamente por el feminismo se sirven de juegos de poder para obtener sus fines. En otras palabras, el estilo del poder entre mujeres hondureñas de clase media.

campo legal; o la tendencia a personalizar las discusiones cuando se siente que las cosas se escapan de las manos; ocupar una posición físicamente central con respecto al público, como una manera panóptica de controlar cada cuerpo y como una manera de colocar al público en una posición periférica; entrar y salir del espacio central como una forma de señalar que se está al mando de la situación.

He observado estas mismas estrategias dentro las actividades cotidianas de las organizaciones feministas hondureñas. La organización está predestinada a juegos de poder en el mismo proceso de darle un nombre, en el acto de bautizarla como una organización feminista y declararla como un "espacio para el desarrollo personal" o sea en su misma institucionalización, como si fuera un pedazo de propiedad privada o un terreno feudal entre las que disputan por el poder y quienes se resisten. Como podremos apreciar más adelante, en el ejemplo de una organización feminista, estas estrategias de poder llevadas a un extremo pueden poner en peligro la viabilidad de una organización, su cohesión interna, particularmente cuando empieza a depender de las relaciones entre sus miembros.

Bajo estas circunstancias, algunas miembras han sentido el ambiente de la organización feminista como caótico, hostil e incluso destructivo. Las relaciones interpersonales son vividas en forma competitiva, como una guerra abierta para alcanzar posiciones de poder. Es decir, que en muchas ocasiones la descripción de una organización (aunque obviamente la intensidad de los conflictos varía de una organización a otra) feminista contradice lo que una hubiera esperado de las relaciones entre mujeres. La búsqueda de la posición social (el figurar) y la sed de poder –características consideradas masculinas por la teoría feminista– en realidad pareciera que han predominado en las organizaciones feministas, por lo menos en el período de la conquista de espacio.[5]

5. El trabajo de teóricas feministas tan importantes como Nancy Chodorow y Carol Gilligan ha sido responsable, en gran medida, de las imágenes

Cecilia nos cuenta sobre su experiencia en el primer taller de su organización al que asistió :

> ...En esos días habíamos conseguido los fondos para organizar nuestro primer taller llamado "Mujeres y la Legislación." Había empezado a conocer más la organización, no mucho, porque las sesiones eran muy informales y esporádicas, mucho de mucho y nada de nada, de manera que en este taller yo llevé mis propias opiniones sobre asuntos legales como todo el mundo lo hace. Teníamos sólo dos abogadas en la organización, tres estudiantes de derecho y bueno, tres abogadas si contamos a Amanda, pero ella se distanció. No la conozco bien, pero se burlaban mucho de ella, nunca supe por qué. De todas formas, las dos abogadas estaban encargadas del taller y éstas se empezaron a insultar y a pelearse. Yo no entendía el conflicto, no lograba ver las contradicciones, porque en mi forma de ver las cosas no estaban diciendo nada diferente, pero ellas se tenían un pleitecito que a mí me parecía extraño, porque lo llevaban adelante en el taller, en los corredores y hubo un momento que se puso de manifiesto en el mismo plenario, sólo ellas hablaban de las treinta y cinco participantes en el taller...

Este relato contiene las mismas luchas y estrategias de poder que una y otra vez presencié durante mi investigación y de lo que fui testigo en el seminario. Escuché relatos de cómo flamantes feministas se enredaban en discusiones supuestamente de fondo, pero que no eran más que rencillas personales; vi como las no-expertas, en este caso en asuntos legales, eran reducidas al silencio (una estrategia que recuerda la típica

que tenemos de las mujeres siempre construyendo su mundo en términos relacionales, buscando fusionarse o confundirse con el otro, en vez de tratando de dominar al otro. Visto de esta manera, es muy difícil imaginarse a una mujer buscando ejercer el poder. Por ello no sorprende que las situaciones que describimos en este capítulo aparezcan como contradictorias.

estrategia verbal masculina utilizada para convertir a mujeres en escuchas pasivas en asuntos que incluso le pueden ser de importancia personal); como posibles competidoras, eran groseramente marginadas con comentarios personales y ofensivos. La lucha por posiciones de poder se llevaba a extremos tan personales, que a veces hasta se olvidaba el tema de conversación en aras de la disputa.

De alguna manera, las mujeres habían aprendido y transportado al espacio feminista las viejas estrategias interaccionales que hombres profesionales de clase media utilizaban comúnmente para dominar al lego. Sin embargo, sospecho que algunas luchas de poder resultaban directamente de la reciente autodenominación como feministas de algunas mujeres. Pronunciar las palabras "soy una feminista" parecía contener en este contexto una especie de magia, que envuelve a la persona que lo dice, con un aura de poder. La autoproclamación como feminista se vuelve en sí la fuente del poder. En otras palabras, se cree que el poder emana de la declaración pública de que se es feminista; se estima que una vez que el mundo sabe que una es feminista se obtiene un rango mayor al anterior (que era ser sencillamente una mujer). Por eso, si alguien llegaba a dudar sobre la autenticidad de la proclamada identidad feminista la persona podía entrar en una verdadera "crisis de identidad." Y ésta sólo podría ser solventada eliminando a la difamadora como interlocutora válida. Es decir, que la apertura a una nueva experiencia del ser jerarquizaba la realidad entre las mujeres, dado que ser feminista brindaba aires de superioridad ante las no-feministas.

Esto es lo que le sucedió a una alemana que estaba colaborando con una recién fundada organización feminista, cuando comentó que la organización no estaba realmente desarrollando una visión feminista de su trabajo. Cecilia hace memoria:

> Hizo ese comentario delante de gente en quien confiaba...y eso hirió realmente a algunas mujeres. Personalmente, yo no me sentí afectada, porque yo no pretendía ser una ideóloga

> feminista ni siquiera una feminista. Hasta ese momento, sentía que estaba aprendiendo simplemente...no sé, me consideraba una persona en proceso de ser algo, no como un producto acabado, y pienso que muchas sí pensaban que lo eran, y eso generó mucho conflicto...

De manera interesante, lo que este suceso nos revela es que un código de comportamiento se estaba gestando y que éste era dictado desde algún lugar del feminismo. Una mano invisible del feminismo estaba trabajando, desarreglando a las mujeres que se habían involucrado en esta organización. De algún modo, el feminismo como productor de nuevas imágenes de mujeres, descodificaba y recodificaba las relaciones entre mujeres.

Aunque estas imágenes provenían del exterior y no eran producto de un proceso de autorreflexión o de prácticas sociales específicas, éstas eran en este momento revisadas y revestidas de acuerdo a las necesidades que tanto lideresas, como seguidoras de clase media, compartían entre sí. En sus mentes, el feminismo era algo que sin duda, debía de ser. Sin embargo, mientras su significado permaneciera inestable e indefinido, el feminismo se convertía en un terreno de lucha. En el suceso que he descrito líneas arriba, la alemana traía consigo su propia concepción de lo que debe ser una organización feminista y, por lo tanto, juz-gaba a las mujeres hondureñas de acuerdo a sus concepciones. Tal parece que éstas sintieron esto en el aire y se vieron impelidas a entender su comportamiento como una desviación de los patrones internacionales del feminismo ideal. Por ello, a sus ojos la alemana gradualmente les pareció una persona non-grata. Ella simbolizaba la fuerza que sentían ejercía el feminismo, y a la que ellas estaban dispuestas a ceder con el tiempo, pero a su propio paso, de su propio hacer. Hasta entonces, el feminismo debía de permanecer siendo una arena de lucha alrededor del discurso. Se abría la lucha alrededor de la significación feminista. Y con ello la lucha por tener la última palabra.

Ello, por supuesto, implica nuevas estrategias de poder, nuevas ideas y un nuevo vocabulario. En general, una nueva cultura de las mujeres.

Estableciendo el poder

Para establecer el poder, primero es necesario crear un clima de hostilidad que produzca pares antagónicos. Este es un proceso que, de acuerdo a la descripción que nos da Foucault del funcionamiento del poder, incluye prácticas divisivas que con el tiempo pueden constituir a los actores de una interrelación ya sea en personas poderosas o subalternas. Como es de esperarse, la hostilidad entre mujeres de clase media existía aún antes de que se encontrasen en una organización feminista. Hemos podido apreciar anteriormente, que el celo profesional de las mujeres de clase media engendra diferentes tipos de luchas de poder. Pero, ¿cómo crece la hostilidad en un ambiente feminista? ¿Cómo es que las mujeres se antagonizan para establecer el poder dentro de una organización feminista?

Encontramos en las interacciones sociales cotidianas de las mujeres hondureñas una serie de mecanismos y actos que contribuyen a generar relaciones de poder. Estos son transferidos a la organización feminista. Daré una lista tan sólo de los mecanismos sociales más obvios, que en mi experiencia con miembras de organizaciones feministas formaban los bloques de construcción del poder: la competencia o la rivalidad, el deseo de reconocimiento social, el miedo a la confrontación directa, la desconfianza, problemas en crear una identidad colectiva, miedo a la sinceridad y el miedo a la intimidad. Esta en verdad es una lista curiosa, pues no nos presenta posesiones "reales" o grandes instrumentos de poder, sino que simplemente son una serie de actitudes que algunas mujeres pueden experimentar como desarticulantes y conducentes a la subalternidad o a la falta de poder, pero que otras mujeres a su vez, las pueden asumir como actitudes vigorizadoras que les brindan poder. Como sea, estas actitudes que construyen las relaciones cotidianas entre feministas son muy reveladoras del funcionamiento interno del poder. Fundamentalmente son un modo de construcción del poder mediante el discurso, que determina quién y qué es el poder y la subalternidad; son estrategias verbales y no-verbales que disminuyen e intimidan mediante la puesta en marcha de discursos y acciones grandilocuentes.

Daré un ejemplo: en una organización feminista que estaba despedazada por intensas luchas de poder, las lecturas colectivas sobre temas feministas eran sistemáticamente saboteadas por un pequeño grupo. La idea de formar un grupo de reflexión o un grupo de lecturas sobre teoría feminista había surgido de la necesidad de formar una identidad colectiva dentro de la organización, pues ésta amenazaba con disolverse. Sin embargo, algunas mujeres sentían que no tenían necesidad de un "entrenamiento" feminista ya que su misma autodenominación como feministas lo hacía prescindible y les otorgaba *de facto* la magia, que según parece, para ellas conlleva el conocimiento feminista. Al parecer, las mujeres que integraban este pequeño grupo estaban convencidas de que el feminismo era un sistema de pensamiento y una forma de ser en el mundo que infundía la energía que mueve el poder. Pero al mismo tiempo estaban conscientes de su corta exposición a la teoría feminista (cosa que vemos claro en sus frecuentes frases: no sabía nada de feminismo, soy una feminista en proceso, de teoría feminista no sabemos nada), de su contacto esporádico y fragmentario y de la incertidumbre del significado del feminismo; presentían que participar en un colectivo feminista de lecturas sobre teoría pondría al descubierto su ignorancia sobre el conocimiento feminista (un conocimiento sobre las mujeres, o un conocimento sobre ellas mismas que ellas desconocían) ante las demás miembras de su organización. Demostrar ignorancia de conocimientos feministas daría una señal de debilidad, implicaría una pérdida del poder que debía pertenecerles, según ellas ante aquéllas que "no sabían nada" sobre feminismo. Su negativa de discutir textos feministas colectivamente en la organización, pretendiendo ya "saber" o considerarlo un esfuerzo inútil, da la

impresión de que se creía que una feminista es una sabia, una mujer con conocimiento (de causa). Esta caracterización de la feminista encajaba perfectamente con el celo profesional que manifestaban en sus presentaciones en sociedad, una autoafirmación muy anhelada por ellas. Ser vista y reconocida por las compañeras (que intentaban controlar) de la organización como expertas feministas no sólo significaba atributos adicionales a su estatus profesional (y al orgullo profesional que sentían) sino que su establecimento como lideresas, y a la inversa, la institución de aquéllas que no se construyen como lideresas en seguidoras, ergo subalternas.

Una miembra de esta organización me hizo los siguientes comentarios con respecto al sabotaje de los grupos de lectura:

> ...algunas pretendían tener una larga trayectoria organizatoria, por eso discutir esos temas colectivamente era visto como un retroceso, discutir en términos igualitarios era cuestionarse a sí mismas como feministas...

Casualmente, aquéllas que se autodenominaban feministas no sólo eran quienes buscaban un rol de liderazgo dentro de la organización, sino también las que contaban con experiencias organizativas en la izquierda hondureña; o eran profesionales o estudiantes que guardaban un alto concepto de sí mismas, ya sea porque se consideraban expertas en alguna materia o se creían probadas lideresas. La consecuencia lógica de este proceso mental era, por supuesto, que el ejercicio del poder es una prerrogativa para ese tipo de personas, y como tal, algo necesario para construir el feminismo. Ello se me hizo más claro en otras circunstancias verbales.

En una ocasión, mientras conversaba con otra miembra de esta organización sobre la resistencia contra los grupos de lectura feminista, me sorprendió por completo el tono que utilizó para hablar del mismo suceso. En su opinión, las mujeres no habían asistido a los grupos de lectura porque les faltaba el tiem-

po. Ellas estaban ya sea muy ocupadas en otras actividades de la organización (aunque se me dijo que el grupo había decidido concentrarse en actividades internas que generaran discusiones internas y consensos) o tenían dificultades de encontrar tiempo para responder a asuntos de la organización y de sus familias. Desconcertada por su explicación del suceso, quise seguir ahondando en el tema preguntándole si no había otras razones. Sus respuestas arrojaron luz sobre algunos aspectos del proceso de establecimiento del poder que yo hasta ese momento no había considerado. Esta miembra en particular pensaba que las mujeres no estaban dispuestas a discutir sobre el feminismo porque no había quién dirigiera la discusión:

> Las mujeres siempre necesitan a alguien que las guíe, alguien quien las coordine. En la organización no había nadie por encima de otra, por eso todo se volvió muy democrático, nadie tomaba decisiones.

En realidad, lo que ella me estaba diciendo es que el establecimiento del poder es imprescindible para facilitar el contacto entre las miembras de una organización feminista. En sus palabras me parecía escuchar: si las mujeres tuviéramos a alguien que nos obligara a actuar, que nos dijera qué hacer y nos castigara cuando nos portamos mal, entonces entraríamos en contacto con nosotras mismas, con nuestros cuerpos, nuestras interioridades. Henos aquí, pensé, ante una idea legalista y religiosa del poder; se aspira a un poder que nos manda y prohibe y nos permite que lo bueno en nosotras aflore. Sin la represión, reina el caos y la confusión en vez de la buena voluntad del soberano, el todopoderoso ...un tono cultural, que refleja nuestra educación en el autoritarismo, muy masculino por cierto, y el cual he escuchado frecuentemente en diferentes entornos de la vida cotidiana y que ahora veía reinscrito en el ambiente feminista.

Esta necesidad sentida por el poder es algo expresado constantemente dentro del discurso feminista hondureño. Sirve co-

mo vehículo para establecer relaciones de poder al interior de las organizaciones. Por ejemplo, en la organización a la que me he estado refiriendo, había miembras que hubieran deseado participar en un grupo de reflexión o de lectura, pero la falta de una coordinadora era visto como un factor corrosivo de la organización; sin una figura de liderazgo, de comando, se creía que la organización se hundiría en el caos y el desorden.

Dentro de este contexto, no era la necesidad de cuestionar las raíces del poder o de instituir una nueva economía del poder que estimulara el potencial de las mujeres lo que preocupaba, (pese a que el lema del primer encuentro feminista rezaba: "hacia una nueva mujer, un nuevo poder") al contrario, el problema consistía en cómo erigirse en una mujer de poder; cómo establecer el poder. En algún sentido, ser feminista significaba ser una mujer que tiene la capacidad de ejercer el poder sobre otras mujeres. Por eso establecer el título de feminista como atributo personal se tornaba esencial para establecer el poder dentro de una organización y, cualquier cosa que fuera en contra de esta imagen, socavaba las probabilidades de constituirse en lideresas.

El deseo por el poder que pude observar en esta organización, pero también en otras organizaciones, aunque en diferentes grados, condujo a una competencia ardua entre las mujeres. Las mujeres competían sobre quién se aproximaba más al modelo feminista –modelo que requería tener cualidades de lideresa y ser una mujer liberada de valores tradicionales–, sobre quién sabía más de feminismo, por ejemplo, y quién dominaba las teorías feministas. La competencia también incluye asuntos de apariencia física; cómo se conduce el matrimonio, la vida amorosa, cómo se expresa la maternidad y cómo se educan los hijos. Por otro lado, el hecho de que la mayoría de las organizaciones se fueron especializando alrededor de un asunto en particular, hacía que las profesionalizadas en esa área obtuvieran un grado superior. Por ejemplo, las abogadas y las cientistas sociales eran las competidoras más fuertes en las organizaciones. En general, se creía que altos niveles de profe-

sionalización eran necesarios para resolver los problemas que se desean superar. Ello por supuesto, dejaba a las mujeres legas fuera de la competencia. Esta atmósfera altamente competitiva, obligó a las miembras de las organizaciones a enmascararse: se usaba la máscara de la profesional, de la lideresa, la organizadora, la seguidora, la subalterna y así sucesivamente. La interacción social se tornó en un teatro. Por eso se trataba desesperadamente de no ser descubierta y revelar el "yo desnudo". En otras palabras, la interacción social se llevaba a cabo entre actrices, mientras la persona "real" permanecía oculta; la comunicación era mediatizada, sin canales directos. Una feminista hondureña, miembra de esta conflictiva organización, describía este fenómeno, comentando un evento, así:

> La gente decía lo que quería, nadie escuchaba a la otra...las cosas de que se acusaban no hacían ninguna diferencia, sólo pequeños detalles que yo consideraba irrelevantes, pero el punto era probar tus conocimientos, tus destrezas...decir yo puedo.

La ansiedad de demostrar que una es sabia, una mujer que ha superado "la condición de mujer" como una subalterna esencial llegó a momentos delirantes. Había un murmullo permanente, no sólo en esta organización sino que en todos los rincones feministas, sobre la necesidad de aumentar la autoestima, darle a la mujer su valor real y se escuchaba frecuentemente la frase, "necesitamos un espacio para el desarrollo personal donde las mujeres se pueden desarrollar como mujeres". En realidad, estas expresiones recurrentes revelan la textura de las interacciones sociales cotidianas dentro de la organización feminista y dentro de la sociedad hondureña en general. Son interacciones que hacen que las mujeres se sientan siempre inferiores a los hombres. De alguna manera, sentía en estas mujeres que se querían ver como feministas, un gran resentimiento; de algún modo, en algún lado estaban heridas profundamente; se sentían abandonadas, maltratadas, relegadas,

subordinadas. Pareciera entonces que la única forma de aliviar el dolor de la subordinación era causando dolor en otras mujeres, vistas como las de abajo, que deben estar un escalón más abajo que una, para sentirse con algún valor, para sentir que una existe.

De manera interesante, el establecimiento del poder no se daba mediante un proceso de negociación, por votación o por simple imposición.[6] El poder era obtenido a través de una dinámica confusa de construcción de alianzas que tenían como base la práctica del chisme. Las miembras de una organización le llamaban a este proceso de formación de alianzas las "misas negras", que significa crear una intimidad artificial con alguien (a través del chisme) para, secretamente, planificar y desacreditar a una persona a quien se quiere derrocar del poder o para promover a otra. Es decir, que había una cierta dinámica en las organizaciones, que involucraba hacerse amigas o fingir amistad, formar alianzas en la intimidad, volverse confidentes compartiendo momentos de la vida privada en una atmósfera de privacidad. Luego, cuando la alianza se volvía obsoleta porque habían cambiado las condiciones, la estrategia se renovaba, se hablaba detrás de la otra, con miembras fuera de la alianza. Ello causaba que la alianza se rompiera y que se formara una nueva, esta vez con quien se había compartido el chisme. Aunque a veces no era necesario que la alianza se rompiera, si se podía evitar que la víctima conociera el origen del chisme.

Esta forma de manejar las relaciones de poder era ineludible aun para aquellas personas que se resistían a ellas o que eran abiertamente críticas a estas prácticas. Una feminista hondureña, que caracterizaba estas situaciones como de violencia doméstica (haciendo una lamentable asociación con la violencia masculina en el hogar), me confesó lo siguiente:

6. Aunque aquí sólo me estoy refiriendo a una organización en particular, procesos similares en el establecimiento del poder se observaron en casi todas las organizaciones feministas.

> Somos enemigas, pasamos criticándonos, sólo vemos los defectos de las demás sin ver los propios, todas chismeamos, todas tratamos de minimizar a la otra, yo también he participado en misas negras...

Este pasaje nos enfatiza otra estrategia en el proceso de formación de alianzas, que puede igualmente ser interpretado como conducente al establecimiento del poder, como es la destrucción de la autoimagen de la otra. Muchas mujeres que entrevisté se quejaban de la violencia que ejercía una en contra de la otra, al evaluar los trabajos con que cada una contribuía a la organización. Pese a la autoconciencia de la destructividad de esta práctica, con el tiempo me di cuenta de que era una práctica común... –y eso que contradecía el lema principal de volver las organizaciones en espacios de autodesarrollo–. Esta dinámica destructiva ayudaba a algunas mujeres a alcanzar posiciones de poder. Se me viene a la mente un suceso que me relataron en relación a la realización de un vídeo. Una miembra, que había estudiado cine en el extranjero había propuesto hacer un vídeo. Todas estuvieron de acuerdo, pero ninguna ayudó a hacerlo, porque nadie asistía regularmente a las sesiones o cumplía con sus obligaciones, o sencillamente porque "nadie era forzada a hacer algo". Abandonada en su empresa, esta miembra hizo sus propios contactos financieros sin consultar a las demás. Cuando la agencia financiera llamó para solicitar información sobre el plan del vídeo, la coordinadora de turno fue tomada completamente por sorpresa. No obstante, fingió conocer las negociaciones que la videísta había hecho por su cuenta. Para entonces, desafortunadamente el vídeo estaba por concluirse y los costos, según se decía, habían ascendido a más de mil dólares. Esto causó una gran conmoción entre las miembras que habían pensado que el vídeo no acarrearía ningún costo. Aún antes de sentarse a verlo, una "química de destrucción" se hizo sentir en el salón y el vídeo fue verbalmente destrozado por las presentes. La videísta se retiró para siem-

pre de la organización y se llevó consigo un sentimiento de abandono por parte de sus compañeras.

En este suceso, todas parecían ser responsables de un acto reprochable: la videísta por actuar sin consultar a sus compañeras; las otras, culpables de un comportamiento pasivo y todas por actitudes deshonestas hacia ellas mismas. Lo que se manifestaba aquí, sin embargo, aparte del caos imperante en la organización y una baja ética laboral, era una lucha por el poder conducida en silencio por todas las miembras, que se expresa en el desenlace explosivo de la partida dramática de la videísta. Aunque se contaba ya con una coordinadora, los reglamentos eran inoperantes y no existía una mística colectiva que pudiera llamar la atención sobre actos que quebrantan los códigos mínimos de convivencia pacífica. Se había nombrado una coordinadora, pero ésta tenía grandes dificultades para manejar a un puñado de miembras sedientas del poder, y ella no tenía verdaderas herramientas para garantizar un código específico de comportamiento. Ello querría decir, que en la búsqueda por alcanzar posiciones de poder y en el proceso de construcción de alianzas, las miembras podían recurrir a todo tipo de artimañas o prácticas destructivas como las antes descritas, en las cuales una persona no es confrontada directamente, sino en forma indirecta destruyéndole su trabajo. Con el tiempo, la destrucción verbal del trabajo de la otra se convirtió en una forma legitíma para "serrucharle el piso" a las rivales y para avanzar en la jerarquía del poder de la organización. Una miembra que hacía un análisis de la dinámica del poder en esta organización, que dicho sea de paso estaba al borde de desaparecer por estas prácticas destructivas recordaba:

> ...Se empezaron a desarrollar problemas serios entre nosotras, competencia, chisme. Creo que los mensajes de doble o incluso de triple sentido y nuestra incapacidad de enfrentarnos al conflicto, nuestras diferencias y todo eso...creo que nos afectó muchísimo. Cualquiera que hiciera un trabajo en el cual no habíamos participado y que representara una posición

> distinta a la nuestra, le caíamos todas. Había mucha autodestrucción, destrucción de la otra colega. Empezamos a destruirnos mutuamente, por eso muchas mujeres se han retirado...

Hasta cierto punto era una lucha por el poder llevada adelante subrepticiamente; no había mecanismos institucionales para ventilar conflictos, porque las miembras evitaron dichos mecanismos al no establecer códigos de comportamientos explícitos que pudiesen prevenir esas situaciones, dejando que el ejercicio del poder mismo solucionara los conflictos. En algunas ocasiones, como en esta organización, el potencial destructivo de estas relaciones de poder ponían en peligro la viabilidad de la organización.

Pese a este aspecto destructivo de las relaciones entre feministas, creo que al mismo tiempo la tendencia de formar alianzas nos muestra un deseo de sentir cercanía hacia otras mujeres, aunque permanentemente se rompieran para formar nuevas. La continua formación de pequeños grupos de alianza que compiten entre sí revelan también una falta de identidad colectiva. Pero al mismo tiempo, el deseo enorme de pertenecer, de ser acogida por una organización y si ello no fuese posible, por un grupo pequeño, es observable incluso entre las más sedientas de poder. Este comportamiento un tanto desconcertante podría atribuírsele al miedo a la soledad o, incluso, a la autonomía que algunas mujeres sienten cuando ven a otras actuar en forma independiente (cuando perciben una identidad más firme) o incluso cuando se ven a sí mismas dando los primeros pasos hacia el deseado autodesarrollo, la autonomía.

Paradójicamente, estos sentimientos ambivalentes están mezclados con el deseo de ejercer poder sobre otras mujeres. Las mujeres se embaucan en destructivas prácticas en vez de alabarse mutuamente, como pudimos observar en el caso del vídeo. El propósito es hacer sentir a la otra como incompetente y torpe. Se intenta subordinar y coartar futuros intentos del trabajo independiente. En otras palabras, es una manera de casti-

gar los actos independientes en vez de promoverlos, porque de lo contrario, el recién adquirido poder en el espacio feminista podría deslizarse de las manos. Irónicamente, esta furia o angustia femenina, expresada en el deseo de ejercer el poder sobre otras mujeres, tiene su raíz en los sentimientos de incompetencia que les han infundido los hombres en sus experiencias organizacionales anteriores al feminismo, así como en casi todas las instancias de la vida cotidiana en Honduras; el deseo de crecer y de aprender se torna en una violencia hacia dentro de la organización.

En este contexto, crecer significa ser más alta que las demás, más grande, más sabia, más visible, más poderosa. Por ello es necesario no alabar el trabajo de la otra, sino destruirlo. Paradójicamente, ello significa que se hace imposible realizar un producto colectivo, pues el trabajo jamás es visto como producto de la inspiración colectiva. Al contrario, dado que la colectividad debe entenderse compuesta de relaciones horizontales, de un poder diluido, una identidad y valores compartidos, un reconocimiento y respeto mutuo, todo esto debe ser sacrificado por los placeres del poder y arriesgando el tan deseado autodesarrollo.

Pese a la constante división de los grupos, siempre escuché a las mujeres de ésta y de las demás organizaciones feministas expresar la necesidad de un lenguaje común que atravesara las barreras de clase, raza y orientación sexual. Sin embargo, era precisamente en la base de la comunicación que todos los intentos de construir una colectividad fracasaban. Mecanismos que evitaban la cercanía o que buscaban el poder se encontraban por doquier. Recuerdo cuando una mujer, que era miembra de la organización que estaba a punto de disolverse, me pidió ayudarle a reorganizarla, haciendo una evaluación de ella. Pensaba que realizando una evaluación que evitara un careo entre las miembras podía rescatar la organización. Según ella, yo debía hablar con cada una individualmente y tratar de mediar entre ellas en forma separada. Cualquier contacto que significara cercanía era evadido, pero al mismo tiempo deseado. De no ser porque la organización misma había decidido

formalmente clausurar sus actividades y que esta miembra estaba por su cuenta reorganizándola, yo hubiera interpretado los deseos de una evaluación como un capricho personal. No obstante, sus sentimientos ambivalentes sobre la cercanía posible entre las miembras que estaban abandonando la organización me hacía sospechar que quizá ella no las quería tener tan cerca, pues ello podía hacer peligrar o cuestionar cualquier nueva investidura de poder. De cierta manera, pensé que ella quería realizar una evaluación para demostrar voluntad política al resto de las miembras, mientras ella misma permanecía a una distancia segura y así podría consolidar su poder.

En este caso, una evaluación "seria" en la forma de conversaciones privadas eran vistas como una forma de solucionar problemas y de asegurarse el poder. De una manera muy peculiar, las mujeres buscaban la intimidad para establecer el poder. Algunas veces también la buscaban para convertir en la práctica lo que se suponía debía ser una feminista. Por ejemplo, en el caso del sabotaje del grupo de lectura, la miembra que había insistido más en conservar el grupo era vista de menos por las demás porque tenía demasiados problemas personales (era una madre soltera). Parecía que buscaba un espacio para hablar libremente sobre sus problemas, que pensaba encontrar un consejo amistoso o quizá hacer de su situación personal un asunto que las involucraba a todas como feministas; pero esto era imposible porque muchas temían que el grupo podía volverse en un círculo muy íntimo, en donde no habría oportunidad para la construcción de alianzas ni para formar las habituales facciones.

No sería del todo errado afirmar que todas aquellas que buscaban la intimidad se prestaban a volverse subordinadas, porque las buscadoras del poder utilizaban la intimidad para hacer misas negras, y para buscar intimidad para ellas mismas. Lo que sí parece ser claro es que todas las mujeres que se resistían a construir una colectividad temían perder terreno. La estrategia de silenciar a la otra, de evadir una situación en donde se puede practicar la crítica constructiva mutua y la acción

colectiva, son las mismas estrategias que los hombres utilizan para oprimir a las mujeres y a otros subalternos. Como me decía Aracely: "Las mujeres somos el producto más fino del patriarcado." En todo caso, la tendencia a privatizar el espacio público estaba presente en ambas fuerzas: en las feministas que buscaban la intimidad para gozar de la intimidad y en las feministas que la utilizaban para ejercer el poder.

Por otro lado, el chisme crea una intimidad y produce alianzas entre las miembras, pero también crea desconfianza. Por ejemplo, entre las feministas de distintas organizaciones existía el temor de que la "información interna" se filtrara entre ellas. El síndrome del chisme, la construcción de alianzas y el temor a la fuga de "información interna" generó sentimientos paranoicos entre las organizaciones feministas incluidas en esta etnografía. Las miembras estaban siempre tratando de leer entre líneas de lo que se decía, buscando atrapar a alguien diciendo algo malo en el lugar incorrecto.

Hablar, por ejemplo, de los asuntos internos de una organización con una miembra de otra organización era considerado una "confusión de espacios," una especie de traición, de ruptura de la confianza. Chismear era importante, porque tener acceso a información de otras organizaciones era percibido como una amenza y ofrecía poder, dado que la información era "manejada" para controlar las decisiones al interior de cada organización. Esta era la razón por la cual las miembras cuidaban siempre sus palabras delante de miembras de otra organización. Desafortunadamente, ello produjo un temor a la sinceridad. Las miembras se abstenían de pronunciar sus opiniones, incluso en asuntos que pensaban eran vitales para el avance de su organización o del feminismo, porque no podían ser sinceras. De manera que si bien la intimidad para construir alianzas se volvió necesaria para empezar un proceso de pensamiento, lo que pudo ser una crítica útil y constructiva terminaba tomando la forma de un chisme. Es de lamentar que estos mecanismos hicieran que las mujeres reprimieran sus pensamientos y sus

sentimientos, llevándolas a mistificar aún más el significado que el feminismo habría de tener en sus vidas. Para una etnógrafa novata como yo, moverse en un ambiente de desconfianza como éste, era igual que caminar en un campo minado, cuidando siempre dónde y a quién le digo algo.

Ser una persona de confianza es algo muy preciado en un ambiente de desconfianza. La gente siempre busca en quien confiar y quizá lo peor que le puede acaecer a una persona es perder la confianza de las personas que la rodean. A pesar de ello, en la búsqueda del poder no se puede decir que las personas que más merecían la confianza de las demás eran las que podían establecerse fácilmente en el poder. En algunas ocasiones, el poder era más bien tomado por mujeres que eran muy diestras en formar alianzas y que eran al mismo tiempo repudiadas por aquéllas que sentían que su confianza había sido quebrantada. Pero las miembras no se confrontan entre sí cuando sospechan que ha habido traición; al contrario, el proceso de formación de alianzas detrás de los telones continúa en el momento en que el chisme retorna una vez más a la lucha discursiva.

Como hemos podido ver, el ejercio del poder entre mujeres no es algo que podamos sencillamente negar o ignorar. Curiosamente, en el contexto hondureño encontramos que es la puesta en discurso del feminismo lo que ha exacerbado la producción del poder. El espacio feminista, la organización, se torna en este sentido en un lugar íntimo en donde las mujeres tienen su propio espacio para ejercer el poder sobre otras mujeres. Una conclusión desconcertante, pues una parte importante de la teoría feminista (ver la teoría de la maternidad de Nancy Chodorow o la "ética feminista" de Carol Gilligan) nos dice que las mujeres buscamos siempre las relaciones horizontales y no competimos por alcanzar el poder. No obstante, esta "parte no tan gloriosa de nosostras mismas" como Elizabeth Spelman ha llamado a las relaciones de poder entre feministas y entre las mujeres en general, debe no sólo ser más explorada,

sino que debe volverse en la preocupación central de las investigaciones sobre la ética feminista.[7]

Por tanto, la romantización de la maternidad y el énfasis exagerado en el rol que las emociones juegan en las vidas de las mujeres, presente en la teoría de la "ética del cuidado" ha pasado por alto la presencia del poder en las relaciones sociales de las mujeres. Sin duda alguna, la teoría y metodología feminista ha evitado hablar sobre la ausencia de interés o cuidado, hostilidad, odio y desprecio entre mujeres.[8] Al concentrarnos en los efectos del poder masculino hemos oscurecido las relaciones de poder entre mujeres y nos hemos representado tan sólo como víctimas del patriarcado. Estoy convencida de que si la política feminista ha de subvertir el orden masculino, ha de tener que construir una ética feminista, que considere cómo las mujeres se tratan a sí mismas y entre ellas.

7. Ver Elizabaeth Spelman, "The Virtue of Feeling and Feeling of Virtue" in *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, 1991. p. 214.
8. Ver Elizabeth Spelman, Ibid., p. 215.

Construyendo el terreno feminista

Siempre ha sido una tarea difícil, e incluso superflua, tratar de fijar una fecha específica al nacimiento de un movimiento social. Primero, porque al marcarlo en el tiempo lo único que hacemos es tratar de encontrarle un sentido o de imponerle un orden a la experiencia de acuerdo a criterios que hemos seleccionado de antemano. Los hechos no hablan por sí mismos, sino que siempre son construidos, especialmente en el contexto de la literatura etnográfica. Segundo, porque como ha dicho Linda Hutcheon, "la realidad es una construcción," y por esta razón nuestros relatos de la realidad pueden ser intentos imperialistas de dominar lo que no puede ser dominado.[1] Por ejemplo, algunos sucesos serán contados como hechos históricos, mientras que otros no lo serán, aunque éstos realmente ocurrieron y pueden ser igualmente importantes.

Esta es la manera en que una visión histórica es impuesta comúnmente entre nosotras y nosotros, como bien lo sabemos quienes hemos sido víctimas de los hacedores de la historia (tengo en mente a las mujeres y los pueblos colonizados). No obstante, cuando transferimos esta condición del hacer o el

1. Ver Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, pp. 47-61, donde ella elabora la idea de la realidad y la historia como hechos construidos.

escribir de la historia a la vida cotidiana o a la vida de un movimiento social, esto nos parece inevitable, pues para construir o darle sentido a nuestra autocomprensión siempre estamos clasificando cosas, interpretando, re-interpretando e incluso sobre-interpretando los sucesos que nos parecen importantes.

Creo profundamente que esta especie de dilema moral o crisis de presentación aqueja no sólo a la etnógrafa, historiadora o cientista social en el Occidente o si se quiere en general, pero, siendo lo que es, se presenta como una fuente de desasosiego para cualquier persona o grupo que trata de encontrar un lugar en la historia. Después de todo, es solamente humano desear desesperadamente encontrarle un sentido a la vida. En el proceso de otorgarle un sentido al feminismo en Honduras, por ejemplo, muchas mujeres se encontraron al inicio con que no poseían un significado de feminismo; el feminismo era una idea importada y, por consiguiente, había que buscarle un significado local para que hiciera sentido. Mujeres de clase media se habían visto hasta cierto punto empujadas repentinamente a promulgar el feminismo en Honduras, dado el compromiso asumido en el V Encuentro Feminista Latinoamericano realizado en El Salvador. Para muchas mujeres involucradas en la experiencia de organizar y asistir primero a un encuentro nacional y luego a uno centroamericano en Nicaragua, estos eventos fueron considerados como los actos fundacionales del feminismo hondureño. Fue en ese momento que el feminismo empezó a cobrar sentido para ellas. Mujeres urbano-marginales expresaban en la evaluación de su participación en el congreso nacional, lo siguiente:

> Fuimos a intercambiar nuestras experiencias, a conocer a otras y ser conocidas. Trabajando en los grupos nos sentimos iguales, aunque no vivíamos las mismas experiencias. El feminismo es auténtico, puede ser vivido por una mujer pobre, así como por una mujer profesional. Pero, aún queda mucho camino por recorrer, porque nos dimos cuenta que

> éramos un poder sin vida y depende de nosotras mismas darle la vida.

Otro grupo que reunía a mujeres campesinas, profesionales y urbano-marginales opinaron que los "principios feministas" habían:

> ...fortalecido sus almas y sus organizaciones, individual y colectivamente. Ha significado el comienzo de una contradicción interna dentro de nuestra organización, que se centra en el significado del feminismo, es el producto de las diferentes connotaciones que tiene el término en nuestras sociedades.

En estas opiniones, acerca del inicio de un proceso de otorgar significados, se vislumbran varios temas: primero que todo, vemos que el feminismo comenzaba a ser una cosa que no sólo concernía a mujeres de clase media, sino que a mujeres de distintas extracciones sociales, especialmente mujeres pobres. Todas se sentían obligadas a construir un significado para el feminismo que tuviera algún sentido en sus vidas. En esta fase, el feminismo había obviamente comenzado a constituirse en una nuevo campo de experiencia de vida para aquéllas que habían tomado contacto con la palabra y, a partir de aquí, la palabra adquiría un nuevo sentido. Este nuevo campo de significación era un terreno en disputa, una arena de lucha por el discurso. El terreno feminista (entendido como el espacio en donde feministas definen sus significados y sus acciones) estaba poniendo en juego a mujeres individuales o a grupos enteros, de manera que difería en mucho de las perspectivas acostumbradas por ellas. En forma interesante, como lo establecen los sucesos que se fueron desencadenando, lo que estaba movilizando el nuevo modo de relacionarse entre mujeres eran, por lo menos en parte, las prácticas de poder de muchas de las futuras portadoras de la bandera feminista, a la par del antifeminismo existente entre mujeres de clase media y alta. Estas eran prácticas de poder del tipo que Foucault nos describe; es

decir, el poder no como una fuerza coercitiva, como la que ejerce un violador sobre su víctima, pero un poder que incita, induce o seduce a nuevas acciones sobre las acciones de otras mujeres, mujeres que, con el tiempo, se ven a sí mismas gobernadas por definiciones de ellas mismas que quizá no hubieran sido aceptadas voluntariamente, si hubiesen tenido la posibilidad de escoger en forma consciente.[2]

En la fase preparatoria del Primer Encuentro Feminista de Honduras se llevó a cabo una lucha feroz entre las diferentes facciones: feministas y organizaciones de mujeres (organizaciones campesinas, grupos de mujeres de barrios urbano-marginales, grupos por la paz etc.), mujeres ligadas a la organización internacional que habría de financiar el evento y diputadas, así como mujeres viculadas a la política oficialista. Un punto de discordia era si el evento debía llamársele feminista o no. Una de las organizadoras más comprometidas con el evento, una intelectual de clase media que trabajaba para la agencia financiera que había prometido el financiamiento, comentaba amargamente:

> Yo me hice escuchar claramente cuando decidieron llamarlo un encuentro feminista ...temía que las mujeres se asustaran, porque había escuchado que las campesinas y las mujeres de minorías étnicas estaban en contra de esa definición ...yo pertenecía al grupo de apoyo de las campesinas, habían votado por mí para que las represente ...siento una gran admiración y una gran responsabilidad hacia las mujeres campesinas, son la mayoría de la población, pero ellas (las feministas) nos llamaron cobardes y que nos ocultábamos...

2. Para un análisis más extensivo de esta idea del poder, ver Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad I* (México: Siglo XXI Ed., 1977) Parte 4, Capítulo 2. También ver M. Foucault, "Afterword" en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Este no era el único desacuerdo que tenían entre sí en este momento, aunque ya nos señalaba el problema de representación que tenía la sección más "débil" de las mujeres que habrían de unirse al "movimiento feminista". Quizá el punto más discordante era que algunas feministas sentían que su terreno estaba siendo "invadido" por representantes de organismos internacionales y por mujeres de los partidos políticos establecidos quienes, según ellas, estaban aprovechándose de la bandera de lucha del feminismo. Las feministas de clase media rechazaban decididamente los intentos de las organizaciones internacionales y de las mujeres del Congreso Nacional (la mayoría mujeres de clase alta) por controlar el evento. La competencia entre mujeres de clase media y alta por asumir el liderazgo sobre las "mujeres populares" se intensificó tanto, que las negociaciones con la agencia financiera fueron temporalmente suspendidas. Las mujeres que habían estado más involucradas en la organización logística y, en general, en todo el evento, fueron "desenmascaradas" como representantes ilegítimas del feminismo y el evento parecía ahogarse en su propia confusión a apenas pocos días antes de su inauguración. En forma milagrosa, el encuentro pudo celebrarse entre el 6 y 7 de marzo de 1992, con la asistencia de un número respetable: 150 mujeres de todas las edades, clases sociales y orígenes étnicos que representaban a diferentes organizaciones femeninas.

Sin embargo, la lucha por la definición del feminismo continuó en las formas de comunicación que prevalecieron en los pequeños grupos de discusión y en los plenarios que allí se realizaron. En realidad, todos los temas de discusión que se escogieron giraban alrededor de lo que significaba para cada mujer el concepto de género y feminismo y para crear, según lo que se expresó repetidamente, un lenguaje común. Estos temas debían ser discutidos primero de acuerdo al sector social al que se pertenece, si se era campesina o profesional, y luego en grupos mixtos.

Las discusiones en torno al feminismo como un tema que había que controlar creó mucha ansiedad entre algunas muje-

res. Recuerdo que yo misma me sentí muy ansiosa cuando una amiga me pidió que le ayudara a moderar un grupo mixto, porque ella no conocía el "verdadero" significado de los términos que se discutirían. Yo no encontraba una definición del feminismo allí, sentada en un grupo que incluía a campesinas, mujeres urbano-marginales y "profesionales" que, de alguna manera, le diera sentido a todas ellas.

De muchas formas, he llegado a ver lo que sucedió en esos dos días como la revelación de las dudas y urgencias que invadían las mentes de estas mujeres, que luchaban por encontrar un "sentido común" al feminismo, así como a mentes de mujeres que como yo, pensaban que ya habían encontrado uno.

Por ejemplo, me sentí muy enajenada cuando, durante la primera plenaria, alguien propuso crear, con todas las participantes en el evento, un gran grupo feminista y así proclamar el nacimiento del movimiento feminista en Honduras. Esta moción generó una discusión acalorada entre las participantes y cada grupo social se vio forzado a expresar su opinión. Las lideresas campesinas estaban absolutamente en contra, porque pensaban que sería tomar una decisión sin consultar a sus bases. Un grupo de jóvenes profesionales, alucinadas con la idea de liderar el movimiento feminista, consideró que si la moción no era aprobada en ese preciso momento, todo el trabajo hecho hasta ahora para construir el feminismo se hundiría en la nada. Las mujeres negras no vieron ningún problema en declarar el nacimiento del movimiento feminista en ese momento. Otras pensaron que si las campesinas desaprobaban la moción todas debían respetar su decisión, pues constituían la mayoría en el evento y dentro de la población hondureña. Finalmente, estaban las que actuaron como moderadoras o permanecimos en silencio.

Retrospectivamente logré comprender la prisa que tenían estas mujeres que, ardientemente, deseaban dar por inaugurado el movimiento feminista en el contexto de este primer encuentro nacional. Hasta ese momento, para mí un movimiento social era algo que llegaba a existir a través de diversas acciones; no era algo que podía dársele vida sólo con pronunciar la palabra. La ordenanza del movimiento feminista en esta forma era, sin lugar a dudas, intrigante. Intrigante en el doble sentido de la palabra; por un lado, incitaba al manipuleo por ambos grupos que en ese momento, competían por conquistar el liderazgo sobre las mujeres pobres, es decir las "nuevas feministas" y las lideresas establecidas del campesinado femenino. Por otro lado, era desconcertante, no sólo para mí, sino para muchas mujeres allí presentes, porque no podíamos encontrarle un sentido a esa forma voluntariosa de crear al feminismo. Una mujer que más tarde reflexionaba al respecto manifestó:

> ...Los problemas que tenemos nosotras son propios de un movimiento que comienza a tomar forma, pero que aún no encuentra su camino...

Hoy interpreto esos sucesos como una especie de desesperación colectiva alrededor de los significados de palabras en las cuales se intuía una relevancia para la vida de las mujeres y que debían ser apropiadas por ese simple hecho. Era la urgencia por interpretar y construir un terreno feminista, de delimitar fronteras entre feministas y no-feministas de una vez por todas, y así contar con una plataforma desde donde las feministas pudieran pronunciar sus demandas como mujeres. Como una vez dijo Sartre: "Las palabras son actos" y en este sentido se pensaba que el feminismo podía ser llamado a la vida a través de actos de la palabra, algo así como un acto de inauguración.

Pero era más que eso. Representaba también la búsqueda de las mujeres por una identidad feminista hondureña, que habían sentido como ausente en el contexto centroamericano. Las feministas nicaragüenses, salvadoreñas y costarricenses se habían proclamado a sí mismas como las "verdaderas feministas de Centroamérica" ya sea por los supuestos procesos revolucionarios de sus países o, como el caso de Costa Rica, por su temprana integración al feminismo internacional. Honduras y Guatemala se veían, en contraste, cojeando detrás de sus "her-

manas mayores." El Primer Encuentro Centroamericano de Mujeres aumentó aún más la necesidad de contar con un terreno feminista más sólido en Honduras, pues muchas mujeres hondureñas se sintieron marginadas en este evento:

> La delegación hondureña no participó en la impartición de los talleres, aunque tenía la representación más grande de mujeres de distintos orígenes sociales, porque todos los talleres habían sido distribuidos entre los demás países.
>
> ...algunas mujeres se sentían inseguras en los talleres, porque no conocían los temas ni los términos que se utilizaban...
>
> ...Las nicaragüenses fueron realmente groseras con nosotras, yo he pertenecido a sindicatos y todo eso, pero ellas nos subestimaron demasiado. Creo que El Salvador y Nicaragua pudieron hacer una alianza por su experiencia revolucionaria y se pudieron asegurar que el próximo encuentro se celebre en El Salvador. Creen que en Honduras no hay feminismo y nada más. Conocí a una mujer que me preguntó de dónde era y cuando le dije que de Honduras me respondió: "Ah, lo único que sé de Honduras es que tiene mucho SIDA y mucha prostitución".

Otras mujeres pensaban que se trataba más que todo de un problema de automarginación:

> La gente habla de la marginación de las mujeres hondureñas, pero yo no creo que hubo marginación...La participación de las mujeres de El Salvador y Nicaragua se destacó más por su experiencia, pero ello no significa que nos marginaban. Nosotras teníamos menos experiencia y nos marginamos nosotras mismas...
>
> ...El problema fue que nosotras dedicamos todo nuestro tiempo a la preparación del encuentro nacional, así que no nos preparamos para el encuentro en Nicaragua y por eso no pudimos demostrar lo que hacen las mujeres de este país...

Para otras mujeres, las hondureñas estaban recién formando su propia concepción del feminismo y no era una cuestión de estar rezagadas o liderando, sino que la simple expresión de otro tipo de experiencia. En todo caso, después del evento ya nadie era la misma de antes; la mayoría pensaron que el feminismo era algo que "valía la pena vivir". El feminismo cesaba de ser únicamente el espacio para adquirir poder personal o para politizarse en la forma tradicional. Parecía que las mujeres estaban listas para desarrollar sus propias visiones políticas. Siendo así el feminismo, con todo y sus efectos controversiales, estaba redefiniendo las relaciones entre mujeres de distintas clases y razas en forma inusitada. La oposición de fuerzas en el ejercicio del poder y en la voluntad hacia la sororidad habrían de caracterizar al feminismo hondureño de aquí en adelante, como nos enseñan los relatos que siguen.

Formas de legitimación

Comentarios preliminares

Las mujeres no son víctimas pasivas del patriarcado. La subordinación universal no puede darse por sobreentendida, porque las mujeres no asumen fácilmente su rol de subordinadas, y porque el grado de complejidad de la subordinación de las mujeres se da en forma diferenciada, de acuerdo a diversos contextos culturales e históricos.[1]

Como hemos podido apreciar en el capítulo sobre las relaciones de poder entre feministas hondureñas, las mujeres ejercen una cuota de poder y de influencia sobre otras mujeres. En este contexto, parece que las relaciones de poder son una precondición para establecer relaciones sociales entre feministas. En este capítulo, examinaremos cómo se construyen los liderazgos en un ambiente feminista. Examinaremos lo que se considera ante los ojos de mujeres en proceso de conversión al feminismo, las cualidades de una buena lideresa y como ésta legitimiza su posición de poder. De igual manera, examinaremos los juegos de poder y las estrategias que lideresas feministas han utilizado para permanecer en el poder y en que términos se construyen las lealtades.

Dado que el comportamiento político de las feministas está asociado a la cultura política prevaleciente en Honduras, la

1. Ver Lois Mcnay, *Foucault and Feminism*, Northeastern University Press, 1992, P. 64.

exposición sobre las formas de legitimación y los inevitables momentos de crisis de legitimación o ingobernabilidad, serán obligadamente contextualizados dentro de las prácticas sociopolíticas y culturales vigentes.

***

Mientras tocaba la puerta del local para entrevistar a la lideresa de una de las organizaciones de mujeres más controvertidas entre las feministas, sentí la necesidad de ver a mi alrededor para cerciorarme de que ningún agente de seguridad me estaba viendo entrar. Esta era una organización que había sido perseguida por la policía en los días de Alvarez Martínez. Su sede era una pequeña casa de ladrillo de un solo piso con una entrada muy estrecha; no tenía timbre ni rotúlo que la identificara. Este intento de ocultar la identidad de la organización revivió en mí el miedo que siempre he sentido hacia los militares. No hacía mucho tiempo que una tenía que cuidar de no convertirse en blanco de la persecusión militar, tan sólo por haber tenido un contacto fugaz con una organización apuntada en su lista negra.

Una mujer delgada, de unos cincuenta años, de pelo largo y grisatado con una cola, me abrió la puerta y me señaló el camino hacia la oficina de la lideresa, la cual se encontraba al final de la casa frente a un pequeño patio sin flores ni plantas. Nos saludamos con los gestos acostumbrados entre mujeres hondureñas para mostrarse mutua cortesía, que son unas suaves palmaditas en los antebrazos que culminan en un medio abrazo, una sonrisa y el usual "mucho gusto."

Había entrevistado a esta mujer en varias ocasiones por diferentes razones en los últimos cinco años. Siempre había disfrutado escuchar sus historias sobre liderazgo, aún cuando ella no enmarcaba sus relatos de esa manera. Ella es en realidad, una de esas personas que una puede llamar una lideresa carismática: alguien que convence y persuade, que logra alcanzar los interiores de la gente que escucha sus palabras. Su voz es suave

y melodiosa y sus ojos negros brillan cuando expresa su simpatía por los pobres. Es una mujer que corre muchos riesgos para cumplir con lo que ella piensa es una causa justa. Cuando le pregunté sobre la historia de sus ideas, me respondió:

> Estoy convencida de que yo siempre he hecho política, siempre he vivido ejerciendo poder o resistiendo el poder, en casa con mis hijos, en mi vida en la organización, en contra del Estado. El concepto de política requiere que nosotras reconozcamos que desarrollamos relaciones de poder en todo los campos de la experiencia humana, en todas las relaciones que construimos, en nuestra participación política, en nuestra organización...cuando era joven y lideresa estudiantil de un colegio de monjas en La Ceiba (soy de San Pedro Sula, ¿sabes?). Me hice maestra, siempre me he preocupado por los problemas de la pobreza, pues yo misma era pobre. Tuve que observar de cerca la progresiva desnutrición de mi sobrino, y muchas veces me fui a la cama sin cenar. Sabes, me hubiera fascinado ser una sabia...

Luego continuó con su interminable historia de su carrera política como lideresa. Hace poco escuché de los labios de una feminista independiente en una reunión los siguientes comentarios sobre su organización:

> Creo que estas mujeres son las únicas que realmente tienen una propuesta global para el país como tal...Las mujeres necesitan poder político, nosotras las feministas sólo abordamos asuntos privados tales como la violencia contra las mujeres ...si no luchamos por el poder, todo lo que queremos será alcanzado muy lentamente o quizá no alcanzaremos nada...esta organización lo ha dicho todo y yo comparto su opinión...

De alguna manera, esta mujer representa lo que muchas feministas hondureñas consideran una buena lideresa. En una

forma idealizada, a sus ojos ella personifica las cualidades que una lideresa feminista debe poseer. Más importante aún, es una mujer con el poder para guiar a las mujeres, las masas, un poder que puede funcionar por encima, de lado a lado o a pesar del poder masculino. Se parecía a la jefa que Aracely había tenido en México en una organización mixta y que me la había mencionado en una conversación que tuvimos en esos días:

> Era una feminista de convicción, en su ser y en sus acciones. Era una mujer increíble, una mujer clara, se destacaba intelectualmente. Era mi jefa...una persona con capacidad de decisión y autoridad. Era la directora de la organización, era responsable de la coordinación de una organización compuesta mayoritariamente por hombres y por hombres que se oponían ferozmente a ella por el hecho sólo de ser mujer, pero ella siempre sabía imponerse...

La añoranza de Carolina por ser una sabia, va de la mano con la admiración que Aracely y otras mujeres sienten por las mujeres que poseen conocimientos académicos. Ese mismo acto de admiración ejerce un poder que deja su marca impresa en las almas y mentes de muchas mujeres. Graciela, una intelectual y efímera lideresa de las feministas en Honduras, expresa su deseo de convertirse en modelo para otras mujeres de esta manera:

> Quiero que las mujeres tengan las mismas oportunidades que yo he tenido. Hablando desde mi persona, creo que he crecido en mis adentros. Quiero abrir este espacio para otras mujeres...y los hombres deben saberlo ...también...

Y desde luego, antes de abandonar el escenario feminista ella logró disfrutar de los placeres del poder gozando de la admiración de las demás por su conocimiento especial. En un período cuando la organización estaba por fragmentarse en pequeños pedazos, ella fue visualizada como la única persona que podía salvarles de un fin catastrófico. Una miembra recordaba:

Graciela era la única persona con una cabeza clara en comparación con las otras que estaban desgastadas por tanta lucha por el poder y tanto conflicto. Además, Graciela tenía experiencia, era más madura, dotada de un poder que...hmm, la información y la academia otorga...la única con un máster en estudios de género, todo eso era Graciela, mientras que las otras no lo eran...

Graciela representaba la mujer fuerte, la contraparte femenina del "hombre fuerte," esa figura caricaturesca de la política masculina latinoamericana. Una persona así es capaz de doblegar los espíritus revueltos de los belicistas debido a su "naturaleza" y a sus conocimientos especiales en las artes de mandar y el bajo mundo. Pero, ¿qué artes son éstas? ¿Qué juegos de poder son éstos que logran legitimarse entre mujeres que dicen buscar un "espacio para sí mismas" en nombre del feminismo? ¿Qué tipo de poder es éste que la incita a una a desistir del propio deseo por el poder en pos de la voluntad de poder de otra mujer? Es un poder seductor. Empero, una seducción irresistible para ceder a los deseos de otra es usualmente ejecutada por una serie de prácticas sociales preexistentes que logran "felizmente" la constitución del grupo de las subordinadas. En otras palabras, como nos dice Foucault, el poder encuentra sus formas de legitimación en un nexo social preexistente y no por encima de la sociedad.[2]

Por ejemplo, en Honduras existe un profundo respeto por la educación, el profesionalismo y el uso de la retórica. Todas estas cualidades se combinan para crear la posibilidad de la obediencia. La gente a menudo se aborda con títulos profesionales como "licenciada o licenciado", "doctora o doctor" y no por sus nombres. Los niños de la calle que piden limosna o cuidan o lavan carros se dirigen a las personas con los mismos títulos

2. Michel Foucault, "The Subjecto of Power," p. 222 en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1983.

profesionales para despertar simpatía; quien quiera obtener un favor usa estos títulos profesionales como un recurso, aún cuando es obvio que el interlocutor probablemente no haya completado la primaria.

Entre los grupos feministas, las miembras del personal que ocupan posiciones de liderazgo son en su mayoría profesionales y son las únicas que pueden dirigirse a un público. Personal de la oficina que realiza tareas aministrativas o secretariales, aún cuando cuenta con conocimientos técnicos, no ejerce algún tipo de liderazgo, pues no posee el aura profesional que otorga una carrera universitaria y, gradualmente, pasa a formar parte de la mayoría silenciosa. En la cotidianidad del trabajo diario, el personal de oficina de este nivel se dirige usualmente a sus jefas o lideresas feministas por su título profesional. En casi todas las organizaciones de mujeres, incluyendo las feministas, las secretarias y las empleadas de servicio se encargan de servir el café y las galletas y de las tareas doméstiscas de una sesión o evento público. El siguiente extracto de mi diario de campo describe una sesión típica de una organización de mujeres:

Poco a poco se iban juntando las mujeres en la sala de conferencias. Eran nueve, casi todas veintiañeras y un par de mayor edad. Todas llegaron y se sentaron silenciosamente alrededor de mesas que juntas formaban un rectángulo. La coordinadora de la organización entró y se puso al frente del público. Hizo un saludo medio parco y dio comienzo inmediatamente a la sesión. Sin mucha introducción, empezó a tocar varios temas relacionados con la evaluación anual que era el motivo de la sesión. Tenía muchas ideas para el año entrante y las exponía para que el púbico se formara una idea de lo que pronto estarían haciendo. Volví a ver a mis alrededores y noté sólo silencio. De repente me percaté de que no existían mecanismos de participación, por lo menos no en una forma establecida. Sin embargo, lentamente algunas mujeres de entre las mayores empezaron a dar sus opiniones refiriéndose a lo que "doña," la licenciada había dicho. Pero sus intervenciones no eran sustanciales, apenas pequeñas correciones basadas en su experiencia de campo. Se respiraba tranquilidad y las seguidoras se veían

satisfechas con su actitud pasiva; en general podía observarse que la participación se perfilaba según edad, profesión, prestigio y deseo de liderazgo...

La oratoria es una habilidad que mucha gente cultiva y admira, especialmente mujeres que buscan ocupar una posición de liderazgo. Quién dará un discurso en un evento público, quién dirigirá un taller, quién moderará un conversatorio, son preocupaciones importantes. Lideresas que han tenido éxito en estos eventos acumulan influencia y encuentran aceptación, docilidad y obediencia en un ambiente feminista. Por ello dar un discurso, ser expositora en un evento público, se considera como una señal de liderazgo potencial. No es sorprendente que, aquellas que sienten no poseer estos atributos del poder, permanezcan en silencio. En reuniones de personal, las secretarias y sus afines participan muy poco en los asuntos internos de su oficina en comparación con sus hermanas profesionales. En círculos de estudio, las legas que se atreven a acercarse a actividades académicas, juegan el rol de perpetuas escuchas silenciosas; pero incluso las profesionales que no han podido desarrollar habilidades de oratoria, se arrastran detrás de sus colegas y deben pagar el precio de no contar con esta cualidad.

Estar cualificada como una lideresa porque se es respetada por intelectual y oradora, una mujer fuerte, la autoriza a una para intervenir en juegos de poder que tienen el potencial de crear situaciones de ingobernabilidad. Tal intervención es una movida política, que recuerda al rol que los Estados Unidos o las Naciones Unidas juegan en los asuntos internos de otras naciones cuando quieren restablecer la paz. Es como si la competencia por el poder entre miembras se tornara a veces tan inmanejable, que se necesita de una fuerza externa para intervenir y restablecer el equilibrio del poder.

Pero, así como en la política mundial, las batallas de una organización feminista nunca acaban y pueden incluso exacerbarse si el poder toma el curso indiscernible al cual yo he llamado " el ejercicio del poder *in absentia*."

Consideremos por un momento los juegos de poder de Graciela. En el proceso de construcción de un terreno feminista, Graciela fue continuamente invitada a coordinar, a representar, a profesar el feminismo y a mediar entre las seguidoras feministas. Graciela aceptó gustosamente todas estos pedidos porque realzaban su poder y su base de legitimación en dimensiones inesperadas. Su estrategia de poder era, por ejemplo, dar un curso sobre algún tema feminista. No obstante, luego de haber comenzado, tareas más importantes le robaban la atención continuamente y abandonaba el curso. Las que debían asumir el curso quedaban sumidas en una lucha de poder destructiva, alegando sobre quién era la mejor en teoría y metodología feminista, mientras Graciela era recordada como la auténtica conocedora del feminismo. En otro momento, Graciela fue la primera persona contacto para organizar el Primer Encuentro Nacional Feminista. Empezó entusiastamente a organizar el encuentro, pero pronto abandonó las actividades para ocuparse de cosas más importantes.

No obstante, cuando decidió regresar y vio que no le agradaba lo que encontró –amargas luchas por el poder– intentó intervenir a pedido de sus seguidoras, pero esta vez no pudo obtener los resultados deseados y se vio obligada a abandonar de nuevo todas las actividades organizativas. El día del Encuentro Nacional, Graciela participó por menos de una hora, dio un discurso apasionado y luego dejó el lugar. Más tarde, se le pidió rescatar la organización feminista mencionada anteriormente; planificó una reunión que debía solucionar varios de los asuntos más problemáticos, pero olvidó asistir a la reunión que ella misma había convocado, dejando a la organización navegando sin rumbo.

Creo que todos estos juegos de poder, aunque irregulares y arbitrarios, eran en realidad movimientos para retener y reforzar el poder. Con frecuencia me encontré con esta misma dinámica en otras organizaciones feministas. Esta dinámica se puede describir en forma general tomando el siguiente curso: 1) Súbase al barco. 2) Busque llevar el timón o el liderazgo. 3) In-

duzca luchas por el poder. 4) Haga un repliegue táctico en medio de la tormenta. 5) Retorne al campo de batalla, después de la tormenta.

Los juegos de poder que he descrito en el caso de Graciela, son juegos peligrosos; ellos pueden también socavar el poder, si éste se gasta en los intersticios del poder esgrimido *in absentia;* es decir, cuando la persona en el poder no puede ser vista, y por esa razón, es ignorada como una fantasía en el olvido. Es como el juego a las escondidas o como la analogía del esposo machista, que nunca le dice a su esposa donde está o cuando regresará, obligando a la mujer a quedarse en casa, hasta el día que se cansa de esperar.

Procesos similares ocurren en el contexto de los círculos feministas. La base de legitimación es inestable porque las situaciones de ingobernabilidad conspiran en contra de cursos de acción sin obstáculos. Las formas de establecer poder en el proceso de construcción de alianzas (descritas anteriormente) presentarán siempre puntos poderosos de resistencia. Dado que la definición del feminismo, de acuerdo a un consenso, aún no ha sido del todo elaborada– por lo menos en el período que aquí se describe– el feminismo no es un sistema de valores internalizado que puede ser vivido día a día; al contrario, el poder se construye a partir de lealtades interpersonales. Una no es leal a ideales feministas, a creencias profundamente sentidas, a una organización, o a una meta política; una es leal primordialmente a individuos. Pero, los individuos cambian con el tiempo sus posiciones. En consecuencia, las mujeres buscan saber a quién y cuándo apoyar a alguien. Ello presenta un gran problema para la retención del poder, puesto que una persona revestida de poder, temporalmente puede ser apoyada, pero luego suplantada por una "mejor" competidora.

Hay aquí una similitud aparente con el tipo ideal del liderazgo carismático que Weber ha descrito en sus escritos. Las personas adquieren posiciones de poder por sus cualidades especiales, y consiguen la obediencia de las miembras de una organización, pero a través del tiempo pierden su poder por la

rutinización del liderazgo carismático. Sin embargo, veo en la base de legitimación en este contexto, más que una consolidación de la dominación carismática, una transición hacia una autoridad legalista; por supuesto, es posible ver esto de esta manera, siempre y cuando estas categorías sean útiles para describir las organizaciones feministas de Honduras.[3]

Es importante anotar que en la producción de significados y en la constitución de organizaciones feministas, con toda la dinámica de construcción de alianzas y chismografía, las mujeres están al mismo tiempo desarrollando una serie de prácticas legalistas que tienen el potencial de transformar su organización en un espacio democrático. No me estoy refiriendo a procedimientos burocráticos para legalizar las organizaciones como la elaboración de estatutos para normar la conducta en los asuntos internos; me refiero más bien al "efecto democrático" que tiene la complicada red de pequeños grupos que compiten entre sí y las efímeras lideresas.

Existen varios elementos en la cultura política hondureña, reflejada en las prácticas feministas, que en un principio pueden aparecer engañosas, pero que pueden interpretarse como democráticas. Primero, pequeños grupos en competencia y no lideresas son las principales agentes de la política. Las lideresas son entidades políticas de corta vida, utilizadas para ciertos fines y no personalidades deificadas. En este sentido, la categoría del líder carismático, como una persona revolucionaria, que es seguida ciegamente por las multitudes no puede aplicarse. En forma análoga, el contexto feminista contiene diversos mecanismos para derrocar lideresas sistemáticamente (mediante el chisme y las alianzas) si éstas no responden a la voluntad general, aún cuando se presenten con la magia del conocimiento feminista. Hasta hoy, "vacas sagradas" no se han podido establecer a largo plazo como lideresas carismáticas, que poseen conocimientos y capacidades especiales.

---

3. Ver Max Weber, *Economy and Society* Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 241-254.

Por otro lado, la política hondureña, como bien lo ha señalado Donald Schulz, es altamente burocratizada y personalizada.[4] A pesar del intricado circuito de líderes políticos (caciques) y el clientelismo, las relaciones entre los líderes y los grupos están profundamente gobernados por formalidades burocráticas que los atan al Estado. Este es el caso de los sindicatos y el movimiento campesino, los cuales han sido siempre importantes interlocutores del Estado. En el caso del feminismo, elementos importantes dentro de sus organizaciones pujan permanentemente por establecer un diálogo con el Estado en lugar de buscar fronteras externas. Debemos recordar que las feministas apelan siempre por una política que aborde a la nación entera. Asimismo, recordemos que las feministas repetidamente afirman que se deben "crear grupos de mujeres insertos en el sistema político ...de tener acceso al poder del Estado, porque es allí donde se toman las grandes decisiones de la nación...".

No es una cuestión de ser esencialmente tradicional, como muchos interpretan este comportamiento político, sino que tiene que ver con la aspiracion de construir una colectividad, un sentido común, un significado consensuado para sus vidas en sociedad. Honduras está, después de todo, en un proceso de construcción de la nación, así como las feministas están en proceso de construir sus organizaciones y el significado que el feminismo tendrá para ellas. Como en la política nacional de todos los días, las feministas tratan de construir significados a través de consensos. Por ejemplo, en el Primer Encuentro Nacional de Feministas la lucha por inaugurar el movimiento en este contexto–marcado por el fracaso de constituir el movimiento preguntándole a cada sector social por su opinión y la idea prevaleciente de que la membresía de cada organización debía ser consultada antes de llegar a una definición definitiva de el movimiento– reproduce mucho el estilo de toma de decisiones de organizaciones políticas tradicionales. Este estilo es de largos procedimientos, excedido por formas burocráticas de interminables reuniones, escritos y declaraciones, pero al final es un proceso que permite resolver diferencias en un ambiente más democrático, que sólo asumiendo que todo el mundo está de acuerdo. La gente puede pretender estar de acuerdo cuando fuerzas superiores la ciegan o la obligan a consentir, ahogando la democracia en conflictos autodestructivos.

4. Donald Schulz, *Cómo Honduras evitó la Violencia Revolucionaria*, Centro de Documentación de Honduras, Tegucigalpa, 1993, p. 17.

No es sorprendente que el temor a la confrontación, que puede conducir a momentos de violencia, esté presente en el proceso de construcción de alianzas y en los chismes. Como Donald Schulz ha indicado en su interesante libro sobre Honduras y su evasión de una revolución sangrienta en el contexto centroamericano, ello caracteriza mucho a la política local de todos los días.[5] Pero el miedo a la confrontación de los hondureños no se debe a su supuesta pasividad (que de acuerdo a Schulz, corrige la actitud caprichosa tradicional de los hispanos), sino a sus ansias por la paz y por una colectividad que tenga sentido para todas y todos.

De cualquier manera, es importante tener en mente que la realidad no es una esencia ordenada que funciona de acuerdo a ciertas premisas a las cuales podemos responder sin encontrarnos con contradicciones. En las organizaciones feministas, como en la micropolítica, los procedimientos democráticos son utilizados sólo formalmente. Algunos momentos de la vida de las organizaciones feministas pueden caracterizarse como períodos de ingobernabilidad, que causan procesos de desintegración y que niegan una colectividad. Cuando el poder está altamente concentrado en pocas manos, las decisiones colectivas tienden a romperse. La viabilidad de una organización depende, en gran medida, de la mutua comprensión de sus miembras, en lugar de la "obediencia" a órdenes de tipo legal. Curiosamente, este proceso es el que al final hace precisamente posible el consenso.

5. Ibid. p. 17.

Del mismo modo, hay ciertamente puntos nodales en este proceso que pueden ser a la vez destructivos, si no se manejan a tiempo a través del consenso. Tal es el caso cuando lideresas despiadadas entran en la escena. La organización feminista que estaba al borde de desintegrarse cuando yo hacía este trabajo de campo, había atravesado en realidad por una serie de "desmembramientos"; el primero, cuando fue forzada por nuevas miembras a ponerse la etiqueta de feminista. Este gesto dictatorial llevó a la deserción de muchas de sus antiguas miembras. La división más reciente tuvo lugar cuando las luchas por el poder se agudizaron tanto, que causaron profundas fisuras internas, culminando con la eliminación de varias de sus miembras y, una vez más, en el renombramiento y reorganización con nuevas. En estos casos, el espíritu colectivo se adquiere penosamente. La identidad colectiva, si es que se alcanza, se consigue a partir de la expulsión indirecta de los elementos "indeseables."

Otro punto nodal es la "política del no-crecimiento" que la mayoría de las organizaciones promueve hasta que no han llegado a un consenso. Los grupos feministas son muy pequeños, oscilando entre 5 a 20 miembras. Si alguna mujer siente la necesidad de convertirse en feminista por cualquier razón, no puede realmente esperar unirse a uno de los grupos existentes; en vez de ello tendrá que crear su propio grupo. Esto se considera por algunas lideresas feministas como una táctica sana pues, como han dicho algunas de ellas, sus organizaciones no pueden asimilar las diferencias. El resultado ha sido la proliferación de grupos feministas minúsculos y un puñado de mujeres independientes que no saben cómo insertarse en el movimiento. Por otro lado, las jerarquías enquistadas como resultado de la forma burocrática de organizar el trabajo y el hecho de que las miembras fundadoras se colocan en los rangos superiores "eternamente," ha impedido la formación de nuevos "cuadros" feministas. Como me comentó una de las miembras de la organización amenazada a su desintegración final:

> Otra cosa que pensábamos era que nos habíamos convertido en un espacio cerrado, muy cerrado ...y luego, con el argumento de que no podíamos permitir la entrada de nuevas miembras porque las contaminaríamos con nuestros conflictos, evitamos abrirnos y permanecimos cerradas...

Este cierre prematuro le resta posibilidad de renovación y da lugar a que tradiciones políticas negativas se instalen en las estructuras de poder de organizaciones feministas. Organizaciones de este tipo corren el riesgo de asumir rasgos de propiedad privada: una vez que los derechos de propiedad han sido ganados, los competidores son vistos como ladrones y no como fuentes de innovación.

Es obvio que la conquista del espacio no es un camino de rosas; sin embargo, procesos políticos que, a primera vista aparecen como negativos y destructivos, pueden estar mostrándonos algo más que nocivas búsquedas por el poder y pasividad autodestructiva de subordinados. Las formaciones políticas de las feministas hondureñas pueden eventualmente transformarse en alternativas a los artefactos de la actual cultura política, siempre y cuando logren sobreponerse a los momentos de ingobernabilidad y encuentren una ética feminista creativa para las mujeres. Quizá puedan construir un modelo para el resto de la sociedad... ¿quién sabe? Tal vez los movimientos feministas de otros lados pueden aprender de las lecciones de esta experiencia particular.

En todo caso, encuentro muy útil tratar de entender la política feminista contextualizándola en el marco de la política nacional. La política feminista –pese a su origen externo– no sucede en el vacío. El comportamiento político se forma por sistemas políticos-culturales que funcionan en cada sociedad. No debe sorprender, entonces, que las demostraciones políticas de las feministas se asemejen, en gran medida, a las costumbres políticas locales. No obstante, porque el discurso político feminista aduce una ruptura con las formas tradicionales y formales de la política y requiere formas de democracia más sofistica-

das, antiguas culturas políticas pueden ser transcendidas y reformuladas para que respondan a nuevas necesidades. Necesidades políticas que surgen de una comprensión nueva y amplia de las relaciones de poder y que permiten una comprensión de la política, desde una perspectiva de género.

Las relaciones entre organizaciones feministas

En la búsqueda de un espacio en el ámbito de la protesta social, las organizaciones feministas hondureñas han ensayado varias estrategias para desarrollar su propio perfil. Quizá uno de los intentos más tempranos para obtener dicho perfil fue la demarcación de líneas divisorias entre organizaciones feministas y organizaciones de mujeres. De la misma forma en que se crean las divisiones internas dentro de una organización feminista, donde la separación de feministas auténticas y no-feministas es construida a través de una serie de mecanismos de poder, ha existido entre las organizaciones feministas una lucha por definir quiénes compartirán su espacio como organizaciones feministas legítimas. No obstante, una vez más esta lucha por el sello de autenticidad se lleva adelante subrepticiamente, en silencio. Ello es así, porque las feministas desean sean ser aceptadas por otras mujeres de la sociedad hondureña, al mismo tiempo que construyen su liderazgo sobre ellas, sean éstas feministas o no. De manera que, aunque estas organizaciones se acusen mutuamente o se lamenten de la falta de cualidades feministas auténticas, la colaboración entre organizaciones feministas y de mujeres ha sido más bien el orden del día y no el conflicto abierto.

Sin embargo, como es de esperarse, las fricciones entre los grupos son comunes. Durante la preparación del Primer Encuentro Feminista de Honduras, una de las organizaciones urbanas más influyentes en la política local y que vinculaba sus actividades estrechamente a asuntos feministas mucho antes que las nuevas organizaciones feministas lo hicieran, se rehusó a participar en dicho evento. La organización negaba categóricamente que fuese esa la primera vez que organizaciones de mujeres se reunían para defender los derechos de las mujeres. El problema no era llamar al evento feminista –como sí lo era para otras organizaciones de mujeres y organizadoras independientes– sino lo que ellas identificaban como una seria omisión de un encuentro previo de mujeres por la paz un año antes, organizada por ellas mismas y que debía tener su segundo encuentro en 1992 con el mismo tema. Más aún, en 1992 el encuentro feminista y el encuentro nacional de mujeres por la paz se celebraron el mismo día, poniendo de manifiesto la clara división que existía entre las que se querían autodenominar feministas y quienes no deseaban hacerlo.

Pese a estas controversias, feministas y no-feministas encontraron la manera de unirse para construir juntas la Red de la no-violencia contra las mujeres. Es a través de esta red, que organizaciones feministas y no-feministas empezaron a estructurar sus interrelaciones como un grupo de mujeres dispuestas a hacerse oír en el espectro político de las ciudades, específicamente en Tegucigalpa, donde el gobierno tiene su asiento y las élites de poder su lugar de residencia. De esta manera, en la medida que las organizaciones feministas gradualmente empezaron a organizar sus actividades alrededor de asuntos concretos tales como la violencia contra las mujeres, las conexiones entre éstas se convirtieron en vínculos imprescindibles.

Los procedimientos para afianzar estos lazos dentro de la red fueron inicialmente formalizados bajo los usuales mantos de la organización burocrática. Las actividades eran planificadas cuidadosamente en reuniones semanales por representantes de las diversas organizaciones. Se fijaba una agenda en forma colectiva, los asuntos se discutían punto por punto, las responsabilidades eran distribuidas y luego ejecutadas. Rangos y responsablidades fueron inmediatamente delegadas en este proceso: quién coordina, quién puede representar a la red públicamente, quién escribe, quién habla, quién hace los mandados etc.

En algunos momentos, estas formalidades iban en contra de los intereses de la Red o en contra de los intereses que cada organización perseguía. No obstante, las formalidades eran observadas de cerca para evitar confrontaciones. En una conferencia de prensa organizada por la Red y por activistas de los derechos humanos para protestar en contra de la impunidad militar ante la ley (en el conocido caso de violación y asesinato de Ricci Mabel), la Red fue ampliamente ignorada por la prensa, pese a su rol instrumental en la organización de la conferencia. Sin embargo, ninguna de las dos representantes de la Red sentadas a la mesa de la conferencia de prensa, intervino para cambiar el orden de las cosas. Al preguntarles al final de la conferencia de prensa por qué habían permanecido en silencio, la coodinadora de la Red me dijo que ellas habían cedido su intervención a la abogada que llevaba el caso contra los militares, quien inexplicablemente no asistió a la conferencia de prensa. La otra persona a cargo de la conferencia respondió diciendo que ella no era la coordinadora de la Red, y por lo tanto no estaba autorizada para intervenir a título personal.

De tal forma que, por un excesivo respeto por los títulos formales, se perdió una oportunidad valiosa para la intervención política y para una manifestación feminista. Pero, quizá ellas pensaban que, al respetar las posiciones formales, estaban protegiendo la unidad entre las feministas y organizaciones de mujeres. En otras palabras, prefirieron preservar la unidad entre ellas antes que hundirse en una lucha destructiva por el poder. Desfortunadamente, al evadir la confrontación, no sólo se pospuso la defensa de los derechos de las mujeres, sino que se debilitó la capacidad de la Red de negociar con otros secto-

res organizados como los activistas de derechos humanos, organizaciones gremiales y sindicatos.

No obstante, el hecho de que las organizaciones feministas y de mujeres evitaran confrontarse, no significaba que las tradicionales incompatibilidades que aquejan a las organizaciones feministas, como el chisme y la tormentosa dinámica de las alianzas, estuvieran ausentes en sus actividades. Al contrario, puesto que era la lucha por el poder llevada en silencio la que creaba estas situaciones de respeto formal entre ellas, demasiado a menudo sus actividades conjuntas se transformaban en arduas campañas de unas contra las otras.

Pese a ello, los encuentros nacionales de mujeres son una nueva experiencia para las hondureñas. Nunca antes un asunto político o cultural había congregado a tantas mujeres de diferentes clases sociales, razas, edades e ideologías como lo hicieron los recientes encuentros nacionales de mujeres feministas y de mujeres por la paz.

Una de mis informantes claves, que aprendió a observar y apreciar esta reunión de mujeres de distintos mundos, le gustaba describir situaciones en las cuales, por ejemplo, mujeres de la Costa Atlántica por primera vez en su vida tomaban en sus manos una pieza de cerámica hecha por artesanas lencas del occidente de Honduras; o viceversa, cuando mujeres lencas probaban por vez primera el casabe. Feministas intelectuales de clase media compartían el estrado con mujeres campesinas, se turnaban para recitar poesías y, al hacerlo, descubrían el talento y la dignidad de las campesinas hasta ese momento desconocido para ellas. Mujeres garífunas y misquitas invitaban a sus hermanas mestizas a aprender sus idiomas antes que el inglés y el ruso. Todos estos eventos extraordinarios sucedían gracias al nuevo espacio que las feministas habían inaugurado. (Por supuesto que existe una integración geográfica y cultural mayor hoy en día debido al rápido proceso de urbanización en el país. Pero, ello no necesariamente significa una unión en la forma que ahora describo en el ambiente feminista.)

La reunión de mujeres feministas tratando de celebrar el ser mujer, a veces transformaba el deseo del poder en un deseo por la sororidad. El deseo de un lenguaje común y de una integración de clase, raza y divisones regionales y geográficas que surgía de estos encuentros encendía el deseo por una identidad colectiva feminista. Pero en un punto en el que la identidad colectiva entre mujeres de una sola organización era insostenible, la colectividad de la "nación" de mujeres permanecía siendo un proyecto para el futuro.

Una conocida lideresa de una organización de mujeres expresó la distancia que aún las separaba de la siguiente manera:

> ...las feministas deben sentir el dolor de los pobres, deben denunciar la pobreza; el feminismo debe tener el potencial de resolver esa pobreza; deben de tener como ideal la defensa de la soberanía de nuestro país; yo no me puedo ver libre en un país que está ocupado; el feminismo no se puede acomodar ...nosotras luchamos por una forma de vida, no debemos alienarnos, en nosotras mismas ni fuera de nosotras mismas, yo, nosotras, en nuestra organización podemos eventualmente (dependiendo de las circunstancias) relacionarnos con grupos feministas que trabajan sólo por asuntos de mujeres, pero nosotras nos damos cuenta que nuestro feminismo provoca malestar en otras feministas...¿qué feminista denuncia las formas de reclutamiento militar? ¿qué feminista protesta delante de Palmerola? Las feministas no pueden obligarnos a estar siempre allí participando en sus actividades, algunas veces te contaminan, hay envidia, nuestra organización está consagrada, y las feministas deben aceptar este hecho...

En realidad, ella nos está apuntando algo más que las incompatibilidades entre organizaciones feministas o la lucha por el liderazgo en el emergente movimiento feminista. Su crítica toca el corazón de las recientes discusiones de la teoría feminista, que tratan sobre las limitaciones de una lucha feminista concentrada en la opresión de género, ignorando los problemas

de explotación, militarismo e imperialismo.[1] Se refiere, sin saberlo, a una discusión promovida por feministas de clase media, que alegan que la teoría feminista debe incorporar asuntos de clase, raza e imperialismo, si es que la meta es construir un mundo mejor para todas las mujeres y no sólo para una casta privilegiada. Al señalar estos puntos, ella nos recuerda la diversidad de posiciones del sujeto. Las mujeres no son sólo mujeres. Las mujeres devienen en un escenario histórico particular; en una situación determinada de clase y raza y deben actuar en el marco de un clima político específico. Estos hechos no pueden ser pasados por alto por la política feminista.

Para esta organización en particular –que no se fundó con el propósito de articular el discurso de género y obtener una identidad feminista, pero que estaba compuesta por mujeres que a veces introducían puntos de vista feministas en sus luchas contra el militarismo, la ocupación militar de Estados Unidos, el capitalismo local y el imperialismo internacional– aquellos grupos feministas que colocaban los asuntos de género al frente y a la explotación de clase y el imperialismo en último lugar, desatendían los "verdaderos" problemas que afectaban a las mujeres, en especial a las mujeres pobres. Más aún, las miembras de esta organización tenían la impresión de que estos grupos feministas realizaban una competencia desleal en contra de ellas y la lucha por la liberación económica y política de las mujeres hondureñas.

Al mismo tiempo, las palabras de esta lideresa nos revelan más los errores crasos de cierta teoría y política feminista del Occidente. Implorar una lucha en contra de la alienación desde adentro y desde afuera, nos sugiere la naturaleza del proceso de construcción de significados del feminismo en Honduras, que incluye un doloroso desenmarañamiento de significados aje-

1. Ver Chandra T. Mohanty, "Introduction" y "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," y Johnson-Odim, Ch., "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism" en *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomingoton: Indiana University Press, 1991.

nos. Aparentemente, su principal motivo de queja es que el feminismo ha oscurecido otras dimensiones de la opresión de las mujeres hondureñas. Lo suyo no es realmente un ataque contra el feminismo *per se*, sino de la expresión que éste toma en Honduras. De acuerdo a ella, mientras las organizaciones feministas hondureñas no logren construir un feminismo con sentido para el contexto hondureño, éstas aparecerán como un tumor en el ya enfermo cuerpo de la sociedad hondureña.

Las organizaciones feministas han tomado conciencia de este problema. Algunas feministas con un pasado marxista o aquéllas que se definen como socialistas o feministas marxistas, tienen serias dudas sobre el tipo de relación que tienen con mujeres pobres. En la siguiente cita una de mis informantes trata de afirmar su identidad como feminista, pero a veces expresa profundas dudas acerca las alternativas que las feministas ofrecen a las mujeres pobres:

> ...Yo me considero aún una antiimperialista, pese a que he trascendido el dogma y el discurso panfletario, ahora me declaro feminista ...la mayoría de las mujeres hondureñas deben solucionar problemas económicos concretos, pero es posible que lo único que les estamos planteando es el cuestionamiento de sus vidas privadas, su vida en la subordinación, la violencia que viven, pero en ningún momento les presentamos una alternativa ...no hemos podido ofrecer una alternativa para crear empleos....

El discurso feminista importado, sin duda, ha desplazado la preocupación por los problemas económicos y el imperialismo, haciendo que las mujeres centren su atención en el problema de la "subordinación de género". Muchas de las feministas que entrevisté no tenían realmente mucho que decir sobre el ajuste estructural, la crisis económica, la corrupción política, el militarismo, problemas que afectan profundamente la sociedad hondureña. Sería un error, sin embargo, pensar que ellas simplemente estaban ignorando los problemas económicos y polí-

ticos. Como decía una de ellas en otro punto de nuestra conversación:

> ...Nosotras hablamos sobre feminismo y hablamos sobre democracia e igualdad entre las mujeres ...pero no hemos tenido el espacio para discutir éste y otros asuntos, ver cuál es nuestra utopía como mujeres. Todas pensamos que tenemos quizá la misma utopía y tal vez ...lo tomamos por sobreentendido y por eso nunca hablamos de eso, pero te puedo hablar sobre mi propia utopía personal ...para mí es muy doloroso ver a los niños en las calles, ver mujeres viejas en las calles, ver a las mujeres mendigando por las calles. Mi utopía es soñar en una distribución de recursos más equitativa en este mundo ...pienso en mi país, ni siquiera pienso en el mundo, sino en mi país, un mundo donde no destruyéramos tanto...

Existen otras razones por las cuales los problemas económicos parecieran haberse borrado de la agenda de las feministas hondureñas, además de la ausencia de espacios de discusión. Una ya ha sido mencionada antes; y es la falta de un significado específico del término feminismo dentro del contexto hondureño, que no ha permitido a las mujeres esclarecer sus posiciones en relación a la economía y política nacional. Otra es el desencanto con el discurso de mujer y desarrollo que, pese a que aborda los problemas de la pobreza femenina, no ha logrado incorporar las dimensiones históricas y políticas de la pobreza de las mujeres del Tercer Mundo. Los proyectos de mujer y desarrollo, en su mayoría defectuosos en su diseño, han sido, con el tiempo visualizados no sólo como factores que deterioran el bienestar de las mujeres, sino como intentos de despolitización por parte de fuerzas gubernamentales, auspiciadas por agencias internacionales de desarrollo.

En estas circunstancias, el enfoque de mujer y desarrollo, inicialmente tan exitoso por su influencia sobre organizaciones de mujeres en Honduras, no ha podido abrirse camino hacia las

organizaciones feministas. De forma que el vínculo posible entre subordinación de género y condiciones económicas se ha pasado por alto, debido a los magros logros de la experiencia de mujer y desarrollo. Por otro lado, muchas feministas que han participado en organizaciones de izquierda o que han trabajado en sindicatos, han sentido que esta experiencia es ajena a los problemas que afectan a las mujeres. Al mismo tiempo, la literatura feminista marxista y socialista no ha circulado lo suficiente como para influenciar la "estructura filosófica" de las nuevas organizaciones feministas. Probablemente, un incremento de la violencia contra las mujeres y sus nexos con instituciones estatales, así como la percepción de que los viejos paradigmas de la liberación social han fracasado, jugaron también un papel importante en esta aparente exclusión de los problemas económicos en el discurso inicial del movimiento feminista hondureño.

En este aspecto, el nuevo campo de significación que trae consigo el feminismo ha colocado a las mujeres en una situación contradictoria. En la medida en que aún no estaban claramente definidos sus temas y asuntos, lo único que crearon fueron conflictos. Patricia, una mujer recién convertida al feminismo me dijo una vez: "Este primer espacio que hemos abierto...nos ha conflictuado a todas..." Entonces, no debe sorprendernos que luego de ser criticadas desde todos los lados y acusadas de asumir estilos masculinos de liderazgo, de estar podridas de envidias y rivalidades, de carecer de una idea clara de lo que hacen o quieren ser, las organizaciones feministas han comenzado, a un año de su primer encuentro nacional, a ejercer una fuerte autocrítica. Una gran preocupación por su impacto sobre la sociedad y sus artimañas con respecto al poder, las ha llevado a crear foros donde diferentes organizaciones feministas pueden discutir tranquilamente. Yo asistí a la primera sesión de este tipo y me sorprendí de los espíritus apacibles que encontré y del grado de "madurez" que las feministas habían alcanzado en este primer "año feminista." También me asombraron los to-

nos de desesperación que escuché de varias feministas, en relación precisamente a la cuestión de la política feminista. Patricia, que siempre había estado obsesionada con los contenidos de un proyecto feminista, exigía a sus colegas decidir esa misma tarde la línea política del feminismo:

> ...Vine con mucha esperanza esta tarde de que todas juntas presentemos, todas las involucradas en esta empresa, pese a nuestros conflictos, de que todas nos aclaremos nuestra utopía... La sociedad se pregunta, bueno, ¿qué es el feminismo? ¿Se trata sólo de la lucha contra la violencia contra las mujeres? Muchos amigos hombres me han dicho: yo también soy feminista porque yo también estoy en contra de la violencia contra las mujeres, y ¿eso es feminismo? Ven siéntate conmigo y tomemos un café y explícame lo que es feminismo, porque ustedes no le han explicado nunca antes a la sociedad...hemos entonces entregado una visión fragmentada y nosotras dentro del movimiento tenemos una visión fragmentada...

Pese a que la mayoría de las feministas hondureñas coincidieron con Patricia en que debían encontrar su propia definición de la política feminista, una intelectual colombiana, funcionaria de las Naciones Unidas que estaba presente esa tarde dijo algo que yo encontré cautivante e interesante a la vez:

> ...Yo, que soy una persona de otro lado, que ha trabajado por los derechos humanos por muchos años, que ha viajado por muchos países, y que ha conocido varias organizaciones, estoy profundamente impresionada con la madurez política del movimiento de mujeres en el contexto de organizaciones no-gubernamentales. Es probable que ustedes no estén muy conscientes de ello, pero una que viene de afuera puede ver la diferencia, la claridad. Tomen como ejemplo el debate televisivo en el cual muchas de ustedes participaron. A mí me impresionó. En mi país ello es muy difícil de encontrar, y lo mismo la claridad política que ustedes introdujeron en la

> discusión sobre la democracia, porque ustedes no contaban la historia de las mujeres en contra de los hombres que los hombres querían. Ustedes tienen un punto de vista político, lo que necesitan es sistematizar...

Paradójicamente, esta visión extremadamente positiva de la estatura del movimiento feminista hondureño no encontró mucho eco en los corazones de las mujeres allí presentes, aunque muchas se sintieron halagadas, como yo momentáneamente me sentí.[2] De lo que pude percibir por el resto de las intervenciones de esa tarde, las feministas hondureñas se sentían demasiado insatisfechas consigo mismas para aceptar de buenas a primeras tal apreciación. Parecían estar tomando más en serio la iniciativa de la autocrítica y se exigían más que una estrategia política para mostrar en público; se exigían también una construcción interna y privada del feminismo que las pudiera guiar a través de la vida política. No obstante, éste es también un tema en disputa entre las feministas, como lo hizo saber una de ellas en la sesión:

> Bien, el movimiento feminista hondureño está a la ofensiva en la construcción de la democracia. Y por eso hay una preocupación por los contenidos, y lo digo aquí, y...si seguimos discutiendo de esta manera, bueno así será, pero eso lo hemos venido haciendo los últimos dos años...y nos preguntamos, ¿qué piensas tú, que piensa mi compañera, que piensa la otra?...tenemos que llegar al grano...

Es en este punto del movimiento feminista que termina mi trabajo de campo (marzo de 1993): un momento en el que las feministas hondureñas parecen reflexionar profundamente sobre su razón de ser, su práctica política y su futuro. En este pro-

2. Ello es muy común entre los hondureños. Rara vez se permiten el lujo de alabarse. Es más, un tono irónico, e incluso una sobredosis de autocrítica, es la práctica usual.

ceso ellas empezaron a aprender a habitar sus nuevos espacios y a cohabitar entre ellas en forma totalmente diferente a sus inicios. Al hacerlo, un nuevo movimiento político había nacido. Una nueva definición de lo político estaba en camino. La política de género empezaba a ser en territorio hondureño.

Politizando el feminismo

Comentarios preliminares

Parte del proyecto de organizase como feminista consiste en intentar construir una política democrática informada de ideas y valores feministas. Las feministas hondureñas han decidido basar su política alrededor de la idea de que las mujeres son víctimas de la violencia masculina, y que la sociedad es responsable de ponerle fin. Las organizaciones feministas han adquirido gradualmente un perfil político, asumiendo un conjunto de prácticas dirigidas a poner de manifiesto y combatir la violencia masculina. Una vez más, las prácticas feministas se han intercalado con prácticas políticas tradicionales aunque, indudablemente, nuevas formas de hacer política han surgido, como nos demostrarán sus interacciones con grupos de mujeres pobres.

No obstante, al tratar de ganar un espacio en la arena política las ha acercado más al Estado e incluso las ha hecho, por momentos, perderse en el mundo de la política tradicional. Colaborar con instituciones del Estado y con partidos políticos tradicionales ha causado malestar entre feministas que esquivan los contactos con la política formal. A veces esta colaboración ha creado también grandes conflictos entre organizacio-

nes feministas. Cómo el feminismo se ha politizado en el contexto hondureño, los peligros que ello acarrea y las contradicciones que deben enfrentar las organizaciones feministas, son los temas de este capítulo.

La política feminista hondureña

¡Alto a la impunidad!
¡Justicia para Ricci Mabel!
¡No más violencia contra las mujeres!

Esta arenga fue repetida 16 veces. Llegó como una sorpresa. La prensa había llegado con todas sus cámaras de televisión, grabadoras, largos cables gruesos que serpenteaban a través del salón, y los camarógrafos estaban haciendo sus primeras tomas; los que daban la conferencia de prensa habían ocupado sus lugares en una mesa larga, situada frente al público. El público también había tomado asiento y estaba listo para escuchar, cuando de pronto una intelectual feminista que estaba sentada a mi lado se puso de pie y comenzó a gritar estas arengas, una tras otra. El resto de nosotras la imitamos, repitiendo sus palabras, casi sin poder parar. Pero una vez que que nos detuvimos no volvimos a pronunciar palabra, como si el silencio hubiese sido la consigna.

En la manifestación, unos cuantos días más tarde, las palabras volvieron. Esta vez miles de personas las repetían. Después de cada pausa, o cada vez que acaecía cierta incertidumbre sobre las masas, se gritaban las arengas una y otra vez. Le daban el ritmo a la protesta masiva contra los militares y la pasividad del sistema judicial. Se escuchaban insistentemente las voces de las manifestantes feministas que gritaban "no más violencia contra las mujeres" para recordarle a todo el mundo que ésta era también una protesta contra la violencia masculina. Y aunque no lograron convertir la manifestación en una protesta feminista, porque las arengas antimilitaristas y antigubernamentales las acallaban, las feministas se lucieron claramente como mujeres públicas y estilizaron con rimbombancia su nuevo ser de políticas.

Las feministas siempre habían querido otorgarle un sentido político a sus acciones. Sin saber cómo articular sus demandas, porque no estaba claro que era una demanda feminista, ello resultaba difícil al comienzo. Pero, poco a poco, el feminismo ha empezado a politizar los asuntos de las mujeres. Tratando de reformar el Código Penal (1991-93) que protege a los hombres de castigos fuertes después de cometer crímenes contra las mujeres, y organizándose junto con la ciudadanía en contra de los militares acusados de violación y asesinato de una estudiante, las feministas encontraron su razón de ser en la cuestión de la violencia contra las mujeres. Estos militares han sido condenados a 16 años de cárcel. Por primera vez en la historia de Honduras los militares han sido castigados severamente por las leyes civiles y, hasta cierto punto, la sociedad se lo debe al creciente activismo feminista.

Desde que las feministas empezaron a volver la violencia en contra de las mujeres en un asunto político, la dinámica de sus organizaciones ha comenzado a cambiar. La selección de la violencia en contra de las mujeres como tema central de su lucha significó que las feministas debían convertirse en expertas en el tema, y ello las ha obligado a concentrar sus esfuerzos en aprender teoría feminista. Las ha llevado a adoptar nuevas prácticas en sus organizaciones y a relacionarse en forma más cooperativa. Es notable también cómo sus actividades de investigación en el tema han aumentado. En términos generales, la investigación se tornó más importante, independientemente del carácter de cada organización. En la actualidad, se investigan otros temas además del de violencia: por ejemplo, sobre la participación política de las mujeres o sobre las niñas de la calle. No obstante, la violencia como tema continúa claramente ocupando una posición privilegiada en casi todas las organizaciones feministas.

Con el propósito de politizar aún más los temas feministas, han unido fuerzas con el Comité del Congreso Nacional de

Asuntos de la Mujer para conformar un grupo de apoyo que propondría una serie de reformas a las leyes penales, de trabajo y de agricultura, así como para rediseñar los libros escolares del sistema educativo estatal y librarlos de un sesgo de género. Esta colaboración causó malestar entre muchas feministas que veían en esto un peligro de cooptación de sus organizaciones. Sin embargo, el hecho de que el Comité del Congreso se ubica en la esfera de poder donde se toman las grandes decisiones (un lugar que muchas feministas creían debían estar poblado de mujeres de su tipo para promover los derechos de la mujer) y el hecho obvio de que las diputadas involucradas en este comité compartían muchos de sus intereses, las hizo aceptar su rol de ente de apoyo. Un comentario de una feminista describe esta situación: "No teníamos alternativa, no teníamos una estrategia propia y era obvio que queríamos las mismas cosas..."

Por otro lado, las diputadas activas en el Comité del Congreso de Asuntos de la Mujer estaban muy interesadas en aprender a usar el discurso feminista para avanzar en sus propias posiciones políticas. Para conocer más de cerca sus actividades, entrevisté a la presidenta de este comité en su elegante residencia en una colonia de clase alta, una mujer refinada de ascendencia árabe, en sus cuarentas. Lo que sigue es un extracto de nuestra conversación sobre sus actividades en el comité y sus ideas políticas:

P: ¿Me puede decir usted algo de la historia del Comité del Congreso de Asuntos de la Mujer?

R: La Organización Panamericana de la Salud nos motivó a reformar las leyes que discriminan a las mujeres... el Presidente del Congreso formó el Comité... y nosotras convocamos a las organizaciones de mujeres para que colaboraran con nosotras en un foro. Todas pensaron que sólo queríamos promovernos políticamente, pero ahora hasta han formado un grupo permanente de apoyo. No es fácil para nosotras, no tenemos hasta ahora fondos...

P: ¿Trató usted en su pasado político alguna vez los problemas de las mujeres?

R: No. Bueno, académicamente sí, yo participé en la reforma universitaria. Soy psicóloga, he realizado investigaciones sobre las cárceles, en escuelas de educación especial y siempre he estado metida en política. Soy la presidenta del Comité del partido en la capital y he sido elegida dos veces diputada. Por naturaleza siempre he estado propensa a los temas de la mujer; fui la primera directora mujer de INCAE, pero no ha sido hasta los últimos seis meses que me he entrenado en asuntos de género...

P: ¿Qué piensa usted del feminismo?

R: Siempre hay un problema con esos "ismos". Creo que es un movimiento de mujeres buscando igualdad de derechos como seres humanos, haciendo la gran lucha, haciendo conciencia acerca de lo que podemos hacer y de cómo ser importantes políticamente. No me interesa realmente representar a las mujeres, yo no fui elegida realmente por ellas. Lo que es importante es la proporcionalidad. Somos 52% del electorado, ese es nuestro poder político...no estoy de acuerdo con hacer grupos de mujeres dentro de los partidos...

P: ¿Y qué de las mujeres que se organizan fuera de los partidos?

R: Sí, mientras los problemas de la mujer persistan, pero una vez construida la igualdad no necesitaremos...

Evidentemente, la introducción de ideas feministas ha servido a distintos intereses sociales y políticos. Las mujeres de clase media provenientes del espectro político de izquierda, identificadas ahora con ideas feministas, formaban "coaliciones" con sus enemigos tradicionales, los partidos de la clase dominante. Y las políticas de los partidos políticos establecidos veían en los asuntos de género y en la militancia feminista una oportunidad para acrecentar su poder político. Pero, como he mencionado anteriormente, esta coincidencia de intereses no era sentida de la misma manera por todas las organizaciones feministas; por tanto, el compromiso de colaborar con las instituciones del gobierno no estaba distribuido equitativamente entre todas las organizaciones, ni siquiera al interior de cada una. En realidad, en varias ocasiones, una dedicación excesiva

a las actividades relacionadas con el Comité del Congreso causaba conflictos entre algunas de las miembras de las organizaciones. Ello se ve ilustrado en las siguientes afirmaciones de una feminista no muy convencida de la validez de estas actividades:

> ... ella era una empleada a tiempo completo de nuestra organización, pero ella no invertía su tiempo en la organización, para nada. Se dedicaba por completo al Congreso y luego a otra organización, mientras nosotras necesitábamos formular nuestro propio proyecto...traté de formularlo yo sola pero ella permaneció ausente, sin interés alguno. No aportaba nada a la organización, porque ella tenía su agenda escondida...

En otro punto de nuestra conversación agregó:

> ...tenía su agenda en el Congreso y en otra organización y quién sabe donde más, no se podía saber. Para ella nuestra organización era un trampolín para promoverse y para legitimarse en los espacios de las mujeres.

Quizá, paradójicamente, la mayoría de las mujeres comprometidas enteramente con las actividades del Comité del Congreso habían sido en el pasado activistas izquierdistas y aquéllas que se oponían a ello eran mujeres sin un pasado político en la izquierda o ninguna experiencia política. Al parecer las mujeres sin experiencia política estaban menos dispuestas a hacer compromisos con iniciativas del Estado y estaban más interesadas en crear alternativas a la política tradicional, que aquéllas que contaban con una trayectoria en organizaciones de izquierda. Tal como lo expresó una de ellas:

> Creo que muchas de mis colegas no se han comprometido con un proyecto político feminista. No se pueden desprender del movimiento popular de la izquierda dogmática. No saben lo que quieren. Nunca lo supieron. Dijeron que querían

> construir un colectivo de mujeres que rompiera con sus actividades del pasado, pero no fueron capaces de construir nada nuevo.

En este aspecto, resulta interesante ver como la meta de la política de izquierda –conquistar el poder del Estado y realizar cambios estructurales en el aparato estatal y la economía burguesa– condujo a las mujeres previamente izquierdistas a reproducir mucho de sus esquemas políticos en las organizaciones feministas. Para las feministas que habían sido activas en la izquierda, era más importante pertenecer a la estructura de poder, que construir una alternativa a ella. Al hacerlo, el potencial de la política feminista de subvertir el orden político prevaleciente era socavado. Sin embargo, el encuentro fortuito con el aparato estatal no sólo lanzó a las organizaciones feministas a la arena política; produjo también algunos resultados interesantes, como podremos ver más adelante.

La política feminista en la práctica

Persiste aún incertidumbre entre las feministas sobre si deben o no colaborar con las diputadas. No obstante, la mayoría de las organizaciones feministas durante el tiempo de mi trabajo de campo, habían decidido colaborar, antes de confrontarse con las diputadas y sus iniciativas alrededor de "los asuntos de las mujeres." Pese a que los logros de la coalición de las feministas y las diputadas de los partidos tradicionales no se habían materializado, puede ser muy útil evaluar qué había conseguido la coalición hasta este momento.

Un ejemplo: como resultado de la reciente aprobación de la Ley de Modernización Agrícola, las mujeres campesinas fueron consideradas como sujetas de la reforma agraria, independientemente de su estado civil. Ello implica una ruptura con el pasado, cuando se negaba el derecho a la tierra a las mujeres solteras. Irónicamente, la nueva Ley de Modernización Agrícola prácticamente acaba con la reforma agraria que ha estado, más

mal que bien, en marcha en los últimos 20 años. No obstante, una miembra del Comité del Congreso, trabajando como una feminista independiente, comenta el logro de la siguiente manera:

> No estamos de acuerdo con la ley, pero si fue aprobada por la mayoría, si es así como sienten y piensan los que ahora detentan el poder, no hay nada que nosotras podamos hacer desde el Comité. *Pero, nosotras sí hicimos un análisis de género a la Ley de Modernización Agrícola* (el énfasis es de la autora). Por primera vez en Centroamérica una ley fue sometida a un análisis de género: la ley ya no dice campesino, sino que campesino y campesina, ni beneficiario, sino que beneficiario y beneficiaria.

En otras palabras, lo que la nueva ley agrícola hace es integrar el lenguaje feminista al texto de la política tradicional. Desafortunadamente, en la medida en que esto es tan sólo un gesto retórico, el propósito de cambiar las relaciones entre los géneros, posibilitando a las mujeres el acceso a la tierra, es cancelado. Peor aún, la analítica de género sirve claramente aquí como un instrumento de poder para aquéllos "que ahoran detentan el poder." Las diputadas, pero también los políticos hombres pueden ahora aparecer respondiendo a los intereses estratégicos de género. Irónicamente, hasta el movimiento feminista pudo verse temporalmente como un interlocutor del Estado.

Es alrededor del tema de la violencia contra las mujeres que las organizaciones feministas han colaborado más estrechamente para promover los derechos de las mujeres. Han trabajado juntas para reformular artículos del Código Penal que implican una desventaja para las mujeres de todas las edades. Para ilustrar, han propuesto cambiar el estatus legal de los delitos de violación y estupro de crímenes en contra de la libertad sexual y el honor, a crímenes en contra de la integridad personal de los

individuos; han recomendado también eliminar completamente el término "honor" para evitar juicios morales específicamente en contra de las mujeres. De esta manera, en casos de violación a mujeres, éstas pueden ahorrarse el momento amargo de tener que probar que no deseaban el acto sexual y que son seres respetables.

Para llevar a cabo todo esto, las feministas han tomado prestadas prácticas feministas de otros lados. Un primer paso ha sido, como he mencionado arriba, la investigación y la presentación de sus hallazgos al público. Las feministas han tratado de construirse como científicas que muestran al Estado y a la sociedad civil "datos objetivos" para hacer conciencia de la situación crítica de las mujeres en la sociedad patriarcal. El cuerpo teórico del feminismo occidental en temas de violencia contra las mujeres y los niños ha sido asumido para producir conocimiento sobre las mujeres en Honduras, con algunos resultados notables. Por primera vez, datos sobre la violencia contra las mujeres, que habían permanecido ocultos en los archivos policiales o en otras instituciones estatales, han sido expuestos públicamente.

La tendencia a exponer la violencia contra las mujeres como un instrumento político para promover los derechos de las mujeres se ha dado de diferentes maneras. En concordancia con la metodología feminista de concientizar sacando a la luz las vidas de las mujeres, las feministas las han incitado a hablar y a narrar sus experiencias con la violencia masculina.

Hablar de las experiencias personales, exponerse ante otras y otros de manera íntima y "vergonzosa" rompe con la tradición del silencio que las mujeres practican desde hace siglos. Especialmente las mujeres de clase media, e irónicamente algunas feministas, han evitado ser vistas a esta luz. Es una práctica cultural común que eventos dolorosos en la vida de una mujer se guarden en silencio o sean expuestos en forma de chisme para victimizar a otra mujer.

Hablar de violencia contra las mujeres o de una misma como víctima de violencia se ha entendido siempre como un acto

denigrante, pero nunca como un acto liberador, mucho menos como un acto político. Por tanto, es obvio que esta práctica feminista haya encontrado mucha resistencia, especialmente en mujeres de clase media que no quieren "desnudarse en público." Paradójicamente, algunas feministas que incitan a hablar sobre la violencia contra las mujeres, se muestran renuentes a exponer la violencia en sus propias vidas.

Pese a la resistencia de exponerse ante las demás, gradualmente las ganas de hablar se han contagiado. Por ejemplo, la terapia para mujeres víctimas de violencia se ha convertido en uno de los servicios más importantes de una de las organizaciones feministas. Se han instituido los conversatorios o los lugares de encuentro de mujeres para hablar sobre algún tema feminista en varios de los recién inaugurados espacios de feministas. Las mujeres han demostrado ser extremadamente locuaces en comparación con los primeros días del movimiento feminista, cuan-do los grupos de autoconciencia eran evitados por todos los medios.

Trabajar con mujeres pobres de comunidades urbanas y hablar con ellas específicamente de la violencia masculina se ha vuelto una práctica común entre las organizaciones feministas. Como es de esperar, esta práctica ha encontrado mayor eco en esas comunidades que entre las mujeres de clase media. Aparentemente, aunque las mujeres pobres consideren el asunto como vergonzoso (sea porque han sido víctimas de más asaltos violentos que mujeres de clases más altas o porque se sienten obligadas a hablar de sí mismas delante de figuras de autoridad tales como feministas, que son externas a su comunidad y clase social), no ven en ello una mayor pérdida que la que ya tuvieron.

Independientemente de todo esto, en el contexto de la pobreza urbana, la politización de asuntos de esta naturaleza, desde una perspectiva feminista, puede encontrar dificultades de distinto orden. Encontré en repetidas ocasiones que cuando las mujeres pobres tenían oportunidad de expresarse sobre algún tema no sólo lo hacían bien, sino que buscaban abiertamente la oportunidad. No obstante, ellas no se lo acreditaban a las acciones o al discurso feminista. Dios y no sus patrocinadoras feministas era quien recibía los agradecimientos por la restauración de sus voces. En estos casos, los testimonios no fluían de un alto grado de concientización, sino que eran similares a los testimonios que se dan en las iglesias, donde se encuentra la redención desde arriba, en el acto de confesión.

Evidentemente, cuando las feministas utilizan prácticas políticas que han tenido un éxito relativo en otros espacios, las mismas prácticas toman nuevas formas en el contexto hondureño. Estos cambios sustantivos dentro de la práctica feminista puede tener que ver con el carácter de la teoría feminista. Es por ejemplo, una teoría concebida dentro de un sistema político diferente o dentro de diferentes relaciones sociales a las que imperan en Honduras. No sería incorrecto suponer que son los juegos de poder los que determinan las relaciones sociales en Honduras –como se ha visto en las relaciones que las feministas han establecido entre ellas y con mujeres políticas o pobres– los que le dan al feminismo aquí esa forma particular. Los discursos de la izquierda y los religiosos han encontrado un lugar para articularse dentro del discurso feminista. El discurso feminista los reorganiza para hacerlos caber en la lógica de la subordinación de las mujeres y la supremacía masculina. La política tradicional conservadora del tipo del Comité del Congreso para Asuntos de Mujeres combinan la retórica de los partidos con el discurso feminista para legitimar y aumentar su influencia sobre las mujeres.

Es importante anotar que esta estrategia de politizar el asunto de la violencia contra las mujeres hablando de ella, narrando las propias etnografías, y exponiendo a la luz del día información oculta, es también un esfuerzo para construir un nuevo conocimiento sobre las mujeres. Implícita en esta estrategia está la noción de que, para obtener visibilidad política, las mujeres tienen que exponer su sufrimiento a la sociedad y volverse sapientes de sí mismas. Más aún, este conocimiento debe ser impuesto a toda la sociedad, porque una vez consciente de

la situación difícil de las mujeres, se interesará supuestamente en su emancipación.

El feminismo politizado ha puesto en juego diversos intereses sociales y políticos. El potencial de subvertir las macro y micro estructuras del poder a través de la política feminista es impredecible en este momento. El nuevo conocimiento que las feministas han creado sobre las mujeres puede ser de doble filo, porque otros grupos e instituciones sociales pueden adulterar la esencia de la política feminista, que es la necesidad de cambiar las relaciones entre los géneros, acabando con el poder masculino y la subordinación de las mujeres. El hecho de que las mujeres están sometidas a la crueldad de los hombres ha sido crecientemente expuesto por los medios de comunicación masiva.

Pero, en la medida que los medios muestren imágenes de víctimas de violencia masculina, el público se vuelve inmune al sufrimiento de las mujeres, en una forma más profunda que cuando los hechos permanecían ocultos. La política feminista puede correr el riesgo de ser vulgarizada y vaciada de algún contenido ético. En este sentido, las feministas en Honduras deben buscar una ética política y práctica que realmente rompa con las culturas políticas del pasado. Un gran desafío, pero que muchas feministas ya están dispuestas a asumir hoy.

Feministas de clase media y el impacto del feminismo sobre las mujeres pobres

El ambiente de un barrio es seco y polvoso. Mientras viajo sola en el bus me aseguro de que he observado cada detalle. El bus atraviesa buena parte de la ciudad para llegar al lugar donde yo vivo y sobre esta ruta puedo confirmar la marginalidad de los barrios, que parecen estar muy lejos, allá arriba en los cerros borrados por su propio horizonte. Puedo literalmente respirar la estructura urbana de Tegucigalpa, el ritmo de su gente, de su comercio, de la marcada segregación de clase, de su ambiente construido en concreto, la pobreza. El bus está muy silencioso. Me doy cuenta repentinamente de que los hondureños son muy silenciosos. Veo también que han sido maltratados, viven sin educación, sin agua, sin servicios sanitarios...siento nuevamente el deseo de mimar como una madre a todas las víctimas de la injusticia social... (Un extracto de mi diario de campo).

Si alguien le pregunta a las feministas hondureñas cuál es el feminismo imperante en Honduras, la mayoría probablemente contestaría que promueven un feminismo popular, porque responde a los intereses y necesidades de las mujeres pobres que constituyen la gran mayoría. Esto se considera como una obligación moral para aquellas personas que desean (o están lla-

madas) liberar el mundo de la injusticia social. Esta sería una política feminista que, por su fuerza motriz, transformaría las condiciones de vida de las mujeres pobres. Una feminista de clase media lo expresó de la siguiente manera:

> ...Creo que el movimiento feminista sin la base (mujeres pobres) no irá a ninguna parte. Puedo verlo claramente, si no organizamos a las mujeres pobres, seremos 20 o más mujeres realizando actividades de protesta. Pero conquistando espacios en la sociedad, eso sí no lo creo...

La creencia de que el feminismo debe alcanzar a mujeres pobres se funda en la noción compartida de que las mujeres pobres deben primero aprender a "valorarse a sí mismas antes de que se conviertan en sujetas políticas."[1] Desde esta perspectiva, el feminismo está allí para inculcar nuevos valores en las mujeres pobres, valores que les permitirán recuperar su "personería" y, con el tiempo, el deseo de luchar por la igualdad de género. Es decir, politizarse como feministas populares. Los supuestos aquí vertidos parten de que un sentido del ser es difícil de obtener en un contexto de pobreza y de un patriarcado brutal y que la conciencia política no crecerá en el mundo de las mujeres pobres. Consideren el siguiente evento tomado de mi diario de campo:

1. Todas las organizaciones feministas (incluyendo las organizaciones de mujeres sin una orientación feminista) pese a sus diferencias, estructuran sus actividades alrededor de las mujeres pobres. Se hace una negociación constante con grupos de mujeres urbano-marginales y campesinas. Todas las organizaciones dan cursos especiales para mujeres de barrios marginales. Pareciera que el trabajo con mujeres pobres -aunque el desarrollo personal u otras motivaciones se esconden detrás- legitimara la organización de las mujeres de clase media. La mayoría parte de la idea de que si el feminismo ha de politizarse, será teniendo como base a las mujeres pobres. En las entrevistas, muchas lideresas feministas expresaron sus dudas acerca de la movilización política de las mujeres pobres, dadas sus condiciones materiales actuales y su baja autoestima.

> *...Fui muy bien recibida por el grupo de cuatro mujeres, aunque me sentí observada de cerca...decidí seguir a Lidia, la coordinadora del equipo de capacitación para ver como trabajaba, pero cuando tomé esta decisión, ella comenzó a irse...De pronto fui invitada a visitar una casa para el cuidado de niños. Esto me hizo quedar atrás por un rato, pero rápido logré alcanzar a las demás del grupo. Se habían detenido a esperarme en la cima de una cuesta y estaban observando cómo yo cruzaba una quebrada inmunda, llena de basura, con una amplia sonrisa en sus caras...sabían lo desagradable que era pasar por allí...Empezamos por visitar una casa de cartón de una sola habitación, la casa más pobre que había visto en muchos años. La pobreza de la familia que habitaba esta casa era tan grande que me retorcía el corazón. La madre era joven y llevaba su sexto embarazo. Hacía tortillas en casa para ganarse la vida. A veces trabajaba fuera de casa todo el día y dejaba a sus hijos encerrados. En el momento en que nosotras llegamos todos sus hijos se arrastraban por el suelo de tierra. Un bebé envuelto en unos trapos sucios dormía en la única cama de la casa. El resto de sus posesiones consistía en dos cacerolas y dos cucharas. La mujer estaba atareada lavando las vísceras de un pollo en agua lodosa en un recipiente de plástico (vacío de manteca). Restregaba la carne vigorosamente como si deseara compensar con la fuerza de sus manos la suciedad del agua. La casa estaba por dentro muy oscura, no tenía ventanas. La luz del sol no podía hacer la diferencia del día y de la noche en este pequeño rincón de la tierra. Apenas unas cuantas palabras pudieron ser intercambiadas, la mujer era inalcanzable... habíamos perdido el contacto entre nosotras.*

Sin duda, la pobreza extrema puede limitar seriamente la comunicación y sin comunicación, la interacción se reduce al mínimo. Sólo queda el silencio. Atestiguar la pobreza día a día, y quizá experimentarla en carne propia, puede motivar a una feminista de clase media hondureña a politizar a sus hermanas pobres, aunque algunas duden de que el feminismo es la respuesta adecuada. Como muchas aún dicen, la palabra feminismo las asusta. En todo caso, el trabajo feminista con las pobres se convierte gradualmente en una cuestión de táctica, de una

estrategia política. Todavía hay momentos, sin embargo, en que algunas tratan de camuflar su trabajo y no se atreven a presentarse abiertamente como feministas. Pero precisamente cuando el temor de revelarse como feministas es eliminado, ocurre un desplazamiento; hablar de mujeres se refiere a hablar sobre otras mujeres, las pobres. La lucha se desplaza desde la mujer de clase media con sus propias luchas hacia la mujer pobre y sus luchas (¿y quizá de su necesidad del conocimiento feminista de las mujeres de clase media?). La feminista de clase media se invisibiliza, pierde la perspectiva de su propia subordinación y desaparece de su discurso. No sorprende que ella se exima de sus responsabilidades hacia ella misma y se convierta, como quien dice, maternal: la madre cuidando a sus hijas (las mujeres pobres). El silencio volteado hacia adentro. El pensamiento maternal retorna con todas sus implicaciones de relaciones simbióticas que niegan la diferencia y la separación en esa perenne búsqueda de ataduras poderosas con las y los otros.[2] Combina solidaridad social, ideologías izquierdistas del pasado y la voluntad por el poder junto con la práctica y el conocimiento feminista. En el otro extremo, las feministas de clase media se presentan frente a las mujeres pobres como poseyendo un conocimiento especial que las puede liberar de la pesadumbre de sus vidas.

La urgencia de la mujer de clase media por ocultar su origen social, porque se ve a sí misma más privilegiada en términos económicos y sociales, caracteriza el encuentro con las mujeres de la pobreza. Restarle importancia a las diferencias sociales se vuelve en este contexto en una estratagema indispensable para llegar a las pobres. Las feministas de clase media usan el lenguaje de las pobres, evitan usar ropa vistosa cuando visitan sus

2. Estoy tomando prestado el término del "pensamiento maternal" (de la discusión de Jean Grimshaw sobre las definiciones del concepto de Sara Ruddick) sólo para acentuar la transmisión de las prácticas maternales y los puntos de vistas éticos entre las relaciones sociales de mujeres de clase media y mujeres pobres. Ver Jean Grijshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986) pp. 227-253.

comunidades y evaden hablar de sí mismas. En breve, se imita a las pobres para socializar con ellas.

A veces la experiencia ayuda a reafirmar la creencia de la necesidad de esconder los orígenes de clase para interactuar con mujeres pobres. La historia que una feminista hondureña me contó sobre sus relaciones con mujeres pobres es muy ilustrativa en este caso: al comienzo de unas reuniones semanales que tenía con un "club de madres" de una comunidad urbana pobre para enseñarles a tejer, la aceptaban como una de ellas; quizá la veían con más experiencia por sus actividades sindica-les del pasado, pero para ellas era una igual.

No obstante, cuando se enteraron accidentalmente de que era una estudiante universitaria y que estaba sacando un postgrado, sus interacciones sociales con ella cambiaron abruptamente. Inmediatamente empezaron a construir barreras hacia ella. Las mujeres empezaron a evitar su contacto físico y comenzaron a generar resistencias al proceso de aprendizaje que habían iniciado juntas. Por ejemplo, cuando les mostraba cómo tejer alguna puntada las tomaba de las manos para guiarlas, pero luego de la revelación de su "verdadera identidad" no le permitían que las tocara. Desde ese momento, sus relaciones se enfriaron y se distanciaron.

Es interesante anotar en este incidente la futilidad de ocultarse detrás de estrategias verbales y no-verbales falsas para crear la ilusión de una igualdad social, ya que tarde o temprano éstas son descubiertas, así como observar el vínculo obvio entre el cuerpo y el poder. Estas mujeres se sintieron amenazadas con el descubrimiento de la superioridad de clase de su "maestra" y resistieron su poder primero, ante todo con sus cuerpos.

Puede ser que estas mujeres descubrieran antes la diferencia que supuestamente las separaba, a ellas como mujeres sin educación y pobres, de la "maestra" profesional de clase media, por ejemplo, a través de su uso del lenguaje o por sus ropas. Pero fue solamente cuando escucharon las voces claras de la diferencia (probablemente en la forma de un chisme) que tomaron conciencia de esto. Así, transformaron la diferencia de inme-

diato en una relación de oposición entre ellas. Se volvieron defensivas en la confrontación de la diferencia de clase. Esta división se volvió territorial: "éste es mi cuerpo, éste es el tuyo."

De muchas maneras, las mujeres han experimentado la opresión y explotación de clase y de los hombres en sus cuerpos. Como Foucault nos ha enseñado en sus reflexiones sobre el cuerpo y el poder –aunque él ha hablado de un cuerpo sin género, ignorando los cuerpos de las mujeres–"el cuerpo está directamente involucrado en la arena política...Las relaciones de poder tienen un dominio directo sobre él; lo invierten, lo marcan, lo entrenan, lo torturan, lo fuerzan a ejecutar tareas, a realizar ceremonias, a emitir signos"[3]. (Traducción de la autora). Siendo éste el caso, puede ser sencillamente natural que las mujeres de esta clase de tejer quisieran proteger en primera instancia sus cuerpos, dado que se identifica el poder con el control sobre el cuerpo. Parar el contacto físico, e incluso visual, era una forma de autodefensa contra el poder que aplasta la corporeidad. En esta situación, el uso del cuerpo como barrera era la única arma que les quedaba ante la abismal diferencia de clase que sentían.[4]

Las mujeres pobres parecen estar muy conscientes de las diferencias de clase. También lo están las mujeres de clase media, pero parece que tienen dificultades en reconocerlas, en especial cuando se trata de sus relaciones con mujeres pobres. Esta falta de reconocimiento ha sido a menudo diagnosticado

3. Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Vintage Books Editions, 1979) p. 25.
4. Esta situación ilustra claramente cómo las marcas de clase se inscriben en el cuerpo tal como género lo es de manera fundamental. En el caso aquí descrito, son mujeres -y no hombres- de distintas clases sociales las involucradas en el proceso de marcar y disciplinar los cuerpos de mujeres pobres. Utilizando los términos de Lois Mcnay, al marcar el cuerpo femenino a través de prácticas de clase, el cuerpo femenino es labrado e inscrito por mecanismos institucionales que también inscriben al cuerpo masculino. Por otro lado, que el cuerpo es a la vez un sitio de resistencia, resulta obvio en nuestro ejemplo. Ver Lois Mcnay, 1992, p.37.

en las teorías feministas psicoanalíticas.[5] Según estas teorías, prácticas sociales estructuradas de acuerdo a la lógica cultural de género crean egos difusos en las mujeres y las conducen a evitar construir fronteras entre ellas y las demás gente. Si aplicamos estas teorías al caso hondureño, encontramos que éstas se refieren más a la conciencia de clase de mujeres de clase media que a las mujeres pobres, quienes sin lugar a dudas son muy sensitivas a las diferencias y están dispuestas a definirse a sí mismas en relación a ellas. Si vemos más de cerca, ambos grupos reconocen las diferencias, pero ambos las niegan, para minimizar el proceso antagonizante que sigue después de reconocer la separación. Un proceso antagonizante continuo parece estar incrustrado en las relaciones de clase y de género, que no puede ser hablado hasta nulificarlo, ni ignorado aún con la mejor de las intenciones.

No obstante, cuando una feminista de clase media se presenta abiertamente ante una comunidad urbana pobre, llega con el propósito de organizar a las mujeres, lo que implica hablar sobre sus experiencias con el poder masculino o, más específicamente, con la violencia masculina. Ella presta sus oídos a las historias que las mujeres pobres relatan sobre sus vidas con los hombres, luego las engatusa con la mayor de sus astucias para que analicen su comportamiento y les propone un cambio en las circunstancias que las envilecen.

En este proceso, la feminista se vuelve a los ojos de las mujeres pobres en la sacerdotisa o en la experta. Por otro lado, la feminista desarrolla un "arte de la confesión", porque logra crear situaciones en las cuales las pobres aprenden a hablar sobre sí mismas en formas que, de lo contrario, no harían. Por ello se escucha a menudo de ellas que lo que han alcanzado con el feminismo es rescatar su voz: "ya no nos da pena hablar." Las

5. Ver Nancy Chodorow, y *Feminismo y Teoría Psicoanalítica* (New Haven: Yale University Press, 1989) y a Jane Flax, *Thinking Fragments*, (Berkeley: University of California Press, 1990) para una discusión de estas supuestas característiscas de la personalidad femenina.

mujeres salen del silencio que les han impuesto encima y a su alrededor, y verbalizan dramáticos episodios de sus vidas.

Para generar confianza, las feministas buscan la intimidad en pequeños grupos y mediante metodologías que promueven compartir experiencias, y por supuesto a través de temas que involucran directamente sucesos íntimos de las vidas de las mujeres. Paradójicamente, esta es una forma de intimidad que las feministas evaden a toda costa, cuando interactúan entre ellas mismas. En este aspecto, las mujeres pobres imparten una lección sobre autenticidad a las mujeres de clase media. Las feministas de clase media aprecian la franqueza con que las mujeres pobres hablan sobres sus vidas, especialmente cuando reconocen que ellas mismas no pueden hablar sobre su sexualidad o la violencia en sus vidas. Es interesante ver cómo la tranquilidad con que las mujeres pobres expresan sus "intimidades" ha sido reconocida no sólo como una práctica obligatoria feminista, sino como un método para la sanación del ser.

Mientras las mujeres pobres aprenden a expresarse y a enseñar a sus interlocutoras el poder de sanación del habla, las feministas de clase media aprenden a escuchar a las mujeres pobres. Un suceso digno de admiración, porque en Honduras las mujeres de clase media se relacionan usualmente con ellas en una forma estrictamente jerárquica, ya sea como sus sirvientas, vendedoras del mercado o ambulantes y cosas parecidas. No es que la jerarquía desaparece en el acto comunicativo de una feminista; el escuchar, sin embargo, asume una nueva calidad. Para comunicarse una con otra de esta manera, ambos lados deben procurar respetar las diferencias que las separan, esta vez sin engañar a la otra, y tratando de alcanzar un nuevo entendimiento sobre cada una. En otras palabras, hablando y escuchando ambos grupos toman conciencia de su ser, del de la otra y de sus diferencias; y es precisamente en este reconocimiento que la comunicación se hace posible.

No obstante, la comunicación entre gente de clase media y mujeres pobres no es del todo una nueva situación. Por ejemplo, cuando las feministas entran en un barrio, con frecuencia la

Iglesia u organizaciones nogubernamentales ya han iniciado un diálogo y han iniciado la tarea de organizar a las mujeres. Muchas mujeres que han tenido contacto con este tipo de organizaciones, continuan buscando apoyo social en los grupos de mujeres. De acuerdo a la información de muchas de las feministas que entrevisté, algunas de estas mujeres tenían prejuicios contra el feminismo y se resistían a las metodologías feministas, por lo menos hasta cierto punto, porque se suponían "que divide la familia." Pese a esta actitud negativa frente a las prácticas discursivas y no-discursivas de las feministas, los clubs de amas de casa de la Iglesia han creado un modelo de organización, un espacio donde las mujeres se pueden juntar y discutir sus problemas, que le ha servido a los grupos feministas para asimilarse gradualmente.

Como resultado de esta combinación de influencias entre la Iglesia y el feminismo, las mujeres de los barrios terminaron fusionando el discurso religioso y feminista. Recuperar el ser mediante testimonios personales –que en la iglesia toman la forma de confesión, especialmente en las nuevas sectas religiosas– dentro del grupo feminista equivale a una forma de "redención." El uso de los testimonios, tanto de parte de las feministas como de la Iglesia, facilita hablar por sí mismas y, en algún sentido, señala la "comunidad" de las ideologías feministas y religiosas: la creencia de que la verdad se esconde en nosotras mismas y que debe ser pronunciada en voz alta para la salvación/liberación.[6]

Hablar influye en las acciones dirigidas a restablecer la dignidad personal de las mujeres como mujeres. Por ejemplo,

6. Foucault nos llama la atención sobre la "compulsión a la confesión" del cristianismo cuando analiza el cambio de la ética clásica –como era practicada por los griegos– a las moralidades de los cristianos. Según él, la obsesión de los cristianos por el sí mismo ha conducido a la compulsión moderna de confesarse como una forma de liberar represiones. El psicoanálisis es la continuación de esta tradición dentro del cristianismo. Creo que el énfasis del feminismo en la concientización a través de confesiones íntimas está arraigado también en la moralidad cristiana. Ver los tres volúmenes de *Historia de la Sexualidad* de Michel Foucault.

las mujeres pobres reportaban a menudo sus intentos de reestructurar sus relaciones familiares, aún cuando la mayoría retornaba a sus viejos patrones de comportamiento. Una mujer anotaba:

> Las mujeres nunca toman una decisión definitiva. Las mujeres que se la pasan peleando con sus maridos nunca lo hacen. Yo hablo un día con ellas y son muy valientes, pero al día siguiente las veo tristes con los ojos hinchados de llorar. Las veo deprimidas. Tenemos mucho miedo. Sabemos que cuando una mujer es golpeada y se va, la familia interfiere, sus parientes, sus amigas y ella es obligada a regresar a su marido...

Sólo el hecho de estar en el grupo, hablar y ser escuchada era percibido como un proceso en el cual se consigue el estatus de persona: "Ah, ya no soy la misma mujer tonta de antes," se escucha por doquier. Hablar sobre la violencia en sus vidas también removió mecanismos de autodefensa. Algunas sentían que tenían que justificar sus decisiones en la vida. Una mujer que tenía una historia terrible de violencia de más de veinte años con su marido testificó lo siguiente:

> Nos dijeron toda la vida que teníamos que aguantar todo porque él era el padre de nuestros hijos. ¿Cómo voy a sostener a mis hijos, dónde encontraré trabajo con mis hijos? Nos ponen tantas cosas en la cabeza, que nosotras tenemos que decidir. Ah, es muy fácil dar consejos, pero yo quiero ver si ellas me van a ayudar a sostener a mis hijos. ¿Lo debes dejar o no? Muchas del grupo dirán que sí... Hoy he aprendido a defenderme, porque estoy organizada, creo que en el pasado era porque yo no estaba organizada, porque yo siempre he sido rebelde...

De acuerdo a esta mujer, el proceso de convertirse en persona sobrevino en el grupo y no a través de sus decisiones en la

vida, porque ella sola no hubiese podido encontrar un camino para salir de la pobreza. Pero no se quiere indicar aquí que, cuando las mujeres entran en contacto con el feminismo, solucionan sus problemas de la "vida real;" en el proceso de organizarse y hablando, sin embargo, ellas ven sus vidas en perspectiva y sienten que han tenido la oportunidad de mejorar su autoentendimiento y quizá reestructurar sus vidas.

Por otro lado, la experiencia de organizarse en el marco del feminismo, precedido por otras formas de organización tales como organizaciones vecinales, también inculca a las mujeres, particularmente a las jóvenes, la necesidad de concientizarse políticamente. Algunas mujeres jóvenes han afirmado que no le temen a sus maridos violentos; algunas incluso los han amenazado a muerte: "Le dije que lo mataría mientras durmiera y él se fue por ocho días..." De la misma manera, han empezado a hablar sobre derechos humanos y de los derechos constitucionales que garantizan igualdad entre hombres y mujeres. Principios abstractos como la ley o los derechos individuales son repetidamente adheridos al discurso feminista. Pareciera que porque el discurso feminista implica una nueva definición de ser mujer y las viejas formas de interpretar el dolor de las mujeres se han vuelto obsoletas, estas mujeres han obtenido un punto de vista político de sus situaciones de vida.

Aunque es muy difícil decir si estas mujeres se volverán políticamente activas en el largo plazo, muchas de ellas sí fueron activas en la lucha por las reformas al Código Penal o en las protestas civiles en contra de la impunidad militar en el caso de la violación y asesinato de Ricci Mabel. La mayoría de ellas, luego de ser votantes o receptoras pasivas de los partidos políticos, han empezado a prestarle mayor atención a los asuntos políticos.

Evidentemente, ni hablando desde principios abstractos ni amenazando las vidas de sus maridos se logrará acabar con la violencia contra las mujeres, o esto se convertirá automáticamente en acto político. Como confirma la creencia común de muchas feministas hondureñas, es importante que las mujeres

pobres se valoricen ellas mismas antes de que se erijan como sujetas políticas. Igualmente importante es que las feministas de clase media reevalúen su propio rol como agitadoras políticas y que ellas mismas se conviertan en objeto de reflexión política, a menos que quieran convertirse en las eternas lideresas de las mujeres pobres y olvidar su propia subjetividad política.

Hasta que esto suceda, la política feminista corre el riesgo de convertirse en una política de dominación, con pocas alternativas al actual paradigma de la democracia representativa, en donde, las mujeres y los hombres que no tienen el poder, le ceden su mandato a otros para que los representen, y las personas a cargo de representar a las y los pobres, llegan a creerse sus lideresas o líderes naturales.

Hombres, mujeres, feminismo y moralidad

Comentarios preliminares

He dicho en las secciones anteriores que las feministas en Honduras politizan los asuntos de las mujeres a través de una campaña contra la violencia masculina. Uno de sus grandes temas ha sido la reforma al Código Penal. Ha sido en el proceso de pensar leyes más favorables para las mujeres que las feministas hondureñas se han familiarizado con los valores feministas. Es de esta manera que el feminismo ha comenzado a ser un sistema de valores vividos por muchas mujeres.

Es interesante ver como abogadas –no necesariamente organizadas como feministas– han estado también intensamente involucradas en mejorar la situación de las mujeres dentro de la práctica del derecho. No obstante, el proceso de defensa de los derechos de las mujeres por parte de feministas organizadas y abogadas no es uniforme. Los valores y las opiniones de los hombres –y la forma en que son expresadas– hace a menudo dudar a estos dos grupos de mujeres sobre la propiedad de sus ideas en torno a la violencia y sexualidad masculina. Yo asistí a un seminario en donde las feministas y las abogadas más importantes del país discutían con los abogados sobre temas como la violación, el incesto y el aborto. Este debate fue muy re-

velador de los valores morales que hombres, mujeres y feministas sustentan y de cómo las feministas influyen en los puntos de vista políticos de asuntos como la violación. En concordancia con esto, he dedicado una sección completa a este tema. Viendo cómo hombres y mujeres piensan sobre la violación, me ayudará a comprender y comunicar mejor cómo el feminismo ha comenzado a ser un sistema de valores aplicado en Honduras. A la vez, me ayudará a entender cómo reaccionan y cómo afectan los valores feministas a los hombres.

La obra de Carol Gilligan sobre la teoría moral ha sido muy útil para entender la dinámica de esta discusión. Aunque no comparto del todo sus tesis sobre la atracción especial que sienten los hombres por las reglas abstractas cuando se ven enfrentados ante un dilema moral, mientras que las mujeres en general actúan de acuerdo a sentimientos de amor y compasión por individuos particulares, he encontrado sus supuestos apropiados para interpretar los diferentes razonamientos morales de hombres, mujeres y feministas expresados en lo que yo he llamado temas éticos "aplicados" (violación, aborto, incesto, etc..)[1]

Porque estos temas éticos aplicados fueron discutidos en abstracto, tanto por hombres como por mujeres en este seminario, y en consecuencia, no representaban un dilema moral real para ninguno de ellas y ellos, sería inapropiado simplemente ratificar las tesis de Gilligan.

Como Elizabeth Spelman nos ha dicho en relación a la ética del cuidado inspirada en la obra de Gilligan: "El hecho, si es que lo es, que las mujeres en sus reflexiones sobre sus problemas morales muestren apego y un buen sentido complejo para apreciar el contexto no nos dice nada sobre *quién* (enfásis de Spelman) piensan ellas es digno de su cuidado ni que situación demanda su atención al detalle y cual no."[2] En este caso, debo

1. Ver a Alison M. Jaggar, "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects" en *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, p.80.
2. Ver Elizabeth Spelman, "Virtue of Feeling and Feeling of Virtue" en *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, 1991, p.219.

decir que no es posible ver desde mi relato de los diálogos de los participantes en el seminario, el rol que tiene la identidad de clase y de raza o la práctica cotidiana en estas personas cuando se ven enfrentadas a dilemas morales en situaciones de la vida real. No obstante, como podremos apreciar en el análisis del texto subyacente en las palabras de los hombres, mujeres y feministas de este seminario, muchas de las opiniones morales expresadas se asemejan a las tesis de Gilligan sobre las diferentes voces morales de hombres y mujeres. Quizá el juego interactivo que se da a través del intercambio de ideas feministas y la nueva forma de ver las vidas de los hombres y las mujeres es lo que presta el tono gilliganiano a sus diálogos.

La ética femenina, feminista y masculina comparada

Las mujeres comprometidas con una cosmovisión feminista tienen que desarrollar algunas destrezas, si es que quieren hacer que se acepten sus representaciones del mundo. Tienen que contraponerse a la dominación simbólica que los hombres les han impuesto a través de los siglos. Tomando las ideas de Lacan e Irigaray sobre la posición de las mujeres en el orden del signo, ellas están obligadas a subvertir el orden simbólico gobernado por el signo del falo, si es que han de conquistar derechos propios.[3] Por supuesto, ello implica sobre todo, que las ideas feministas son capaces de subvertir el orden simbólico masculino y que las mujeres que se apropian de las ideas feministas saben vivir de acuerdo a ellas.

Desafortunadamente, el estado actual de la teoría y la práctica feminista está lejos de cumplir con el imperativo de crear herramientas que cambien el orden simbólico masculino.[4] Qui-

3. Ver Luce Irigaray, *The Speculum of the other Woman* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985)
4. La teoría y práctica feminista aún tienen como referente el orden simbólico masculino. El pensamiento feminista está en gran medida enraizado en grandes teorías elaboradas por hombres como el liberalismo, el marxismo, el existencialismo y otras. Incluso el feminismo involucrado

zá ello no sea posible por ahora, si lo vemos desde nuestra perspectiva histórica del presente. Pero si ello fuese posible, las decisiones que tomamos en la vida de todas maneras no son el resultado de escogencias racionales como el pensamiento de la Ilustración quiere hacernos creer.[5] Todo lo contrario, la mayoría de nuestras decisiones son el resultado de nuestra ambivalencia hacia situaciones reales conflictivas y de nuestro deseo irracional de superar nuestra situación en lo social, en la historia y en el cuerpo. Este podría ser el caso de muchas de nosotras, independientemente de nuestra construcción de sexo/género. De forma que aunque el orden simbólico masculino sea por momentos subvertido y puesto en peligro, no hay una garantía de que podremos vivir por completo de acuerdo al nuevo orden. Ante todo, porque el orden simbólico feminista será siempre combatido por los hombres y luego, porque nuestra ambivalencia ante el conflicto permanecerá siendo un factor determinante en nuestras vidas. En este sentido, quizá la forma de vida feminista sea siempre una quimera que sueñan sólo las mujeres.

Sin embargo, ahora que la arena donde se desenvuelve la lucha del discurso, ha sido abierta por las feministas que cuestionan y redefinen puntos de vista sobre hombres, mujeres y sociedad ampliamente aceptados, ha empezado a cambiar la desigual distribución de los recursos del discurso de hombres y

en el pensar postmodernista está ligado al orden simbólico masculino. El escribir el cuerpo o la *ecriture femenine* de Irigaray y Cixous es un intento de acabar con este impasse de la teoría feminista. Sin embargo, muchas críticas ven su teoría como irremediablemente esencialista, lo que haría que el cuerpo de la mujer sea reinscrito en el orden simbólico masculino. Otras feministas argumentan que la teoría de Irigaray es puramente estratégica y no esencialista. La teoría y el estilo de vida de mujeres lesbianas y hombres *gay*, llamada *queer theory* o teoría maricona, pueden estar subvirtiendo el orden simbólico masculino; no obstante, en este contexto, no es visto como parte de la teoría y práctica feminista.

5. Aunque nosotras participamos en la construcción de nuestro género y, por lo tanto, tenemos la posibilidad de construirnos de nuevo, estamos limitadas por nuestro contexto social y nuestra historicidad. Nuestra vida en la ambivalencia es inevitable.

mujeres.[6] Las feministas occidentales han trascendido para establecer nuevas prácticas discursivas y no discursivas que pueden beneficiar a las mujeres en una variedad de campos del saber, instituciones sociales e incluso en diversas situaciones sociales particulares. Al hacerlo, no sólo han proyectado hacia la sociedad imágenes inusuales de mujeres buscando su autodeterminación, sino que le han dado a las mujeres la oportunidad de vivir sus vidas de otra manera.

Pese a las limitaciones de la teoría feminista mencionadas anteriormente, y a la volatilidad del discurso feminista en Honduras, dado su incompleto conocimiento del cuerpo de la literatura feminista, las feministas hondureñas se han impuesto la tarea de disputar la comprensión masculina de la sociedad. Han empezado a despertar la conciencia pública sobre problemas que antes eran ignorados, o abiertamente desconocidos por los hombres. Como era de esperarse, estos intentos por defender los intereses de las mujeres han causado algún malestar entre hombres y hasta en ciertas mujeres. Pero, esta desaveniencia no se expresa con enojo, ya que las feministas evitan lo más posible confrontarse con los hombres. A menudo, ellos les responden en forma despreciativa y ven con sospecha sus demandas; otras veces desconocen sus logros o simplemente niegan con cortesía su existencia.

Por ejemplo, la mayoría de las feministas –como probablemente casi todas las mujeres– han tenido la humillante experiencia, en sus actividades políticas anteriores, de ser invisibilizadas cada vez que intentaban representar sus propios intereses, y ello de la forma más cortés. Patricia, una ex sindicalista y miembra de la junta directiva de un importante sindicato contaba su experiencia angustiante así:

> Sólo había dos mujeres en la dirección. Estábamos tratando de integrar una central obrera, y cuando llegamos a discu-

6. Debemos tener en mente que el discurso no es una cuestión del lenguaje, o de uso del lenguaje, sino que es en sí una práctica social. El discurso se organiza a sí mismo y a las prácticas sociales.

tir los asuntos femeninos los cuarenta líderes nacionales se pusieron de pie y se fueron a tomar café con la excusa de que eran asuntos de mujeres... Después nosotras protestamos por su actitud irresponsable y les acusamos de no darle importancia a las mujeres. Nos respondieron diciendo que las mujeres debían ganar sus propios espacios como ellos antes lo habían hecho. Al final, dijeron que sólo estaban bromeando... nunca di un discurso de importancia; lo más lejos que pude llegar a ser fue moderadora en un evento. Nunca me fue permitido enseñar en un taller. Lo único que podía hacer era encargarme de la logística...

Al tratar de minimizar los efectos de sus actos y palabras, diciendo que sólo bromeaban, los hombres no sólo ignoraron y negaron las demandas de las mujeres; ellos desconocieron irrespetuosamente a las mujeres como compañeras aceptables de conversación.

Cuando empecé a luchar por posiciones en la organización, lo que hacían era dejarme hablar, pero nunca resolvieron algo a mi favor. Según ellos yo podía desahogarme y luego todo estaría bajo su control. Aunque me enfadara, al día siguiente yo estaría allí, ellos se sentían tan seguros en su posición...

Como con niñas y niños, a quienes no se les escucha, los hombres fingían escucharla sólo por educación, reaccionaban como si su lenguaje fuera algo incomprensible para ellos; su habla era como una serie de sonidos desestructurados, sin ningún significado real, una historia sin una trama, incoherente, plagada de temas irrelevantes, nunca contribuyendo a su conocimiento.

En un estilo muy parecido, cuando las feministas –esta vez con un guión preconcebido– le presentan a un público masculino temas de su interés, los hombres a menudo clasifican sus intervenciones como emocionales, subjetivas, irracionales, no

vinculadas a hechos reales; hechos que ellos y sólo ellos son capaces de juzgar como reales o fantasías femeninas. Por ejemplo, en un seminario de profesionales del derecho sobre la reforma al Código Penal, que se realizó en julio de 1992 en Tegucigalpa, al discutir el engaño o persuasión como una forma de llevar a las mujeres a tener relaciones sexuales no deseadas (entendido esto como violación por muchas feministas) un abogado dijo lo siguiente:

...Pese a...eh..la ignorancia...en que vivimos los hondureños y nuestra alta tasa de analfabetismo, no podemos realmente codificar la violación como un producto de mentiras... Eso sólo puede ser en niños debajo de los doce años... debemos proteger la materia prima más importante del país que son los niños... no obstante, hoy en día no se puede ni engañar a un niño dándole una moneda de cinco centavos por una de cincuenta... ustedes deben ser más cuidadosas, más objetivas...

Al dirigirse a ellas en un tono acusatorio –"usted no está siendo objetiva"– y forzadas a aceptar la imagen de una niña de doce años como una mujer hecha y derecha, las feministas se repliegan por el miedo a la confrontación:

...No es que quisiéramos confrontar nuestra posición con la suya. Más bien queremos tomar nota de lo que nos dicen... interesadas como estamos en el mejor resultado... buscamos conocer otras opiniones. En realidad, tenemos dudas sobre nuestra propuesta (de reformar el Código Penal.)....

Apabulladas por la violencia verbal sutil y al sentirse descalificadas como seres objetivos, las feministas comienzan a dudar de sus propias aseveraciones y dan un paso atrás en su tono acusatorio. Quizá no convencidas de sus propios principios feministas o sólo retornando a la habitual postura femenina de escucha y nunca de narradora ni relatora de chistes, las

feministas se sienten compelidas a retroceder permanentemente. Sin embargo, en la medida que continúan entendiéndose como feministas, estas mujeres siguieron luchando, por lo menos mentalmente, en contra de la fuerte creencia de que los hombres poseen conocimientos universales y las mujeres sólo particulares. Consideren sus discusiones alrededor de las penas por violación y asesinato en Honduras. Las feministas han propuesto elevar las penas por la violación a veinte años, lo que coincide con la pena máxima por asesinato de acuerdo al derecho penal hondureño. Los abogados estaban indignados. ¿Cómo ponían las mujeres la violación en el mismo plano que el asesinato? ¿Cómo se atrevían a redefinir el valor de la vida, que es una máxima indiscutible en la profesión del derecho?

Estábamos de pronto ante un razonamiento moral distinto, presentado muy al modo de teorizar de Gilligan sobre las voces morales femeninas y masculinas.[7] La voz masculina aclama la definición correcta de la vida, que es un "bien judicial", "un tesoro de lo más valioso," un derecho humano. Sí, la vida en su forma más abstracta o quizá en su forma más primitiva es todas esas cosas juntas; entonces la vida es definida en el sentido del derecho de permanecer vivo, la autoconservación instintiva y biológica, y no como se vive la vida entre seres sociales. En la voz de un abogado:

> La vida es un bien judicial de valor absoluto, no puede haber comparación... ustedes (las feministas que presentan la propuesta) están exagerando. Debemos analizar esto más detenidamente, porque así como ustedes lo presentan... Aunque yo sinceramente entiendo sus preocupaciones, siento que deben ser más objetivas...ustedes se parcializan con las mujeres. La criminalidad no puede... no puede... no puede ser combatida con leyes...

7. Ver Carol Gilligan, *In a Different Voice.* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

Las feministas, por otro lado, argumentan que lo importante en la vida es su calidad, una vez que se muere no tenemos nada que cambiar. De acuerdo a ellas, la vida de una mujer violada no es una verdadera vida, porque ha sido dañada para toda su vida. De hecho, nos vemos confrontadas con dos aproximaciones al valor de la vida completamente diferentes. Evaluando el valor de la vida, y en particular el valor de la vida de una mujer, se vuelve un dilema moral; un dilema moral resuelto de dos formas diferentes, reminiscentes en los relatos de Gilligan en su libro sobre las voces morales de hombres y mujeres: *In a Different Voice.*

Una abogada que se consideraba feminista, aunque no estaba organizada como tal, y que estaba llevando el caso contra los militares acusados de violación y asesinato, dio una opinión muy pragmática alrededor del asunto de la violación y el valor de la vida. Desde su punto de vista, la vida será un gran bien judicial, pero una debe analizar el contexto de la vida y de la ley. Es necesario evaluar cómo está codificada la ley hondureña, que además es una codificación particular, y no una universal. Para ella, las penas por asesinato y violación son demasiado bajas en el derecho penal hondureño. Ambas debían ser elevadas para hacer justicia a las mujeres. Su evaluación de la vida de una mujer luego de una violación: "cuando una persona es asesinada, ella desaparece, cuando una mujer es violada ella es abandonada con una serie de problemas que ustedes muy bien conocen..." La vida de los vivientes tiene prioridad por sobre los muertos. Entre las líneas de su discurso, yo leía que la ley debía proteger a los vivos, la sociedad de los vivos, la vida que aún está por vivirse y no la vida de los muertos, como parecía indicar el argumento del abogado en su apasionada defensa del derecho a la vida.

En otros lugares de su discurso, la abogada proponía cambiar la esencia de la ley. Según ella, no debe seguir existiendo una ley universal, sino una ley que protege a las mujeres de la violencia masculina en el hogar, en las calles y en la corte. Todo esto fue pronunciado para responder a las opiniones del abo-

gado que veía los proyectos de cambios en la ley como indeseables e incluso intentos ilegales de tomar partido por las mujeres. Desde la perspectiva masculina de los abogados allí presentes, ellos estaban tratando y ofreciendo una forma superior de legislar, que es abstracta y universal, que no toma partido por nadie ni por nada, porque puede elevarse por encima de cualquier interés societal. Por tanto, la ley es justa tal como está escrita hoy, no necesita reformas. Es más, contradecir el espíritu de la ley tal como hoy está formulada, es romper con criterios universales, "aceptados por el mundo entero"; es transgredir el código, el material del que están hechas las leyes y la sociedad. Los hondureños no pueden ir en contra los principios máximos del mundo civilizado, al cual (creo que él se refería) los hondureños aún no pertenecen, pero al cual deben aspirar para pertenecer a la raza humana.

Encuentro una y otra vez en el contexto de las discusiones legales entre hombres, simpatizantes del feminismo y las mismas feministas, dos constantes: en primer lugar, la priorización de la muerte sobre la vida por parte de los hombres, en contraste con el privilegio que le dan las mujeres a la vida por encima de la muerte; y, en segundo lugar, las formas distintas de razonar moralmente de las mujeres y los hombres en torno a la violencia masculina contra las mujeres o, sencillamente, sus opiniones sobre el significado de la vida de mujeres y hombres. La disparidad de sus puntos de vista da la impresión de que una está confrontada ante dos grupos antagónicos. Al parecer, el discurso feminista habría logrado definir claramente dos frentes de combate y estaría ayudando a articularse aún a aquellas abogadas que se sentían tan ajenas a la política feminista como para asumir una posición feminista.

En este contexto, los intentos de las feministas por imponer sus puntos de vista sobre la legislación en pro de los intereses de las mujeres, sugirieron un cambio mayor en el enfoque legal desde el victimario a la víctima. Mientras que los hombres interpretaban las leyes sobre violación, abuso sexual, incesto y aborto desde la posición del sujeto masculino –por ejemplo, el

hombre como el agresor y la mujer ya sea como objeto pasivo o como instigadora– las mujeres repetidamente revisaban esta visión sobre las mujeres y las representaban sencillamente como víctimas de la agresión masculina. La figura del hombre como agresor permanecía intacta, aunque las mismas mujeres podían ser consideradas como sujetas activas en su propia formulación de la ley. Es precisamente en la raíz de estos puntos de vista contradictorios, que se encuentran las mayores diferencias entre hombres y mujeres.

Por ejemplo, la redefinición feminista de la violación desató una discusión acalorada. La violación, de acuerdo a las feministas, ocurre no sólo con la penetración de la vagina por el pene, sino que en actos de sexo oral y anal, así como con la introducción de objetos fálicos en cualquier parte del cuerpo.

Esta definición "extremista" de la violación, que va más allá de la penetración de la vagina por el pene, casi escandalizó a los abogados. Uno de ellos exclamó exaltado: "...acceso a la carne significa simplemente penetración...es lo que puede suceder entre un hombre y una mujer...". En otras palabras, todo lo demás era apenas un intento del acto sexual y, por tanto, debía penalizarse como abuso sexual, pero no como violación.

Al observar el tono conversacional de los hombres alrededor de este tema, se podía vislumbrar una reacción histérica, cada vez que sus ideas sobre la sexualidad eran confrontadas con una nueva visión de la violación. Al respecto, las feministas demostraron una terquedad inusual, aunque a veces se les escuchó desarticuladas. A través de toda la sesión, este tema en particular rebotó de un lado a otro, y fue considerado como el más controversial de la propuesta de reformas al Código Penal. Era casi imposible para los abogados considerar, aunque sea por un momento, que la sexualidad podía ser interpretada de otra manera que no fuera la ya estipulada por la ley, la cual excluía al sexo oral y otras prácticas sexuales. Defendieron tan vehementemente sus posiciones en este aspecto, que una podía llegar a pensar que temían perder no se sabe qué privilegios personales que se desprendían de la actual ley. En otros mo-

mentos se ponían pensativos y atribuían su resistencia al cambio de la ley por la ignorancia imperante en Honduras: "la manera que somos ahora y que continuaremos siendo." Estas frases tenían un efecto desconcertante entre el público femenino y en particular entre las feministas, que hablaban no sólo de reformas al Código Penal, sino de cambios sociales profundos.

En general, los hombres parecían tener miedo al cambio, de confrontar su propia ignorancia, y aun de entrar en polémicas más de fondo con las feministas. Estas actitudes enrarecieron a veces el ambiente del seminario. Algunas abogadas temían cometer un grave error si tomaban abiertamente partido por las feministas, ampliando el significado de la sexualidad. Una de ellas manifestó:

> No sé, estoy un poco confundida, no sé si se puede llamar violación al caso de alguien que ha sido forzada a realizar actos de sexo oral. Desafortunadamente, desconozco la teoría al respecto, no sé si se puede aceptar como violación. Tal vez Jorge nos puede dar una idea...ustedes saben que no podemos simplemente romper con las tipologías del crimen a nuestra voluntad...

La mujer aparentemente no se sentía autorizada para aprobar esos cambios radicales en la ley y necesitaba la aprobación de sus colegas masculinos para hacerse una opinión, lo que tácitamente significaba que ponía en duda las ideas feministas sobre la sexualidad. Esa sensación de pavor que ahoga la voz de las mujeres, cuando se sienten abandonadas en un mundo sólo de mujeres, pareció haber tomado posesión de ella en ese momento. Encerrada en esta situación, ella parecía adoptar las nociones masculinas de la sexualidad, nociones que en realidad sólo reproducían la tradicional descripción de la sexualidad masculina: una descripción que involucra a la vagina y al pene y que reprime no sólo a la sexualidad femenina, sino que a la homosexualidad masculina, el lesbianismo y otras expresiones sexuales.

Implícito en la perspectiva masculina de la ley y en las expresiones de los abogados en este seminario, las vaginas han de tener un significado muy especial, pues han de verse como el punto focal del placer sexual. El contacto con otras partes del cuerpo es incompleto, no algo realmente sexual. En verdad, las vaginas parecen hablarle a una parte vital de su sentido del ser (¿su pene?), de manera que ninguna otra parte del cuerpo puede medirse con el placer de la vagina. Es decir, las vaginas dan el placer y la vida; a través de las vaginas nacen los hombres y a ellas han de regresar mediante la penetración. Por lo tanto, la violación sólo puede completarse cuando la vagina ha sido "profanada" por el pene en contra de la voluntad de la mujer. En este sentido, las otras partes del cuerpo femenino son de menor valor. El cuerpo femenino aparece en esta visión jerarquizado, fragmentado, y la vagina asume el lugar más importante por su relación con el pene, el falo como significante.[8]

La noción del cuerpo femenino como un cuerpo fragmentado se expresa en la opinión de otro abogado quien sostiene que, en la violación, los órganos sexuales deben de entrar en contacto. En su opinión, los únicos órganos sexuales son el pene y la vagina; otras partes del cuerpo no son simple y llanamente órganos sexuales, y por ende, su contacto no puede implicar la violación, hecho que ocurre sólo durante el acto sexual entre hombres y mujeres.

Obviamente, esta descripción del cuerpo no sólo pasa por alto otras zonas erógenas y la pluralidad de la sexualidad de hombres y mujeres; sino que hace una separación de la mente y el cuerpo que torna imposible en pensar la violación como un crimen en contra de la integridad personal de los individuos, como la quieren definir las feministas. Las feministas han discutido e insistido consistentemente, en que la violación debe ser

---

8. Para un análisis de este tema ver la interpretación del texto de Freud sobre la sexualidad femenina de Irigaray. *The Speculum of the other Woman*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985) pp. 13-129.

entendida como un crimen físico y psíquico en contra de las mujeres.

Es interesante anotar de nuevo que en el seminario, los hombres y las mujeres enfatizaban diferentes aspectos de la violación. Las feministas, pero también las abogadas, partían de su propia identidad de género. Ellas mostraban más interés en los sentimientos y el contexto de las vidas de las víctimas de violación, que en el acto mismo de la violación. Los hombres, también partiendo desde su identidad de género que los llevaba irónicamente a imaginar al violador masculino, estaban más interesados en aislar la situación de la violación y en concentrarse en el cuerpo de la mujer, quizá para aliviar el peso de la culpa masculina. Una identidad de género colectiva de cada lado era notoria en esta confrontación de visiones, pese a las ocasionales dudas de algunas de las abogadas.

Esto se evidenció aún más cuando los hombres sugirieron en la discusión que las mujeres incitaban a ser violadas por su forma de vestir y por su comportamiento social. La forma en que las mujeres se visten, caminan, hablan, cómo se suben a un taxi, cómo se sientan al lado de un hombre en un carro, representan insinuaciones sexuales. Por deducción lógica, enfrentados ante la seducción femenina, los hombres no pueden controlar sus impulsos sexuales:

> Yo quisiera que las mujeres entendieran...las mujeres no sentirán nunca lo que los hombres sienten, lo que un hombre siente por una mujer... deseo que las mujeres tomaran nuestro lugar por un rato... yo estoy trabajando en mi carro, de pronto una mujer en minifalda muy corta se sube al carro, con piernas preciosas, una mujer bella y las mujeres por definición se sientan en el asiento de enfrente... hay cierta debilidad en los hombres, en los seres humanos que viene con la naturaleza... alguna gente no puede entender esto. Estos hombres eran antes choferes de buses, cobradores de boletos, esta gente no se para a pensar antes de cometer un crimen...

En esta imagen de la violación, el abogado nos presenta una mujer hipersexualizada, pero paradójicamente al mismo tiempo una mujer sin sexualidad. Para él, ella actúa para encender los impulsos sexuales de los hombres, pero ella misma no posee un deseo sexual (su único deseo sexual es querer ser violada). Por otro lado, se nos presenta a un hombre que posee un exceso de energía sexual, que no puede controlar. No obstante, éste es un hombre para el abogado de baja calaña, un hombre declasado, socialmente degradado, en síntesis, un hombre pobre. La pobreza y la ignorancia vienen a su rescate y al del hombre culpable.

Consideren lo que una abogada ve en el contexto de una violación y su juicio en la corte:

> ...Una tiene que considerar el ambiente emocional de la mujer violada, la vergüenza. No todas las mujeres tienen el valor de pararse en frente de otro y decir que ha sido violada...

En la voz feminista y en la de las abogadas presentes, el contexto del violador apenas se toma en cuenta. Él es visto enteramente como un agente poderoso capaz de hacer un inmenso daño a las mujeres. En relación a la situación de la violación y la mujer violada, las feministas y las abogadas continuamente trataban de comprender el contexto de la violación, es decir, el antes y el después, y los sentimientos de la mujer en el momento y el lugar en que los hechos sucedieron. Sólo cuando todos estos factores eran considerados es que se decidía sobre las penas que debía cumplir el violador.

Se preocupaban si las mujeres conocían las leyes y si contaban con el apoyo social necesario para denunciar violaciones, si los jueces tenían prejuicios contra las mujeres violadas, o si los testimonios de mujeres tenían menor valor social y cosas por el estilo. Hablaban sobre la vida después de la violación y de cómo las víctimas son estigmatizadas por la sociedad y sobre la vergüenza que acaece sobre la vida de las mujeres violadas. Los

hombres no pronunciaron nunca una sola palabra sobre los sentimientos de una mujer violada.

En otras ocasiones observaba cómo el hecho de la violación era borrado del discurso masculino. En una manifestación en contra de los militares acusados de violación y asesinato de una estudiante, la mayoría de los hombres que se dirigieron a las masas sistemáticamente olvidaron mencionar la violación como uno de los crímenes por los cuales los militares estaban siendo enjuiciados. Un sacerdote que participó en la manifestación omitió en su oración la violación de las mujeres, pese a su mención de una larga lista del sufrimiento de las y los hondureños.

En una conferencia de prensa sobre los crímenes de los militares, la mayoría de los hombres nuevamente dejaron por fuera la palabra violación de sus discursos. Más aún, el discurso principal de la conferencia, a cargo de un hombre, estaba repleto de pasajes sobre el sufrimiento de hombres jóvenes por la forma inhumana en que eran reclutados por los militares, pero no pronunció ni una palabra sobre la violación de mujeres por militares.

Esta misma actitud mental caracterizó la discusión de otros temas tales como el aborto y el incesto, aunque fueron menos controversiales que la violación. El aborto como tal es un tema tabú entre las feministas hondureñas, por eso no se ha propuesto su legalización. Sin embargo, sí propusieron trasladar la pena por aborto al violador, cuando el embarazo es el producto de una violación. Los abogados rechazaron la propuesta argumentando de nuevo que ello transgredía una máxima de la profesión del derecho, la cual sostiene que se castiga sólo al que cometió el crimen. Las feministas explicaron esta rara forma de despenalizar el aborto aduciendo que ésta era la única manera posible de abordar el tema en Honduras en ese momento. En todo caso, el aborto continuó siendo visto como un crimen que las mujeres cometen, completamente ajeno al agenciamiento masculino (excepto en el caso del médico que practica el aborto).

Las abogadas estaban consternadas por el castigo que se aplica en los casos de abortos terapeúticos. Una dio el ejemplo de una mujer enferma y embarazada con cuatro hijos que estaba condenada a morir en el parto porque el aborto terapeútico es ilegal. Según ella, se le debía perdonar la vida porque necesitaba cuidar a sus cuatro hijos. Su preocupación central no era la vida de la mujer, sino la vida de los cuatro niños: debía seguir viviendo para cuidar a los niños. Sin darse cuenta, esta abogada asumía la tradicional forma masculina de concebir la vida de las mujeres en función de los demás y no en función de ellas mismas. Es interesante observar que la cuestión de la vida del feto aparecía oscurecida; nuevamente se le daba prioridad a los vivos sobre los no-natos (o no-vivos, muertos). Una decisión de esta naturaleza, sin duda, trae muchos conflictos internos a una mujer, se trata de su propia vida o de la vida de la criatura en su vientre. En otras palabras, esta situación particular del aborto exige a la mujer renunciar a su instinto de autoconservación, a ese "bien judicial absoluto" que es la vida, su vida, en nombre de otra vida. En realidad, la misma pregunta debe plantearse no sólo en el caso del aborto terapeútico, sino que en cualquier situación de aborto.

Para resumir, los dilemas morales caracterizan la interacción entre feministas y hombres. El deseo de cambiar formas de ver el mundo de masculino a femenino (ahora teñidas de feminismo) conduce a una ardua lucha entre ambas actitudes, cada cual viéndose como separada y separado y en oposición. Los hombres entran en contacto consigo mismos sólo en el acto de derrotar a las mujeres, mientras que las mujeres no logran encontrar sus derechos con sus propios medios.

La pregunta permanece: ¿Puede la teoría feminista crear con el tiempo una actitud mental que le permita a las mujeres construir sus propios campos de significación y sus propias destrezas? ¿Pueden las feministas hacer que otras y otros respeten sus representaciones del mundo sin caer en la desarticulación cada vez que son encaradas ante el discurso masculi-

no? Independientemente de la respuesta a estas preguntas, cada feminista, cada organización y cada movimiento debe crear esta actitud mental en la práctica, en la práctica cotidiana.

Capítulo III

CONVIRTIÉNDOSE EN FEMINISTA

Aprendiendo a articular el discurso de género

Comentarios preliminares

Convertirse en feminista es un proceso activo y nunca completado de resignificación del ser mujer. Los individuos participan más o menos conscientemente en la construcción de la identidad feminista cuando aprenden a articular las premisas fundamentales del discurso feminista. En los capítulos anteriores, he descrito cómo el proceso de volverse feminista se ha llevado a cabo a nivel organizacional y colectivo en Honduras. Los capítulos que siguen intentarán transferir este análisis al nivel individual, es decir, a la producción del ser feminista. Como podremos ver, los asuntos de la identidad feminista son politizados y se vuelven en sitios de transformación social. Existe una especie de entretejido entre la construcción del sí-misma como una feminista y el cambio social. La noción feminista de que lo personal es político y la advertencia de Foucault de que debe existir un riesgo del sí-misma si una ha de comprometerse a una nueva y radical práctica política, se tornará evidente en las siguientes páginas.

Los peligros que asedian al feminismo –y su imagen de las mujeres como eternas víctimas del patriarcado– se harán visi-

bles a medida que viajemos con las historias que nos cuentan feministas de clase media y mujeres pobres conectadas al feminismo, sobre sus vidas y su experiencia en la obtención de una identidad feminista.

***

En el proceso de volverse feminista, nos sometemos a una reconstitución de nuestras subjetividades. Esta reconstitución de nosotras mismas está relacionada profundamente con el manejo que hacemos del discurso de género desarrollado por las feministas. Es decir, que está conectada con la forma en que administramos el concepto de género en el fluir de nuestras vidas como feministas. En este aspecto, el concepto de género tiene que verse como un elemento importante en la construcción de una identidad feminista. Las teorías feministas de género no son importantes por su verdad o falsedad, ni se vuelven relevantes sólo por los efectos que tienen sobre nuestra autoimagen y las imágenes que proyectamos sobre los hombres; ellas son importantes porque influencian nuestras prácticas sociales y políticas y nuestras experiencias morales. Las teorías de género y el discurso de género tienen que ver con la forma en que las feministas se piensan o piensan que otras y otros deben pensar de ellas... y en la forma en que ellas actúan sobre sí mismas y las y los demás. En otras palabras, el conocimiento producido en el discurso de género inculca nuevos modos de ser. Crea el ser feminista.

A primera vista, podemos pensar que el concepto de género sólo representa una nueva herramienta del conocimiento científico legado por la teoría feminista, una teoría que nos ayuda a visualizar los procesos sociales involucrados en la constitución de los géneros femeninos y masculinos y su producción de la subordinación de las mujeres a los hombres. Esta es una definición que nos invita a conceptualizar a las mujeres y a los hombres desde un punto de vista social, y no desde sus supuestos destinos biológicos, y nos arroja luz sobre las prácticas del

poder implícitas en las relaciones sociales entre hombres y mujeres.

Por otro lado, es verdad también que el concepto feminista de género, aparte de ser una categoría analítica útil para el discurso científico, ha sugerido en su corta vida a la gente –en especial a las mujeres– la posibilidad de reinterpretar su pasado y su presente, y de verse viviendo una vida diferente en el futuro.

En la medida que el discurso de género nos entrega una nueva "verdad" sobre las mujeres, ha empezado a forjar una nueva subjetividad en un sentido foucaultiano: una nueva tecnología del sí-misma o una serie de operaciones en el ser ("el cuerpo y alma") que le permite a las mujeres obtener un nuevo modo de ser, nuevos comportamientos, nuevos pensamientos, que se consideran necesarios para alcanzar cierto estado de felicidad, de conocimiento, de salud.[1] Una nueva forma de cuidarse a sí misma.

He escuchado a muchas feministas hondureñas decir que desde que han adquirido una conciencia de género han recuperado su voz, su autoestima, su valor. Como lo expresó una de ellas, "Para mí es una cosa de autorrespeto, de dignidad." Algunas dicen que han cambiado sus vidas desde que han reevaluado sus relaciones con otras y otros (maridos, hijas e hijos), y creen haber cambiado para algo mejor. También han visto sus problemas con nuevos ojos, han aplicado nuevas soluciones a problemas viejos. En breve, han desarrollado una serie de nuevas ideas de lo que significa ser mujer, que incluye entre otras cosas cómo entienden y practican su sexualidad, maternidad y corporeidad.

El nacimiento del concepto de género está ligado a las prácticas políticas feministas. La teoría feminista en general está relacionada íntimamente con la lucha por los derechos de las mujeres y por el mismo deseo de redefinir la política. Es en la unión de la política y lo personal (el sí-misma) que el concepto

1. Ver Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (Madrid: Paidos, 1990) p. 48.

de género encuentra su significado político ("lo personal es político"). La conciencia de género, que comúnmente es adquirida en el proceso de organización alrededor de "asuntos de mujeres" o a través de grupos de autoconciencia, en donde los problemas de las mujeres son "descubiertos," es similar a la noción marxista de la conciencia para-sí. En este aspecto, la conciencia feminista o de género (o subjetividad) se transforma en un arma política para las mujeres.

Estamos enfrentadas a un concepto que no sólo es una categoría analítica de las ciencias sociales para el uso de sociólogos, politólogos, economistas, psicólogos y otros; además es una nueva forma de autodefinición, una nueva forma de entenderse a sí misma, y en consecuencia, una nueva forma de proyectarse a la vida social y política. Es la visión de verse a sí misma como sujeta al poder masculino, lo que empuja a relacionarse consigo misma y con las y los demás de un modo político.

En contraste, el concepto de género no ha tenido un efecto similar en la subjetividad de los hombres que han entrado en contacto con él. Aquí hay una historia difícil. Al inicio fue rechazado como una categoría analítica válida bajo sospecha de ser tan sólo una estrategia política y, por tanto, no lo suficientemente objetiva para el discurso teórico de las ciencias sociales. Luego fue marginada (y desacreditada) por su uso exclusivo por mujeres. Recientemente ha sido aceptada como una (posible) dimensión de la realidad, pero aún subordinada a conceptos "mayores" o conceptos más inclusivos como clase, humanidad etc; así el concepto de género no ha sido ampliamente aceptado como una categoría analítica importante por la mayoría de los cientistas sociales, ni se ha constituido en una nueva tecnología del yo de los hombres.

Muchos cientistas sociales hombres no se han entendido a sí mismos como seres "generizados." No se han visto como objeto de estudio partiendo de sus relaciones de poder con las mujeres. Por eso continúan representándose como "el hombre," como "los seres humanos" sin construcción social de género. Es

decir, como categorías unitarias, universales y abstractas, que los colocan (a los "hombres") en el centro del universo, pero que hacen desaparecer a las mujeres de la perspectiva social, política e histórica.

En otras palabras, el término género, tal como ha sido acuñado por las feministas, no ha conducido a los hombres a una introspección, a un autoexamen, a un nuevo conocimiento sobre sí mismos para llevar la "buena vida." En consecuencia, los hombres tienden a no darse el espacio para pensar su vida como opresores de las mujeres. No obstante, esta sutil subutilización del concepto de género por los hombres es un acto político. Es una forma de poder que torna ininteligible la realidad social de mujeres y hombres.

Como casi todos los conceptos sociales, el concepto de género tiene su escenario social e histórico. Surgió de las luchas de norteamericanas y europeas por conquistar un espacio político en sus sociedades. Sin embargo, en su larga trayectoria por diversos mundos, sus usuarias se han ido apropiando de su significado, adaptándolo, transformándolo, reinventándolo para su propio uso dentro de sus contextos, en su historia y para sus propios fines políticos. En este sentido, la comprensión de género y los efectos sobre las vidas de las feministas hondureñas, no será el mismo que para feministas de Asia o los Estados Unidos.

De esta misma manera, el uso del discurso de género variará de acuerdo a si se es campesina o habitante de un barrio marginal, india, negra, mestiza, blanca, de clase media, de clase dominante, joven o vieja. Más aún, su uso puede cambiar de acuerdo a las circunstancias en el curso de una sola vida y dependiendo de cuándo se empieza a articular el discurso de género.

Ello no significa que el concepto de género es completamente ininteligible; decir que tiene varios significados no implica que es imposible saber lo que significa. Es importante tener en mente, sin embargo, que el concepto de género, como todo concepto, tiene un carácter social, histórico, político y subjetivo y

que siempre está cambiando. Y quizá puedo agregar que puede tener diversas lecturas dependiendo del contexto y la posición de las y los lectores.

Por otro lado, adoptar el discurso de género trae consigo la ruptura con formas de ver el pasado y con viejos estilos de vida. Aprender a articular el discurso de género se vuelve un acto político con consecuencias personales y sociales. Visto desde una microperspectiva, esto puede ser una experiencia dolorosa, tanto a nivel de los procesos individuales y mentales, como de las interacciones sociales. Supone deshacerse de viejos esquemas mentales y adquirir nuevos para reinterpretar el mundo.

En este proceso, las ideas sobre sí misma pueden ser profundamente cuestionadas. Nuestras definiciones y nuestros juicios sobre otras y otros pueden cambiar dramáticamente. Nuestras posiciones en relación a las y los demás son repensadas, nuestras metas en la vida replanteadas, nuestras expectativas del comportamiento de otra gente son modificadas. Hasta nuestro *performance* lingüístico y nuestras estrategias interaccionales están sujetas al cambio. Un nuevo sentido ético, una moralidad y subjetividad colectiva, basada en el concepto de género aflora como un proyecto de nosotras mismas y para el mundo en el que queremos vivir. Pensamos sobre nosotras en una forma diferente, nos adscribimos un lugar nuevo en la tierra, y estamos dispuestas a hacer creer a las y los demás en nuestros nuevos yoes. Imponer a las y los demás nuestras nuevas visiones, posiciones y representaciones del mundo, se torna en la nueva misión como feministas.

Aceptar el discurso de género en el contexto hondureño es una experiencia dolorosa, porque se vive como una "verdad" que se ha rehusado ver en el pasado. Aquí, como en otras partes, le han enseñado a las mujeres que son seres inferiores a los hombres. Aunque las mujeres saben que están discriminadas antes de conocer el concepto de género, la mayoría de ellas han aprendido a relegar este "hecho" al fondo de sus cabezas para poder salir ilesas de las heridas al ego que ello implica. No es

sólo un mecanismo de defensa, sino que una forma de resistencia, una forma de no verse como criaturas subordinadas. Sin embargo, ello puede significar que la mayoría de las mujeres no se opondrá sistemática y abiertamente a la discriminación, como lo haría una vez que adopta el discurso de género como un principio guiador. Algo que Patricia me dijo cuando me narró su experiencia en un sindicato me vuelve a la mente: "...fue una experiencia dura, estar consciente de ello (de ser discriminadas por los hombres) y de ocupar un rol subordinado, es más difícil que no saberlo..." En su caso, el contacto con el concepto de género cambió su conciencia. Un extracto de mi diario de campo describe cómo interpreté su repentina "iluminación" feminista. Ella se había convertido en feminista a través de lecturas:

Cuando de repente la literatura feminista llegó a sus manos y el discurso de género finalmente alcanzaba sus ojos y oídos, ella releyó su vida como oprimida por los hombres, ella despertó del "encanto" que la había mantenido en silencio por tanto tiempo. Tomó conciencia, aceptó su nuevo estado de conciencia, se limpió los ojos y empezó a ver como feminista. Una vez que había adquirido la mirada feminista empezó a ver las cosas "tal cual." El deseo de cambiar su vida y la de otras mujeres surgió en ella como una necesidad y con ello el imperativo de mantener la vida bajo control.

Ver su vida descrita en libros, en libros feministas, surtió como magia. La vida misma no era suficiente para decir dónde estabas parada, es la vida escrita la que más "imprime" tu mente.

Otras feministas con quienes hablé sobre sus "conversiones" al feminismo me dieron la misma impresión. Las ideas feministas les llegaron principalmente a través de libros, me dijeron, y estas ideas habían llegado como una explosión de luz en sus vidas. Pero como hemos visto antes, en los relatos sobre la construcción de la organización feminista, la introducción al discurso de género condujo a las mujeres a competir entre sí.

Volverse feminista a través de literatura feminista importada les dejaba la impresión de haber estado llevando la vida

equivocada, aunque hubo siempre alternativas. En este sentido, la teoría feminista creó una nueva necesidad a las mujeres en el contexto hondureño, una sed por un conocimiento sobre ellas mismas, pero al mismo tiempo una sensación profunda de incertidumbre. Las mujeres estaban de repente confrontadas al dilema feminista: la contradicción entre la mujer que se desea ser, la mujer que otras y otros esperan que sea y la mujer que es. Un sentimiento de insuficiencia empezó a perseguirla. En un conversatorio que celebró el Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 1992, una lideresa feminista expresó el dilema de la siguiente manera:

> ...Creo que todas nos hemos resistido de alguna manera...ocupar la posición que ahora tenemos, es decir, este espacio de reflexión donde sea que nos encontremos y tener el deseo de ganar este espacio y una autoimagen y proyección que queremos, no creo que es una cosa que se puede alcanzar de la noche a la mañana. Nadie lo ha logrado...no hemos logrado liberarnos de las cosas del pasado, que hemos internalizado. Tenemos miedo de seguir hurgando y encontrar las huellas de la mujer tradicional...

Otras voces de este conversatorio apuntaban al mismo dilema feminista:

> ...cuando estás en tu proceso feminista, es un proceso conflictivo. No es sólo un conflicto con el mundo exterior. Ser mujer es tener un conflicto hacia afuera, pero definir el ser mujer es definirse hacia adentro. Definir femineidad es siempre un conflicto interno, porque es un proceso de reconstrucción, o de reconstituirse una misma, no conozco bien todas las palabras nuevas...
>
> ...Hay factores externos que limitan aún más el conflicto interno. Es ese conflicto de lo que queremos ser. Pero en momentos específicos tenemos limitaciones y prohibiciones que la estructura familiar nos impone, y lo que sucede es que

> las que trabajamos en el feminismo vivimos angustiadas, escépticas, impotentes...reproducimos en nuestras organizaciones otras partes de este conflicto interno. Somos destructivas, individualistas, machistas...venimos de una estructura patriarcal. ¿Qué dicen los hombres, entonces? Que las mujeres nos pasamos peleando, que estamos hundidas en el chisme...

Abandonar el pasado parece ser un imperativo en el proceso de volverse feminista. Pero, confrontada con el modo de ser del presente, las preguntas que se plantean son las siguientes: ¿Qué símbolos utilizaré para representarme? ¿Qué nombres ocuparé para definir el mundo? ¿Qué hago para crear ideas que no me borren y mistifiquen mi vida? ¿Qué debo hacer para que mis ideas prevalezcan? ¿Qué valores morales son los necesarios para guiar mi vida personal y política? ¿Cómo he de vivir mi vida o, cómo puedo vivir de acuerdo a los principios feministas?[2]

Los principios feministas implican que el discurso de género incorpora algo similar a un código de comportamiento o una ética. Aparte de ofrecer una "verdad" que promete la liberación de las mujeres de la opresión masculina, también impone estilos de vida, como ser la vida de mujer liberada. Pero, ¿cómo ha de verse en la realidad la vida de una feminista? Afortunadamente, eso es también una cuestión de interpretación.

Algunas feministas de clase media en Honduras comprenden a la mujer liberada como una mujer que tiene poder. A sus ojos, llegar a ser feminista equivale a pasar de ser una mujer desposeída de poder a una mujer con poder. Significa también

---

2. Es interesante observar cómo estas mujeres están conscientes de las limitaciones socioculturales que les impiden modelarse con plena autonomía como feministas. En la lucha por producirse como feministas es evidente que las mujeres no son sólo víctimas pasivas de las estructuras patriarcales; hay un cierto grado de opciones libres para modelarse como una feminista o cualquier cosa. Ver Lois Mcnay para ahondar en este asunto. Ibid., pp. 59-66.

pasar de la invisibilidad a la visibilidad. La mujer feminista debe ser una mujer que se muestra a otras y otros, que se descubre; por tanto anhelará salir de la privacidad de su hogar para realizarse como una mujer pública. Una lideresa feminista me describía su vida como una mujer pública con un orgullo que no podía ocultar:

> Soy 99% una mujer pública, lo único privado que tengo es mi hija..y a veces eso me da mala conciencia...porque a veces, aún cuando podría estar con ella, no llego a mi casa...tengo ese problema de ser una mujer pública, aún antes de entrar al feminismo...mi figura pública es complicada, mi privacidad es reducida. Para mí es un problema de afecto...

De igual manera, para vivir la vida de una feminista una tiene que hablar como una feminista; es decir, usar un vocabulario feminista. Esto quiere decir meter palabras feministas en las conversaciones cotidianas y en cualquier discurso serio o formar oraciones de tal forma que expresen una lógica feminista. La feminista hondureña debe al mismo tiempo predicar la palabra entre las mujeres pobres, "a aquellas necesitadas por la palabra." De tal forma, que la urgencia por el feminismo se transmite a las mujeres pobres que entran en contacto con las feministas de clase media. En la voz de una mujer de un barrio marginal:

> Todo lo que tiene que ver con el feminismo, una palabra desconocida aún en el Primer Encuentro Feminista... todo sobre el feminismo era un tabú entonces... en ese entonces estábamos perdidas, no sabíamos lo que quería decir feminismo y aún no sabemos lo que significa... porque nosotras, las mujeres de la base, no tenemos un control sobre esos términos como lo tienen las intelectuales, nuestra falta de cultura no nos deja, pero con los folletos nos hemos alimentado solas, y nos hemos ido creando una imagen de lo que quiere decir feminismo... necesitamos crear nuestro propio

> feminismo ...un feminismo propio, propio de nuestra cultura... desafortunadamente algunas mujeres se han fanatizado y no quieren saber nada de hombres... y unos dicen que somos mujeres frustradas sin un hombre... pero nosotras siempre usamos la palabra, siempre hablamos del movimiento feminista...

Otra mujer expresó pensamientos muy similares, aún más claramente:

> Estoy cansada de no saber qué responder cuando otras mujeres me preguntan qué significa el feminismo, y necesito que las intelectuales me ayuden a formarme una idea para que yo pueda reproducirla...

O en la voz de una campesina:

> ...las intelectuales deben de empezar a escribir en un lenguaje que las campesinas y las mujeres pobres de los barrios entiendan, para que nos podamos formar una imagen de lo que significa el feminismo...

La incertidumbre sobre el significado del feminismo no sólo obsesiona a las mujeres pobres que desean leer y escribir feminismo; es un fenómeno generalizado en esta etapa del desarrollo del movimiento feminista en Honduras. Una feminista de clase media respondió así al llamado de esta campesina a ser iluminada:

> ...Bueno, no sé si deberíamos dejarle eso a las intelectuales ...yo misma no tengo las cosas claras...en todo caso creo que debe desprenderse de nuestra práctica...

Luego de un año de practicar el feminismo, de gran conmoción interna, de luchas por el liderazgo dentro de las organizaciones y en el movimiento como un todo, las feministas hon-

dureñas se han llegado a preguntar por el significado que tiene el feminismo para ellas mismas. Han visto su conocimiento del feminismo como fragmentario. No saben realmente lo que quiere decir y creen que la sociedad tampoco lo sabe. Están realmente solas en la construcción del significado del feminismo. Hasta ahora la construcción de este vocablo ha sido una producción de significado "dependiente," es decir, con un "alto componente de material importado" (a ser adquirido sólo a precios altos en el mercado mundial).[3]

Seguir las "recetas" del discurso feminista extranjero (y recuerden que el contacto ha sido fragmentario) para lidiar con asuntos de género no ha sido satisfactorio. Aun cuando han pronunciado, repetido, difundido y diseminado nuevas ideas, definiciones y entendidos sobre las relaciones entre hombres y mujeres, se han encontrado con resistencias inesperadas no sólo de parte de los hombres, sino que de las mismas mujeres. Esto se expresa en los frecuentes fallos de memoria del discurso de género en momentos importantes que debieron articularse estrategias feministas. La resistencia tomó la forma de una desarticulación que sobrevenía a las feministas, a tal punto que cuando ellas presentaban sus ideas a las y los demás, sonaban poco convincentes. La desarticulación parece caracterizar la internalización del discurso de género en esta etapa. Y la desarticulación, a menudo se tornaba en una oscilación entre puntos de vista masculinos y puntos de vista femeninos, algunas veces en *performances* lingüísticos que se acercaban a la tartamudez. Esta tartamudez, al borde de ser cómica, se asemeja a una forma de hablar llamada *cantinflear*.

El verbo *cantinflear* proviene del famoso actor cómico mexicano Mario Moreno, Cantinflas. Es una forma de hablar muy usada entre personas de clase media y baja de México y Centro América cuando quieren sonar importantes en un tema que no

3. Aquí hago alusión a la figura del capitalismo dependiente. Los países del Tercer Mundo construyen sus economías capitalistas o se industrializan dependiendo de las fluctuaciones del mercado mundial. Algo similar ocurre con la producción de los significados.

dominan. Tratan de dar la impresión de manejar conceptos profundos. Sin embargo, mucho de lo que dicen es un conjunto de oraciones incoherentes; la idea central se pierde pronto cuando palabras y frases sin ninguna interrelación desarticulan el significado del discurso; la idea central se lanza repetidamente, sólo para esfumarse en la maraña de frases incompletas.

Observen un ejemplo de *cantinfleo* y desarticulación en la forma en que una feminista respondió a un abogado que opinó que los hombres no pueden controlar su sexualidad (en el seminario donde las feministas presentaron su propuesta de reforma del Código Penal):

> ...Porque es controlable (la sexualidad) y creo que puede ser objeto de discusión –más tarde porque ahora no sé como hacerlo– y en realidad es un paso, demuestra que pese a que compartimos los mismos espacios, sin embargo, hay un punto de vista que nos diferencia y que puede estar sujeto a una revisión para compartir criterios diferentes para ir...supuestamente para marchar juntos en la defensa de las mujeres...por lo menos voy a anotar, tomar apuntes sobre este objeto de conversación que desafortunadamente no es fundamental, por un lado, pero puede ser retomados en otro momento...

Aquí tenemos un conjuntos de oraciones colocados juntas como en un tejido *patchwork* (colcha hecha de retazos de tela diferentes) con el propósito de confrontar las opiniones de un hombre sobre sexualidad. Sin embargo, todo lo que logra decir es la reconfirmación de que las feministas tienen otras opiniones sobre el tema. Qué opiniones son éstas, permanece en el misterio.

La desarticulación ha hecho a las feministas hondureñas conscientes de que para construir el proyecto feminista deben traducir la teoría feminista a su propio lenguaje y práctica. La tortura de tener que vivir el feminismo en una forma esquizofrénica, como si teoría y práctica estuvieran divorciadas; pensar que no han entendido el mensaje real del feminismo, o

que saben muy poco sobre él, las impulsa a una autocrítica constructiva de sus organizaciones y sus formas de liderazgo. Esta autocrítica les posibilita reconceptualizar sus ideas y sus acciones sobre las y los demás. El primer año feminista es reconstruido, repensado y reinterpretado. Nuevos planes para el futuro emergen.

No obstante, el temor de que el feminismo no logrará vivir de acuerdo a sus expectativas, aún persiste en el ambiente feminista de Honduras. Las mujeres pobres temen que el feminismo desintegrará las familias y que la furia de los hombres desarticulará aún más sus vidas. Y algunas feministas de clase media insiten en tener el cuadro completo del proyecto político feminista antes de seguir comprometiéndose con la empresa de politizar el feminismo.

Cuando una feminista me preguntó directamente cómo se veía realmente el proyecto feminista, ¡la desarticulación tomó posesión de mí también! Consideren los siguientes apuntes de una conversación:

...Empecé a decirle que existe uno o varios de ellos, y le describí las diferentes visiones de acuerdo a cada corriente del feminismo, pero poco a poco me di cuenta de que no existía un proyecto como el que ella buscaba, entonces aterricé en el postmodernismo y le expliqué las ventajas de no tener un proyecto político preestablecido. Esto no la convenció, porque pensaba que en la práctica eso le traía problemas a los que estaban acostumbrados a esquemas políticos. Sentía un impulso conservador en estas palabras: la ruptura con el pasado no debe ser total, deben haber esquemas para evitar la confusión, y aunque no lo dijo, las ideas del pasado eran aún confortantes. Para ella era importante verse a ella y a otras avanzando hacia una sola meta. Sentía la necesidad de saber que hacía el bien, que lo que hacía la llevaba a la sociedad justa y buena, y para ello habría que saber con anticipación cómo se verá esa sociedad para poder aspirar hacia ella. Entonces le pregunté que quién decidiría sobre esa imagen, ese cuadro, las palabras correctas que la describan, el lenguaje con que se expresará. Terminé diciendo, "sí, porque te estás imaginando...cómo tener la misma

práctica de antes dentro de una nueva, dentro de una nueva visión, lo que no percibes es que esa nueva visión debe crear nuevas prácticas...

La cuestión del proyecto feminista, en realidad, sigue siendo un hecho no resuelto para muchas. De la misma manera que una mujer no nace sino que se hace, una feminista no nace; ella es socialmente construida. No sólo en la dinámica interna del movimiento feminista de un llamado país del tercer mundo como Honduras, sino que en la dinámica de un conocimiento creado más allá de nuestro marco mental. Un conocimiento que si bien promete la liberación, aún nos recuerda nuestro trauma ancestral, cuando rompimos con el flujo de las ideas de nuestros antepasados, cuando nos enredamos en las tecnologías del yo, cuando el pensamiento se empezó a imponer desde arriba, comenzando con el lenguaje en que el pensamiento tiene que encontrar expresión. Pensar por nosotras y nosotros mismos es aún un problema existencial. Solucionarlo, debería ser nuestro proyecto del presente.

Construyéndose a través de historias

Daphne Patai nos llama la atención sobre la "racionalización del pasado y su proyección en un presente inevitable en el relato de historias de vida."[1] De acuerdo a ella, una persona que entrega su alma a los oídos de una entrevistadora puede estar construyendo un sentido de su identidad en el proceso de estructuración de una versión particular de su historia de vida. La esencia subyacente en una entrevista, como un suceso del lenguaje hablado que crea y proyecta un sentido del ser, hace posible que la etnógrafa eche una mirada furtiva hacia la forma en que la gente construye imágenes de su vida, cómo crean personajes para sí mismas y cómo se convierten en protagonistas de sus propias historias. En las entrevistas que llevé a cabo con feministas hondureñas, aunque no eran en sentido estricto historias de vida, las mujeres fueron invitadas a hablar sobre la historia de sus ideas y cómo estas ideas se entretejían con sus vidas personales. La transcripción de estas entrevistas, cuidando de que incluyeran sus pausas, titubeos y los momentos en que entraban a tientas en la narrativa de sí mismas, me ayudaron a interpretar la subjetividad de estas mujeres, especialmente en

1. Ver Daphne Patai, "Construyendo el sí-mismo: Una Historia de Vida del Brasil" en *Feminist Studies* 14, no.1 (Primavera 1988) p. 147.

relación a su proyecto personal de convertirse en feministas. Sin embargo, no sólo las entrevistas constituyeron el material para construir el texto del sí-misma, sino que seminarios, grupos de discusión e incluso conversaciones cotidianas nos ayudaron, tanto a mí como a ellas, a desenredar el hilo que tejía su historia de conversión hacia el feminismo.

Como hemos podido ver en los relatos de estos "datos vivos," aprendí que en la búsqueda de una identidad feminista las mujeres reinterpretaban sus vidas aplicando categorías feministas. Esta reconsideración del pasado despertó en ellas nuevas expectativas sobre una mejor vida en el futuro. En el relato que les voy a contar ahora, en cambio, me gustaría reparar en las técnicas de representación del proyecto de la reconstrucción del sí-misma, es decir, las técnicas reveladas en la presentación de una misma como una feminista. Más aún, me gustaría investigar los efectos que el discurso del yo tiene en las imágenes que las mujeres tienen de sí mismas. Las autodescripciones varían, por supuesto, de acuerdo a la experiencia personal de cada una y de la extracción social y étnica, dejando poco espacio para apresuradas generalizaciones. No obstante, temas recurrentes, estilos, inflexiones, metáforas, sentimientos, géneros literarios y arreglos interaccionales se hacen visibles en las formas de hablar de la gente, a veces incluso sin importar factores sociales como la clase y la raza.

Por ejemplo, la autopresentación como una víctima o como una sobreviviente es un patrón repetitivo en la forma en que las mujeres de esta etnografía representan sus experiencias de vida. Consideren las voces de dos feministas de clase media que reflexionan sobre sus vidas como mujeres, en el contexto de un conversatorio:

> Creo que ser mujer es el resultado de un proceso y de las etapas que he vivido. Para mí ser mujer ahora tiene un significado diferente al de antes. Vivir como una mujer es vivir en la lucha por demostrarle a los otros que tienes un valor... tenemos que demostrar constantemente que somos

seres humanos y que valemos... que somos iguales.... con las mismas habilidades y características de cualquier ser humano...ahora me siento preparada para luchar contra esto todo el tiempo, tengo una actitud de combate, hacer que los otros me vean, especialmente en aquellos espacios, en los espacios eminentemente machistas, no sólo machistas sino que en todos los espacios públicos...en mi vida anterior yo ocupaba un lugar secundario y lo aceptaba. Hoy pienso que quiero estar en primer lugar y luchar por hacerme reconocer ese lugar. Es siempre una lucha continua pero no estoy desanimada, me siento satisfecha de ser mujer.

Lo que he sentido a través de toda mi vida es que es una lucha contra la corriente, eso es lo que yo he sentido como mujer. Siempre he querido hacer varias cosas y es un impulso hacia adelante, una fuerza, pero siempre hay otra fuerza más grande y a veces te vence...necesitamos buscar en nosotras mismas, nosotras las mujeres, no es suficiente simplemente oponernos a algo que no nos gusta. Nos sentimos oprimidas, pero no sabemos cómo reaccionar... creo que estamos luchando por ser consideradas seres humanos... tenemos la capacidad o eso dicen –tiene que ver con aspectos políticos, económicos, sociales y educativos– para obtener los mismos derechos, voz, voto... que reconozcan que trabajamos, que tenemos la misma condición, que nos deben pagar los mismos salarios...

Ambas mujeres revelan las limitaciones que se encuentran en sus vidas cotidianas y la autoimagen que la sociedad patriarcal les ha imprimido. Han llegado a visualizarse como seres desposeídos de poder, luchando por conseguir que su humanidad sea por lo menos reconocida por la sociedad. Al respecto, las ideas feministas han venido a rescatarlas de un continuado deterioro de su sentido del ser. Curiosamente, una oscilación entre sentimientos de inferioridad y de grandeza caracterizan

del mismo modo a las autoimágenes de estas mujeres, que se presentan como luchadoras permanentes por obtener su "personería," pese a la opresión y explotación.

Las mujeres pobres, como se pudo observar anteriormente, comparten en gran medida esta autoimagen con sus hermanas de clase media. Si les preguntan sobre su vida como mujeres, responden casi unánimemente que han llevado sus vidas al margen de la sociedad. La mayoría se ve como víctima de los hombres y de la sociedad en su conjunto. Se sienten desprovistas de sus derechos como seres humanos y de cualquier sentido de valor. Probablemente, no hay una esfera de la vida social en que estas mujeres no se sientan en desventaja: económicamente, culturalmente, socialmente, políticamente y en sus oportunidades educacionales. Muchas de ellas han llegado a verse como nacidas para ser gobernadas por otras y otros, siempre subordinadas por fuerzas poderosas. Sin embargo, las mujeres pobres también alternan sus puntos de vista negativos sobre sí mismas con sentimientos de esperanza en el futuro, en parte inspirados por la autonomía que sienten que les brinda el acto de organizarse o el lenguaje de los derechos de las mujeres, que han aprendido a través del contacto con el discurso feminista. Una mujer de un barrio marginal que se veía a sí misma más liberada que sus vecinas mayores y más pobres, afirmó lo siguiente en una discusión sobre la violencia contra las mujeres:

No, creo que como yo ya atravesé por todo eso, usted sabe, y una de las cosas ... bueno yo no le tengo miedo a nadie, mucho menos a mi marido (todas se ríen). Pero yo... empecé a saber que era una persona, y que me merecía respeto, que tenía dignidad y que esa diginidad me levantaría de allí abajo donde estaba, porque pensaba que era una persona y que me merecía el respeto, y entonces me creía grande, ya no me veía chiquita ni nada de eso...

Pese a las similitudes de contenido, existen diferencias en la forma en que las mujeres pobres y de clase media se representan

a sí mismas. Esto nos puede arrojar luz sobre la naturaleza de la experiencia vivida de acuerdo a clase y raza. Las mujeres de clase media tienden a menudo a contar historias en las cuales ellas aparecen como heroínas. Muchas de las feministas de clase media que entrevisté empezaban a hablar sobre sí mismas en tonos lisonjeros y asertivos. Rara vez realizaban autocríticas o se quejaban sobre sí mismas sin antes entregar una larga lista de sus virtudes. Consideren el siguiente extracto de una entrevista a una feminista de clase media, quien respondió a mi pregunta sobre cómo ella había llegado al feminismo:

> Creo que es interesante tratar de evaluar mi experiencia porque me he movido en diferentes campos, eh, supuestamente...tan diferentes, pero que creo que todos forman parte de un proceso, de un proceso que ha significado un desarrollo completo de mi vida...vengo de una familia de la pequeña burguesía, fui educada correctamente por las monjas y todo eso, y yo decidí...yo estudié psicología porque me atraía. Pero en psicología empecé a tener...empecé a tener...una visión crítica de lo que era psicología en la universidad, y así empecé a organizarme y yo tengo una larga vida organizacional. Empecé en 1978 y está enmarcado un poco...en el proceso de solidaridad con Nicaragua...luego en 1978 entré en la universidad. Ya había estado un tiempo pero, me había salido y me había ido a Estados Unidos a vagar, un poco aventurera, estuve en la ciudad, verdad, y me había metido en una carrera y otra. No me gustaba, me fui no porque no era competente, porque siempre lo he sido. Siempre he sido considerada una buena alumna y así entré a psicología. Pero yo me metí en el movimiento estudiantil y me hice militante, una de esas militantes obstinadas de la izquierda y así empecé mi vida...mi vida...en un marco, es decir, muy diferente a mi procedencia, mi familia, mis relaciones personales...

Esta descripción es generalmente destacada en ocasiones con evaluaciones de actos considerados de gran importancia y

siempre transgrediendo sus limitaciones (imaginadas) individuales. Esto se palpa en las alusiones de su gran madurez en su vida organizacional, sus diversas oportunidades en su carrera y las implicaciones que se supone tenía organizarse en la izquierda para una joven salida de una familia pequeña burguesa. Incluso salirse del departamento de psicología y del país era visto como una prueba de su trascendencia. Las pausas continuas en su hablar, características de esta parte de la entrevista, conforman en realidad el estilo narrativo del total de la entrevista. Interrupciones en medio de las oraciones y falsos comienzos para introducir nuevas ideas o para bloquear otras son propios de este estilo narrativo, un estilo muy común entre feministas de clase media que entrevisté. Yo interpreté estas interrupciones frecuentes como mecanismos de defensa para evitar decir cosas que podrían empañar su imagen. Servían para evadir intimidad, para encasillar algunos temas en un rubro diferente o para ocultar información. Este estilo de conversación, que también caracteriza las interacciones diarias en una organización feminista, genera diferencias en el ejercicio del poder.

En algunos puntos de esta entrevista, como en otras que realicé a feministas de clase media, pude observar elementos de sus estilos narrativos que me recordaban a supuestos procesos mentales masculinos. Como regla general, porciones de sus vidas privadas eran analizadas, utilizando categorías sociológicas. Se tomaban como tejidos de un cuerpo extraño examinados por un científico, colocados a distancia del observador y en consecuencia del interlocutor. De esta manera, se evadía la profundidad y la intimidad. Se puede decir que la intimidad era vista como una señal de debilidad.

En términos generales, se rehuía toda señal de debilidad. Pasajes de la vida que eran considerados dolorosos o que causaran malestar eran ignorados o referidos en tercera persona. Casi siempre hablar de sí misma en una forma íntima, equivalía a hacer una confesión de algo malo hecho o a desnudarse ante las y los demás. Para evitar esos momentos penosos, las na-

rraciones se tornaban abstractas cada vez que se acercaban a la intimidad.

En algunas ocasiones, las feministas de clase media o mujeres que simpatizaban con el movimiento feminista acudían a estructurar su forma de hablar a modo de chisme. Ello se hacía cuando se complacían en críticas o cuando revelaban cosas que supuestamente otras ignoraban. Tomen el siguiente ejemplo, que aunque no proviene de una militante feminista, sino que de una mujer que asistió a un seminario en contra de violencia de la mujer, ilustra perfectamente este estilo de hablar:

> Quisiera agregar que hay un tipo de violación y abuso que creo que para muchas de las aquí presentes es desconocido pero que es para mí muy claro porque yo he trabajado doce años con grupos de mujeres alcohólicas y drogadictas. Ese problema, eh, siempre ha existido. Sí, las consecuencias son muy tristes, eh, verdad, y decir algo al respecto es muy difícil porque afecta a los hijos de estas mujeres...eh...Muchos de estos casos, sus partes más profundas, no son publicadas. Y tampoco nosotras hemos...por lo menos en mi caso particular nunca he considerado publicarlo ni denunciarlo porque a veces, eh, al final una percibe o se siente manoseada y una se siente manipulada de una forma enfermiza incluso por las mismas mujeres. Estoy hablando de mujeres alcohólicas y drogadictas de doce años en adelante y estoy hablando de mujeres de todas las clases sociales. Ellas son inducidas por sus propios maridos, sus propios maridos permiten estos abusos y violaciones... yo lo sé porque yo he trabajado doce años...

Ella se presenta a sí misma como una experta y su información como un secreto bien guardado, pero su intervención da la impresión de ser un chisme en vez de un resultado académico o un relato de una profesional. Contar historias de otras mujeres para ilustrar el sufrimiento o furia femenina caracteriza en buena medida las conversaciones entre mujeres. La diferencia

radica en que las feministas lo llevan un paso más adelante al enmarcar las historias en un tono académico y político. Entrenarse en el feminismo no es otra cosa más que contar historias nunca dichas. Más aún, la estrategia de hablar, o de descubrir las vidas ante las y los demás, se visualiza como echar luz sobre información oculta, piezas de la vida escondidas en la oscuridad. En cierta forma, es como relatar autoetnografías, describir las vidas de otras para hacer que se conozcan las cosas de una misma. La misma metodología feminista está orientada a motivar a las mujeres a que verbalicen sus vidas para producir el cambio. Y esta práctica está íntimamente ligada al deseo de extraer conocimiento de las mujeres y a la idea de que el conocimiento es lo que hará libres a las mujeres.

Curiosamente, en este proceso de producir conocimientos de una misma en una conversación, se despierta el deseo de reconstituir el sí-misma. En otras palabras, hablar de una misma y de otras se vuelve terapéutico. Sin embargo, al hablar de mujeres como víctimas –por supuesto ligado al hecho de que en la realidad demasiadas mujeres son víctimas– se corre el riesgo de reconstituir de nuevo a las mujeres como víctimas. Rara vez pueden liberarse las mujeres de la circularidad de este argumento de la mujer como víctima.

Sobre todo las mujeres pobres se ven atrapadas en esta imagen de la mujer víctima, a tal grado, que a veces se refieren a sí mismas como sencillamente basura, como propiedad de los hombres o como animales. Estas imágenes pueden ser muy debilitantes en la vida real. Este continuo hablar de sí mismas como víctimas hace sentir a las mujeres pobres como preñadas de una semilla de subordinación, que con el tiempo les trae el deseo de abortarse. La furia femenina surge en la figura de "sangrarse hasta la vida," de parirse a sí mismas de nuevo. Una observa que un deseo de autoexpresión abre su camino en las vidas de las mujeres pobres. Las mujeres pobres parecen estar siempre en la búsqueda de hablar, de ser escuchadas. Es típico que aquéllas que logran articularse en público se complacen en autopresentarse como meras víctimas, o recurren a las conoci-

das prácticas de autoengrandecimiento de las mujeres de clase media.

Es interesante observar, sin embargo, que las mujeres garífunas no utilizan esta imagen de víctima de las mujeres mestizas de la clase media o de las mujeres pobres. En vez de presentarse como víctimas, ellas representan a los hombres como seres imperfectos y a sí mismas como superiores a ellos. El orgullo que expresan de su cultura se vuevle coextensivo a su sentido de ser mujeres que defienden una forma cultural que está en riesgo de extinción. Si se sienten como víctimas, es de la sociedad mestiza que las estereotipa y se rehusa a aceptarlas tal como son. Una garífuna lo dijo así:

> Nadie me puede exigir que cambie mi manera de ser porque éstas son las característiscas de mi raza y una cosa que debemos hacer las mujeres es aceptarnos tal como somos.

Sus palabras tocan un nervio central del sentido del ser, implícito en la autorrepresentación como víctimas de la mayoría de las mujeres. El metamensaje en estas palabras es que las mujeres deben aceptarse (o amarse) como son, si es que quieren ir más lejos en su búsqueda de la libertad. Aprendiendo de su propia lucha por una persistencia cultural, la mujer garífuna reclama con un sentido de orgullo y no con un tono lastimero. Si no me equivoco en la interpretación de sus palabras, ésta es una forma más de cómo las mujeres pueden construir imágenes positivas de sí mismas. Es decir, que un instrumento de guerra usado en la lucha contra el racismo, puede ser usado también en la lucha contra el sexismo.

Tanto las feministas de clase media, como las mujeres pobres, piensan que poseen una falsa conciencia sobre sí mismas. Según ellas, su proceso de socialización no les permite fácilmente cambiar sus autoimágenes. Creen que un conjunto nuevo de creencias les cambiará la dirección de sus vidas. Para lograr esto, consideran que tienen que explorarse a sí mismas, pues la verdad está escondida en su propia alma. Una feminista de clase media que hablaba sobre la necesidad de hablar sobre la violencia en la vida de las mujeres, lo expresó así:

> ...Las mujeres temen hacer pública esta situación, creo, porque nos cuestiona, porque nos hace...digo que deberíamos empezar a hablar sobre nosotras mismas, porque en un momento dado, tenemos miedo no digamos de hablar sobre casos de violencia...

En otras palabras, hacer hablar la mente y el alma se torna de suma importancia para la reconstitución del sí-misma. Más interesante aún, los nuevos valores feministas que han sido adoptados las llevan a luchar contra una característica cultural muy fuerte entre las mujeres hondureñas, que es hablar sobre los problemas cotidianos, o como se les llama comúnmente asuntos privados, en forma de chisme. En vez de usar el chisme para calumniar a otra persona, las mujeres son llamadas a curarse a sí mismas a través del habla. El hablar sobre sí misma es, por tanto, asociado más a la tradición cristiana de la confesión, en donde la revelación del yo interno conduce a la salvación. El autodescubrimiento se ve como la solución. Aspirar a una nueva subjetividad se transforma en una tarea para el futuro.

En estos términos, hablar sobre la vida diaria es de gran importancia para las mujeres involucradas en el proyecto de constituir el ser feminista. Para casi todas las mujeres, los hechos de la vida diaria son los que estructuran el pensamiento y el habla. Desde esta perspectiva, contar historias de vida expresa un realismo pasmoso. Fantasear por encima de esta realidad se torna una tarea difícil, porque la imagen de la mujer víctima es proyectada *ad infinitum*. Ello no quiere decir que no hay suficientes limitaciones materiales tales como la indigencia o la falta de oportunidades de empleo, etc., que imposibilitan que la mujer hondureña construya una nueva imagen de sí misma. Pero, precisamente, por estos hechos de la vida diaria, es nuestro deber continuar soñándonos de nuevo cada día para reinventar el mundo y a nosotras mismas.

Historia de vida de una mujer pobre

La experiencia de la pobreza es percibida por las clases medias como un pasaje por la vida tan deshumanizante que, a menudo, nos sorprende descubrir que los pobres son humanos. Ello me pudo suceder a mí, aunque yo fui forzada a reconocer la humanidad de los pobres y la distancia que nos separa, pese a nuestra humanidad compartida. Ello me ocurrió cuando seguía a un grupo de mujeres que trabajaban en un proyecto formulado para mejorar las condiciones de vida de las mujeres de un barrio marginal de Tegucigalpa. Escribí lo siguiente en mi diario de campo:

Luego visitamos una casa de madera de una sola habitación y una sola cama. La cocina y el área de lavado quedaban fuera. Dentro había un niño de unos siete años sentado en la cama con un bebé en llanto a su lado. A un costado de la casa había otra casa sin terminar hecha de adobe, donde la madre del niño bañaba a su hija de unos diez años. Esta escena me impresionó profundamente, porque la estaba bañando con agua sucia que sacaba de un balde de plástico mientras la pequeña niña se sostenía de pie, con el lodo hasta los tobillos; llevaba todavía sus calzones puestos para ocultar sus partes "privadas" y la madre le restregaba la espalda con una "toallita de baño" hecha de tusa de maíz y un jabón para lavar ropa. Pese a este entorno un tanto sórdido, era muy

agradable verlas. Ambas se veían muy contentas en su empresa de limpieza. La escena me recordaba a mí misma bañando a mi hija y a la satisfacción que yo sentía en dejarla limpia. Podía ver a mi hija en esta niña y podía sentir la satisfacción que sienten las y los niños cuando están limpios. Tuve deseos de tener a mi hija a mi lado y contarle sobre la naturaleza de la igualdad, una noción que ella, como yo antes, aprendía a olvidar en el diario vivir. Pero, ¿cómo lo podía hacer?

Pese a esta "revelación" de la "condición humana" de las mujeres y de las y los niños pobres, la igualdad y la libertad se tornan nociones dudosas y relativas ante las condiciones de la vida real (pueden ser infrahumanas) y más aún si consideramos la posibilidad real que existe para superar los poderes que oprimen y explotan. Las condiciones económicas y políticas manipulan constantemente a las mujeres pobres hacia metas que no son de su interés, haciendo casi imposible una conciencia política y una renovación del ser. Además existen otros factores en sus vidas que se suman a estas determinantes económicas y políticas que conspiran contra su humanidad. Y es el hecho de que demasiadas están literalmente amenazadas a muerte por sus maridos en la vida cotidiana. Es decir, que aparte de la amenaza de muerte por consecuencia de la desnutrición, embarazos y partos riesgosos, desempleo o cosas por el estilo, está la brutal imposición de la autoridad masculina desde que amanece hasta que anochece.

Recontando partes de la historia de vida de una mujer analfabeta de un barrio marginal de Tegucigalpa, tal como fueron narradas en un grupo de reflexión facilitado por una activista feminista, quiero presentar un caso de "patriarcado total"[1] y de resistencia valiente de una mujer pobre, que fue

1. Foucault decía que para ejercer el poder se necesitaba un espacio de libertad. Una relación de poder, por tanto, existía en la medida que se diera el juego de poder y libertad o acciones de resistencia. En el caso de que no hubiera un espacio de libertad, no había en realidad una relación de poder como en el caso de la esclavitud, en la cual se trataba, según él, de una relación física de limitación y en la cual el esclavo no podía

dejada casi sin ningún recurso de autodefensa. Al contar la historia como un comentario analítico, quiero dar a entender las dificultades que enfrenta la construcción del ser bajo las condiciones impuestas de un estado de cuasi total dominación masculina. Esto ilustrará los problemas que las feministas deben encarar al tratar el cuidado y la politización del ser en condiciones de indigencia y poder masculino absoluto. El análisis parte de la estructura de la narración para comentar y transmitir el sentido del ser y las estrategias usadas para superar las condiciones de la narradora.

***

En una tarde de noviembre de 1992, una activista feminista a quien llamaré Teresa, propuso a un grupo de doce mujeres muy pobres de una barriada de Tegucigalpa, tejer juntas una historia sobre la violencia doméstica. Al principio permanecieron en silencio con risitas entrecortadas, de tal forma que Teresa tuvo que comenzar la historia por ellas: "Habíase una vez una mujer llamada María, que tenía veinte años de casada con un hombre muy violento con quien había procreado cinco hijos. Ella está en casa y su marido llega. ¿Qué sucede?" Pronto se empezó a construir una historia alrededor de la ficticia María, quien recibe una gran paliza porque la cena no está lista. Trata de refugiarse en casa de amigos y familia, pero todos la rechazan. Todos saben de antemano que el marido vendrá por ella y que se reconciliarán hasta que ella reciba la próxima paliza.

---

subvertir el orden. Al hablar de patriarcado total hago alusión a un tipo de relación que se acerca a la relación de la esclavitud, que si bien para Foucault no representa una relación de poder, describe muy bien la relación de poder entre hombres y mujeres en la pobreza, ya que involucra ausencia de libertad y una relación de limitación física. Ver más en Michel Foucault, "Afterword. The Subject and Power" en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press, 1982, p.221.

Doña Socorro, una mujer de cincuenta y cuatro años, con un hijo de siete años agarrado a sus faldas, había estado callada todo el rato, pero de repente irrumpió en el relato diciendo: "Bueno, se pelean de nuevo y de nuevo se juntan, sigue así por largo tiempo, nunca se dejan, va a pasar como en mi propia historia..." "Y, ¿cuál es su historia?" preguntó Teresa.[2]

> Ah, porque yo me peleaba y me peleaba pero me arrastraba de nuevo a la casa y luego volvía salir, y regresar hasta que el señor se murió...
>
> ...una vez hasta dormí en el cementerio porque me persiguió con un cuchillo, entonces me fui para donde mi hermana, le dije, hermana dame posada, sabés que ese indio me va a matar con un cuchillo, oh no, váyase, me dijo, lo que querés hacer realmente...es estar vagando, entonces regresé, allí él me decía ya no te vuelvo a pegar, la otra semana otra macaneada, él cambió sólo cuando se murió (todas ríen), si iba donde mis amigas ellas no me daban posada... si iba donde mi mamá ella me decía que no, entonces tenía que aguantar hasta...
>
> ...hasta que murió, aguanté dieciocho años, tuve quince hijos con él...
>
> mi mamá, no, ella quería que simplemente me quedara y así lo hice, hasta que ella... han habido personas como yo que le tienen miedo a su marido, porque yo aprendí a tenerle miedo, verdad...
>
> Sólo lo veía venir y Dios mío, me va a matar, no sé que...(su voz se torna grave y excitada)
>
> Tal vez venía de trabajar y él hacía...
>
> estaba barriendo y le decía ninguna mujer es buena para usted... nunca pude levantar la cabeza, nunca pude comprar

---

2. La narración de esta mujer está escrita en verso libre para dar la sensación de que se la está escuchando. El verso libre permite también una mirada en las estructuras de sus sentimientos y pensamientos.

algo o, es decir, le voy a decir que ni zapatos tenía...no tenía ni zapatos con qué cubrir mis pies, estaba descalza, y cuando me iba a la sanidad me avergonzaba, porque las mujeres me quedaban viendo los pies grandes sin zapatos, y todo esto después de que yo ya tenía calzado...

...una sufre con un hombre ...sólo tenía un vestido, cuando vivía con mi mamá era pobre pero podía tener un vestido y...tenía ropa para cambiarme, pero no me avergüenzo de quedarme con sólo uno ...esto es lo que se llama los sufrimientos que ellas (otras mujeres) van a tener con los hombres...yo decía no sé por qué tengo que sufrir si no te he traicionado, porque usted me sacó de la casa y por qué me hace usted esto después...por eso es que nunca pude levantar cabeza...él me hizo acostumbrarme a eso...porque empecé a vivir con él de muy joven...

...y mis hijas, no, yo no les digo eso, no hagan lo que yo hice, no aguanten, déjenlo, allí...

...Sólo estoy triste porque mi marido se murió ...yo estaba embarazada entonces...

Doña Socorro narraba su historia casi sin guardar aliento, como en un trance, sólo parando para respirar para mantenerse hablando. Ella recordaba vívidamente los momentos de violencia, descritos en *verbatim*, repitiendo diálogos que ella había tenido en el pasado, y recontando su historia en el tiempo presente para que aparezca lo más real a sus escuchas. Parecido a lo que ha dicho Walter J. Ong sobre el estilo de hablar de personas analfabetas, doña Socorro narra su historia en forma participativa, es decir, considerando las relaciones humanas que han estado involucradas en sus experiencias, dándoles vida en su relato para que sus escuchas pudieran sentir lo que ella vivió y se pudieran identificar con ella. Sin embargo, esta narración no está del todo de acuerdo con el estilo de hablar conservador y tradicional de la gente analfabeta que han descrito tanto Ong como Patai, en donde la gente retrae lo que ha aprendido y valorado en el pasado, a través de todos los

tiempos. Aquí había un deseo de cambiar los patrones, que ella pensaba la habían hecho una víctima de los hombres.[3] Por ejemplo, ella le echaba la culpa a su madre por enseñarle a aguantar los maltratos de los hombres y por aconsejarle a sus hijas no abandonar a sus maridos violentos. Sin embargo, su autoevaluación no se dirigía sólo a ella como individuo; era una evaluación de gente como ella: "...Hay gente como yo que le tiene miedo al marido..." Indicando, con otras palabras, que no estaba sola en su destino. Otras mujeres comparten su sino.

De muchas maneras, la estructura de su narración nos puede dar una clave sobre las diversas formas de poder y resistencia involucradas en su contexto de vida y de los sentidos del ser que ella desarrolló a partir de éstas. Por ejemplo, nuestra narradora describe su situación de vida como en un punto sin retorno. Está amenazada a muerte por su marido y trata de resistirse con los pocos recursos que tiene a mano, como cuando trata de convencer a su marido de que no le siga pegando, o cuando huye de la casa para resguardarse. No obstante, ninguna forma de resistencia le resulta, porque casi toda la gente actúa como si supiera el final de la historia. Aparentemente, en esta relación de poder quedaba muy poco espacio para la libertad. Doña Socorro no podía revertir su situación mientras continuara esta relación de poder. Sólo la muerte del marido le pudo dar el sabor de la libertad. La muerte o los muertos fueron sus únicos aliados, como áquellos que le dieron refugio la noche en que no encontró a un solo ser viviente que la socorriera (Doña Socorro, su nombre mismo pedía ayuda). Ahora que su marido ha muerto, ella se siente libre para unirse a un grupo de mujeres guiado por feministas y compartir su experiencia, contando su historia como una forma de sanar sus heridas del pasado. Ella quiere seguir viviendo, hacer una diferencia. Consideren que en su relato, en el pasado, hasta la participación en la iglesia ponía su vida en peligro:

---

3. Ver Daphne Patai, Ibid., p. 157.

...Me metí a la religión, soy una hermana
tus hermanos tienen la culpa
y mis hermanos eran mis amantes
¿y las hermanas?
porque una amiga me dijo...
salí con Cristo
mi hermana
yo llego después
qué te dijo esa vieja tu hermana
nada
cuando venía de la Iglesia.
¿De donde venís?
Vengo de lavar, no había ido a lavar,
lavar de noche, no es que...
es que estaba planchando, yo planchaba ropa ajena,
me metí en...
allí voy a ir, mire don Rogelio que, que...
no me gustan esas sus religiones
está comprando a mi mujer;
Si vas mañana a la Iglesia te mato
ese hombre me va a matar,
no te va a matar, mujer tonta, Dios está allí,
no le hagás caso,
dos, tres meses, lo mismo,
vamos a la Iglesia
y le dejaba la comida lista
la comida está fría, porque te importa más
cantar en la Iglesia, esto y lo otro, no te he echado
de la casa, y sos mi mujer, y tenés que hacer lo que yo te digo,
yo doy las órdenes, por eso te mantengo
y si no vas a ver
me voy donde mi mamá
me pegó aquí mismo (señala su frente)
le tiré una botella de cerveza que lo dejó ciego
los ojos así de hinchados
y no le tengás miedo, ponele jabón

tres macanazos
me metió su hombro y me agarró del pelo
porque yo tenía pelo largo, y me lo cortó todo
agarró mi trenza así y con un machete
mi cola de caballo...desapareció
porque mi pelo no era corto, era largo
no, hoy ya no soy dunda, hoy yo tengo
mi cabeza, aunque no sé leer, todo lo llevo
aquí arriba, y antes
como no sabía leer...

El poder incontenible de un hombre en una situación de extrema pobreza urbana es obvio. La relación conyugal se asemeja a la de amo y esclavo. Doña Socorro hasta se refiere a su marido como el "Señor," el mismo nombre usado para llamar a Dios, el Señor, el amo o a un extraño o a una persona que está más arriba en la pirámide social. Si doña Socorro no hubiera intentado en varias ocasiones resistir el poder de su marido, podríamos pensar en ella como una persona no libre (en el sentido de la esclavitud o del feudalismo). Básicamente no tenía medios para resistir su poder por las limitaciones físicas a las que estaba sujeta constantemente: amenazas de sufrir castigos físicos o incluso de ser asesinada. No obstante, aún vive, y vivir en sus circusntancias es ya un acto de resistencia. No pensar en el suicidio, o no ceder a la muerte por otros desórdenes sociales como enfermedades prevenibles y errores de la práctica médica, expresan su voluntad de sobrevivir. Como hemos visto, puede actuar en un estado de pánico, pero resiste al poder de su marido cada vez que encuentra un intersticio de libertad.

En este caso, es la iglesia protestante (y no un grupo feminista) que llega al rescate, una iglesia que ha entrado en la vida de las y los hondureños, y no sólo en la de las mujeres pobres, para ofrecer una nueva ética. Es una religión que tiene un efecto tranquilizante para los individuos con heridas, porque promete la salvación en este mundo a través de la introspección del alma y porque enfatiza en los poderes internos que pueden

lograr cambios aun en las situaciones más difíciles de la vida. Estos poderes internos hasta los pobres los pueden tener. Por eso es que el marido de doña Socorro se sentía amenazado por su nueva religiosidad. A toda costa, él tenía que prevenir que su esposa/esclava le fuera arrebatada por sus hermanas de la Iglesia (casi todas las y los conversos protestantes son mujeres). Por eso le cortó el pelo, simbolizando una decapitación y un final de su femineidad y humanidad. Sin cabeza ella no puede ver, oír, hablar, ni siquiera pensar. No sorprende que doña Socorro mencione inmediatamente después de recordar este suceso, que ella ahora tiene cabeza. Ella se ha recuperado. Su marido ha muerto y ahora puede dedicar su tiempo a la Iglesia y al grupo de mujeres, "aunque no sepa leer."

El analfabetismo también mina el sentido del ser de las mujeres pobres como doña Socorro, pero la nueva subjetividad adquirida en las actividades con la Iglesia y con organizaciones de corte feminista les permiten reevaluar este impedimento en sus vidas: "aunque no sepa leer, no soy tonta." Doña Socorro se siente alguien en el mundo. Desafortunadamente, en el pasado sus repentinas "iluminaciones" representaron apenas momentos efímeros de lucidez. El ejercicio del poder, a través de la violencia, produjo siempre un efecto anestésico cada vez que entraba de nuevo en otro ciclo de violencia.

Cuando una amiga le dijo a doña Socorro que su marido la engañaba con otra mujer, ella retornó a su vieja manera de ser. Su amiga la aconsejó seguir a su marido y a la mujer para que viera con sus propios ojos y le reclamara sus derechos de legítima esposa. Ella siguió su consejo y nos contó el siguiente episodio:

> ...Así que andás con otras mujeres, ah!? y lo agarré de aquí (la camisa) ...péguense, dénse palo entre ustedes, me dijo ...y nos agarramos en frente de todo el mundo ...andate a la casa puta me dijo después él, ...al día siguiente cuando llegó a la casa no me dijo nada ...pero se emborrachó el sábado y me dijo cuidado ...le serví la comida y me la tiró al suelo y me dijo que

> me fuera al diablo ...cerró la puerta y me agarró y me dijo vas a pagar por lo que le hiciste a esa pobre mujer ...y aquí me pegó con el machete, aquí en la frente ...yo iba a agarrar el machete para matar a la mujer, para que ella pagara por mis heridas ...pero, me fui a la casa de mi mamá ...yo estaba embarazada... llegué a medianoche... ¿qué pasa?, me preguntó... nada, me golpié en la oscuridad, no me había visto el enorme hoyo que tenía en la cabeza... mi mamá me amarró la cabeza... y me preguntó ¿te pegó tu papá?...

Por primera vez, doña Socorro estaba dispuesta a ejercer ella misma violencia, lo único que era, contra la otra mujer. Dos veces su marido había logrado redirigir su rabia contra él hacia la otra mujer. Al convertirlas en rivales, títeres que se mueven a su voluntad, él ejercía el poder sobre ellas y las desactivaba. Ambas mujeres actuaban como robots a su merced. Pero una vez que el mandato se ha cumplido, él castiga de nuevo a su esposa por atreverse a juntar valor, por ser agresiva, por haber intentado controlarlo. Ahora él siente que tiene que demostrarle que su poder es aún más grande que el que ella se había imaginado. Debe destruir cualquier vestigio de su sentido del ser, por eso prefiere defender a la otra mujer para remarcar lo poco que le importa su esposa. Luego la trata de matar para probar su poder absoluto.

El poder del marido sobre la esposa es tan grande, que la madre de doña Socorro se refiere al esposo de su hija como el padre. Es interesante cómo la figura del esposo como padre y señor reaparece en diferentes formas y contextos en la narración de doña Socorro. Por ejemplo, luego de una paliza de su esposo, ella le pide a su verdadero padre que le dé posada, pero él la echa de la casa arguyendo que él y su madre yo no son sus padres. Ella debe volver donde sus nuevos padres, la familia de su marido. Es como si estuviéramos frente a un renacimiento de la sociedad tribal. Vemos aquí que la mujer ha sido entregada a la familia del marido como un regalo, un vestigio del patriarca-

do en sus formas más primitivas.[4] Con razón la madre de doña Socorro se refiere a su marido como el padre, pues es él ahora quien está a cargo de su hija.

En otro lugar, doña Socorro nos relata la historia de una de sus hijas, quien ha reproducido casi al pie de la letra su historia de vida, casándose con un hombre violento que termina muriéndose como su propio esposo. Ella recuerda una ocasión cuando trató de proteger a su hija de las golpizas de su marido y de evitar que le quitara a sus hijos. Ella le imploró a su yerno que dejara de molestar a su hija y él respondió: "¿Su hija, qué hija? ¡Usted no tiene hija...!" No sólo le recuerda a doña Socorro que su hija ha pasado a ser de su propiedad, sino que al arrebatarle a los hijos está diciendo que sus hijos son también de su propiedad. En breve, él siente que tanto su esposa como sus hijos le pertenecen, y por eso ha venido a dar los últimos pasos necesarios para ejercer sus derechos legítimos como patriarca, quien decide sobre la vida y la muerte de su familia.

Debemos considerar que las y los hijos son a menudo la única pertenencia de una mujer de la pobreza. La mayoría de las mujeres pobres (¿sólo las mujeres pobres?) sienten que son las legítimas propietarias de sus hijos porque los traen al mundo y son quienes están a cargo de su sobrevivencia. Es a través de sus hijos e hijas que ellas obtienen algún sentido del ser posible. Desposeerlas de sus hijos e hijos viene a ser igual que robarles su más profundo sentido de identidad. Los niños y niñas representan la única proyección positiva que tienen de sí mismas, ya que la única autoimagen que se pueden formar antes de tener hijos e hijas, es la que la sociedad les asigna.

En el proceso de socialización se les enseña a las mujeres, desde muy tierna edad, a aceptar la violencia masculina para considerarse una mujer. Es un proceso que crea una imagen de

4. Esta escena recuerda los planteamientos de Gayle Rubin de los años 70 en: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex'." *Toward an Anthropology of Women* ed. Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, New York, 1975.

mujeres nacidas para sufrir y una imagen de hombres como figuras paternas; un proceso que permanentemente engendra en la mente de las mujeres la idea de que, como mujeres, ellas son seres insignificantes. En consecuencia, las mujeres aprenden a vivir sin un cuidado del sí-mismas. Las mujeres son subordinadas a un poder que las obliga a pensar sobre sí mismas como no-personas o como animales sin alma.

Por eso no sorprende que doña Socorro se refiera a sí misma como un animal, cuando habla del acto sexual con su marido. Ella es "una yegua montada." La entrada al reino de los hombres usualmente es visualizada al mismo tiempo que se inicia el contacto sexual con ellos. Y cuando ello sucede, "se cae"; tener relaciones sexuales es caer muy profundo, estar condenada para toda la vida. Por esta razón, doña Socorro le recomienda a sus hijas no tener contacto con los hombres. No se deben casar y no deben contaminarse con el tacto de los hombres. Pero pronto recapacita, temerosa, ante la estigmatización que sufre la mujer que vive sin la protección de un hombre. Una mujer sin hijos no es una mujer, y así se cierra el círculo; las mujeres han venido al mundo a sufrir el poder de los hombres, no tienen salida. La idea de que tienen por fuerza que pasar sus días con un hombre está tan arraigada, que no se les ocurre ninguna alternativa. No antes de que la muerte los separe.

Luego está la necesidad de afecto y de ejercer la sexualidad que, como ser humano, ella no puede dejar de percibir. Como ella misma dice:

> ...Si un hombre me abandona, y yo estoy joven todavía, cuando se aparezca otro, ¿qué voy hacer? Tengo que meter las patas otra vez, como dicen, yo no voy a vivir como una monja toda mi vida.

Asumiendo a los hombres como una necesidad, en otro lugar doña Socorro señala:

> ¿Qué diferencia hay? Uno los deja y el próximo que uno se encuentra es todavía más violento que el de antes.

Al preguntarle por qué piensa que los hombres son tan violentos, doña Socorro y las que la han estado escuchando responden:

> Se sienten superiores a nosotras, las mujeres no se pueden defender y nos alimentan, nos sostienen económicamente, nos visten, son como un segundo padre, nos terminan de criar...

La idea del marido como padre retorna. Y la infantilización de las mujeres se vuelve evidente, ya que nunca se les hace sentir como adultas hechas y derechas, sino como eternas niñas dependientes del padre, todopoderoso.

Paradójicamente, como ha sido infinitamente documentado en la literatura sobre género y desarrollo, doña Socorro, así como el resto de mujeres de esta tarde, trabajaban por dinero por lo menos parcialmente y eran responsables en gran medida de ganarse y comprar la comida para la familia. Pero nunca se veían a sí mismas como proveedoras del hogar. Incluso tenían que rogarle por dinero a sus maridos, sin éxito la mayoría de las veces ("yo trabajaba y él bebía", dijo una vez al pasar doña Socorro). Pese a ello, continuaban viviendo el mito de ser totalmente dependientes económicamente de sus maridos.

Sin embargo, en la historia de doña Socorro una obtiene la impresión de que con el matrimonio ella empobreció aún más. Se quejaba de tener que andar descalza y con una sola mudada cuando se casó con su marido, mientras que con su madre estaba mejor vestida. Pero ella está horrorizada por el estigma de la mujer sin hombre que la sociedad imprime, donde vivir sola es como una maldición, donde una mujer sola es peor que vivir como mujer golpeada, pues sola ya no es sólo presa de un hombre, sino que de todos los hombres. En estas condiciones, lo único que les resta a las mujeres pobres como doña Socorro, es esperar a que la muerte las libere. La muerte de su marido o la suya propia.

Al final de la historia de vida de doña Socorro, que para entonces está perfectamente entrelazada con las vidas de las otras mujeres del grupo y con la historia de la ficticia María que han creado juntas, Teresa, la facilitadora feminista recapitula y postula nuevamente la pregunta de por qué creen ellas que los hombres son violentos con las mujeres. Las respuestas van desde la superioridad física de los hombres, los hombres que las ven como objetos o no-humanas, hasta el hecho de que las mujeres no han aprendido a hablar o a defenderse. Según ellas, las mujeres se podrán defender mejor con la ayuda de las organizaciones de mujeres y aprendiendo a hablarle a los hombres con medios persuasivos para que abandonen su rol de maridos violentos, es decir, a través de una nueva retórica. Al mismo tiempo, se pone gran esperanza en tener un mayor acceso a la educación y en lograr un sentido del ser nuevo; en otras palabras, en buscar una nueva subjetividad. Al respecto, las feministas hondureñas de clase media piensan que ésta es su mayor responsabilidad ante las mujeres pobres. Pero, queda aún muy vago cómo ha de ser esta nueva subjetividad. Las mismas feministas de clase media no saben construirse una nueva subjetividad para ellas mismas, ni las mujeres pobres han logrado resolver la gran pregunta sobre la nueva persona que han de ser para cambiar sus vidas. Mientras tanto, ambas luchan por encontrar las respuestas en su fuero interno. Quizá es, como nos dijo Foucault: "Tal vez nuestro anhelo no debe ser descubrir quiénes somos, sino que rehusarnos a ser lo que hoy somos"[5]. (Traducción de la autora). Contarnos una historia diferente de nosotras mismas sea quizá en este momento nuestra única alternativa. Probar nuestras fantasías, el próximo paso. Esto es, sin duda, para el caso de las feministas hondureñas.

---

5. Michel Foucault, "The Subject and Power" in H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982.) p. 216.

Las estructuras del sentimiento

Se me dijo que al círculo de estudio asistían alrededor de quince mujeres, pero ese día había trece. La mitad de ellas llegaron tarde y nadie se excusó, nadie parecía esperar una excusa tampoco. Algunos de los temas de discusión estaban relacionados con los feminismos latinoamericanos, otros eran lecturas sacadas del libro de Simone de Beauvoir, *La Mujer Rota*, y un recorte de periódico de un artículo llamado "Busco una Esposa," escrito por una mujer que se quejaba de su doble jornada. Era un enjambre de temas construido con los materiales que cada una encontraba por casualidad, o con los pensamientos que en ese momento cruzaban por la cabeza de algunas de ellas.

Las secretarias servían el café y las galletas. Una mujer con un bebé en brazos se paseaba de arriba abajo tratando desesperadamente de calmarle el llanto para poder seguir la discusión, que había comenzado con el texto de Beauvoir. De pronto la discusión se centró en el término sororidad, ese hilo invisible que supuestamente une a todas las mujeres a través de la clase, la raza y la edad. Entré en la conversación haciendo unos comentarios acerca del esencialismo implícito que hay en la idea de que todas las mujeres están unidas por el sólo el hecho de ser mujeres. Sin pensar en las consecuencias que mis palabras podrían tener, me referí a la existencia del poder entre mujeres, y

como ejemplos señalé que en ese preciso momento, quienes nos servían eran secretarias y que todas, incluyéndome a mí, mostrábamos una actitud insolidaria hacia la mujer con el bebé en brazos, al dejarla cargar sola las vicisitudes de la maternidad. Como sacudidas por una corriente de sentimientos de culpa, empezaron a organizar inmediatamente la preparación rotativa del café para las próximas sesiones, y alguien se levantó para cargar el bebé. La reacción tan inmediata me pareció casi cómica en ese momento.

Después de un rato, la conversación saltó de un tema a otro: la mujer abandonada por su amante, la sociedad que castiga a las mujeres que no se adaptan a su rol de esposas y la falta de solidaridad entre mujeres cuando se trata de "proteger a sus maridos" de los deseos sexuales de otras mujeres. Según una de las feministas allí presentes, las mujeres con este comportamiento tenían "una concepción individualista, resultado de la rivalidad femenina".

El tema de la sororidad surgió de nuevo. Algunas opinaban que, pese a ese "sentimiento barato de la envidia," las mujeres eran solidarias entre sí. Una decía que la sororidad era un sentimiento explotado por la televisión. Los productores de las telenovelas dependían de la solidaridad femenina porque las mujeres se identificaban con el sufrimiento de las mujeres que aparecían en la pantalla chica. Alguien recordó un artículo sobre sororidad que había leído hace algún tiempo y que hablaba de dos niveles de sororidad: uno en el que las mujeres no se reconocían mutuamente y otro que se refería a la necesidad mutua que tienen las mujeres para subsistir como grupo social. La discusión me pareció un tanto bizantina, e intervine nuevamente para enfatizar que la sororidad era algo que había que construir y no algo dado. Me escuché decir, "Es un ideal de las feministas practicar la sororidad, pero no existe como tal". Una feminista intelectual que se mostraba un poco molesta con mi insistente deconstrucción del término, me respondió con una definición categórica de sororidad. Ella argumentaba que la sororidad estaba basada en las condiciones de vida comparti-

das y que las diferencias de clase se borraban ante la opresión masculina que sufrían en conjunto (la cuestión es permanentemente omitida en el discurso feminista hondureño). Seguí insitiendo con mis puntos de vista y repliqué, "La sororidad es una práctica política y social, es una forma de democracia y no algo que se encuentra en forma natural en una supuesta condición femenina." Alguien susurró algo sobre los peligros que se corren al negar las diferencias entre las mujeres. Era una chilena que trataba de interpretar ambas posiciones como no contradictorias. Se preguntaba cuáles eran los objetivos del círculo de estudio y empezó por su cuenta un largo monólogo acerca de su experiencia en grupos de autoconciencia en México. Mientras ella hablaba, mi mente empezó a volar hacia otros lados. Eché un vistazo alrededor de la mesa y me percaté de repente de que tres mujeres no habían abierto la boca en toda la tarde; eran dos mujeres negras un poco mayores y una mestiza joven, muy bien vestida.

En el proceso de construir una identidad feminista, a menudo una se enamora de la idea de que existe una especie de nación de mujeres. El deseo de sororidad crea un lazo imaginario entre las mujeres, que impide ver las relaciones de poder en que están implicadas. En cierta medida, algunos segmentos de la teoría feminista occidental han reforzado este esencialismo contenido en la idea de la sororidad, el cual presume una solidaridad entre mujeres sin importar la raza y la clase social, e incluso las fronteras internacionales.[1] En este sentido, no es sorprendente que en la empresa de volverse feministas en Honduras, algunas mujeres sientan que han descubierto un vínculo incuestionable entre todas las mujeres, pese a las diferencias que las separan. Desafortunadamente, de esta manera, no sólo no se puede

1. Para una discusión sobre el esencialismo de alguna teoría feminista ver Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience" in *Destabilizing Theory*, Michele Barret y Anne Philippes, eds., (Standford, CA: Standford University Press, 1992). Para leer sobre la idea de sororidad ver a Robin Morgan, *Sisterhood is Global The International Women's Movement Anthology* (New York: Anchor Press/Doubleday, 1984).

identificar el poder, sino que éste es irremediablemente restituido. Peor aún, en la medida en que las prácticas de poder y las diferencias de clase y raza no son reconocidas como tales, éstas se perpetúan a nivel cotidiano.

No obstante, el poder entre mujeres ha impregnado tanto el ambiente feminista hondureño, que no ha podido pasar desapercibido. Como hemos apreciado en las secciones anteriores, la experiencia de volverse feministas y las vicisitudes que ha implicado para cada mujer y organización, obligó a las mujeres a reevaluar su política de autoconstrucción como feministas, tanto individual como colectivamente.

En este último episodio de la etnografía, he decidido echar una mirada inquisidora a las estructuras del sentimiento que han acompañado a la primera generación de feministas hondureñas en su construcción del movimiento, para palpar cómo se han ido negociando los pensamientos y sentimientos contradictorios que necesariamente se producen en la construcción de un pensamiento solidario entre mujeres, como se supone es el feminismo.

He tomado prestado el término estructuras del sentimiento de Raymond Williams porque, hasta cierto punto, me ayuda a describir cómo el feminismo fue pensado y sentido en Honduras durante el período de mi trabajo de campo. La cuestión es, en las palabras de Williams, "no el sentimiento contra el pensamiento, sino cómo es sentido el pensamiento y cómo es pensado el sentimiento"[2]. (Traducción de la autora). En esta manera de concebir las cosas, el pensamiento y el sentimiento no son entendidos como una oposición binaria o como reflexiones sobre sistemas de creencias, tradiciones o instituciones dominantes, sino como una experiencia social todavía en proceso de ser, vivida activamente en la realidad, pero aún no reconocida plenamente como una experiencia social por quienes se involucran en ella. Es una experiencia social que fluye en el presente y que está relacionada con los "pequeños cambios" en la vida diaria, con la forma

2. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, (Oxford: 1977) p. 132.

en que los participantes de esta experiencia viven y sienten los significados y los valores (inter)activamente y con las relaciones entre todo esto y las creencias más formales y sistemáticas. En nuestro caso, el feminismo sería la "creencia sistemática" que, pese a que está en construcción, sirve como referente para los sentimientos y pensamientos de las mujeres que tratan de ser feministas.

Me estaría refiriendo entonces a un supuesto "presente etnográfico real" del feminismo, tal como fue construido y registrado en mis apuntes de campo y no más allá de ese momento, pues de aquí a que estos apuntes se transformaran en un texto etnográfico, nuevas estructuras de sentimiento se empezaron a formar, las cuales, obviamente, no pueden ser relatadas aquí. No podía ser de otra manera, ¿qué más puedo yo relatar que las interpretaciones de las estructuras del sentimiento inspiradas en mi propia localización y posición de feminista hondureña de clase media, colocada a medio camino en el argumento de esta historia particular del feminismo? Nuevamente, no nos podemos hacer ilusiones de entregar reflexiones verdaderas de la realidad; son sólo actos interpretativos sucesivos que buscan un modo de construir una mejor vida. Por supuesto, que podemos usar el concepto de experiencia para hablar de lo mismo y por lógica podría estar hablando sobre la estructura de la experiencia. Pero la experiencia es igualmente un acto interpretativo. No es la experiencia *per se* la que produce el significado, sino cómo vemos o pensamos sobre esa experiencia. Como diría Joan W. Scott, la experiencia es siempre una interpretación, una interpretación necesitada de otra interpretación.[3]

Esta parte de la autoetnografía puede leerse como la última palabra que pronunciaré sobre cómo el feminismo, en sus momentos fundacionales, se hizo un sistema de valores vividos para mujeres hondureñas. Es decir, mis últimas palabras sobre

3. Joan W. Scott, "Experience" en *Feminist Theorize the Political* (New York: Routlege, 1992) p. 37.

los sentimientos y los pensamientos de un momento particular en la historia o en una particular historia del tiempo, como diría Arturo Escobar.[4]

Sintiéndose mujer, pensándose feminista

Recuerdo que Patricia una vez me dijo: "cuando llegué al feminismo," como si se tratase, pensé en el momento, de que el feminismo es un lugar donde una llega en avión. Sin duda, las feministas hondureñas siempre han descrito el feminismo en términos espaciales. Sus organizaciones son espacios, lugares que ellas ocupan, y la "materia" que ocupa ese espacio consiste en ellas mismas, mujeres que se modelan en feministas. No sorprende enterarse, entonces, que preguntas tales como: ¿Cómo ha de nombrarse, describirse o presentarse una ante otras y otros y cómo una ha de nombrar y describir el mundo?, sean las preguntas que más agobian el espíritu de muchas mujeres. El proceso de automodelación en el feminismo ha provocado un revoltijo de sentimientos y pensamientos que estaban atados a sus visiones anteriores del mundo y a su accionar en ese mundo. Con el tiempo estos sentimientos y pensamientos han contribuido a formar la experiencia de sentirse feminista, pero a corto plazo chocaron con "la innegable experiencia de la presencia del ser" del presente. A menudo, esta presencia del ser está compuesta simultáneamente de miedos, deseos, fascinaciones y tristezas, que le dan la impresión a las mujeres de que viven en estados alterados de sensaciones, es decir, en un caos.

Sentimientos tan fuertes como la experiencia de la sororidad y al mismo tiempo una "adicción" a la búsqueda de reconocimiento y poder, las confunde y las lleva a preguntarse sobre cuáles son en realidad sus intenciones con tales acciones. La incertidumbre sobre el significado del feminismo, un térmi-

4. Ver Arturo Escobar, "Cultural Politics and Social Movements in Latin America," mimeo. (Santa Cruz: Centro de Estudios Culturales, Universidad de California, 1991).

no prestado del exterior, también trajo confusión sobre lo correcto o la adaptabilidad del discurso feminista al contexto hondureño. Este era, sin duda, el caso cuando las feministas de clase media dudaron si era adecuado usar o no el discurso feminista en la compañía de mujeres pobres urbanas. Este era también el caso cuando las mujeres pobres manifestaban repetidamente sentirse ignorantes porque no sabían lo que significaba el feminismo. Sin embargo, independientemente de estos sentimientos y pensamientos, en apariencia diametralmente opuestos, el feminismo fue recibido con gran fascinación una vez que las mujeres descubrieron su espíritu rebelde.

Es precisamente este "espíritu" del feminismo, y no su cuerpo teórico ni siquiera su política, lo que se "entiende y se siente," primero en los espacios de protesta social, donde las mujeres se comprometieron con una política de cambio. Aún cuando la mayoría de las feministas de clase media apuntaron que el feminismo había entrado por sus cabezas, es decir, mediante lecturas de la literatura feminista, su relación con ésta es todavía muy limitada. Su contacto con el feminismo internacional fue demasiado esporádico para realizar cambios sustanciales.

En realidad, el espíritu del feminismo ha actuado como una especie de *Zeitgeist* (el espíritu de la época) hegeliano sobrevolando Tegucigalpa, en un momento (la década de los 80 e incios de los 90) en el cual el sindicalismo y el movimiento campesino se encontraban en una grave crisis moral, debido a la corrupción, la demolición del discurso izquierdista y la reestructuración económica. Se presenta en una época en la que procedimientos electorales democráticos estaban siendo institucionalizados en Honduras (cuatro elecciones consecutivas sin fraude) y cuando el discurso del desarrollo había perdido su brillo y se revelaba como otro pilar del capitalismo global y el imperialismo. En otras palabras, el espíritu del feminismo llegó en un tiempo de cambio y transición, y como tal llegó a rescatar a aquellas mujeres que ya se sentían comprometidas con el cambio social y que se veían cada vez más cerca de su

proyecto, pero esta vez sin una visión fragmentaria del individuo o del grupo social que lo sitúa sólo como miembro de una clase, sino que también como sujeto generizado.

Sin embargo, la adopción de nuevos conceptos y de nuevas formas de visualizar viejos problemas causaba aún mucho temor. Pero la fascinación ante el vocabulario y significados feministas ayudó lentamente a desactivar este temor. He aquí un ejemplo típico de esta ambivalencia, tomado de mis apuntes de campo:

Una miembra de una organización feminista está presentando los resultados de una investigación sobre la violencia contra las mujeres en Honduras a un amplio público. Utiliza una serie de términos legales alternándolos de vez en cuando con redefiniciones feministas de éstos mismos. Algunas de las mujeres entre el público han empezado a sentirse incómodas por el uso liberal de términos legales y feministas. Ella está tratando el concepto de abuso sexual, "ofensa al honor," estupro y violación. El discurso legal usa todos estos términos en el contexto de crímenes sexuales, pero al hacerlo carga las definiciones con significados patriarcales. El abuso sexual no es un crimen en contra la integridad de las mujeres, sino que una "ofensa al honor" y el término "estupro" oculta la violación o el abuso sexual que a menudo involucra tales actos. La feminista que presenta los resultados de la investigación explica que ha utilizado los términos siguiendo el uso que se le da dentro del discurso legal. No obstante, las mujeres allí presentes y que son feministas, entienden el abuso sexual y la violación como aspectos centrales de la situación de las mujeres como víctimas de la violencia masculina y exigen que los términos honor y estupro sean eliminados del código y vocabulario legal. Una mujer sentada entre el público opina que para ella no hay nada malo en usar la terminología legal actual. Sólo la ley tiene la autoridad de inventar términos nuevos, nos dice. Una feminista interviene señalando que los términos son aceptables siempre y cuando sean especificados y recuerda con cierta pasión que los términos legales van en contra de los intereses de las mujeres. Dado que muchos de los nuevos términos legales feministas usados para redefinir la situación de violación y

otros fueron tomados de otros contextos, éstos realmente causan a veces confusión y temor. El "newspeak" feminista es una adquisición reciente, y por eso despierta resistencia; las palabras deben ser memorizadas y continuamente usadas para ser reconceptualizadas. Sin embargo, para aquellas personas que se sienten apabulladas por los términos feministas, las mujeres no tienen el derecho de cambiarle el significado a las palabras, ello es considerado arbitrario, y sólo crea caos en el significado que ellas han estado acostumbradas todas sus vidas. El discurso dominante se infiltra y enrarece la atmósfera. Pero, para las mujeres que sí incluyen en su vocabulario los términos redefinidos, el "abuso sexual" y la "violación" adquieren nuevos sentidos, nuevos significados feministas. El abuso sexual y la violación ya no son "actos vergonzosos que las mujeres deben de soportar" debido a la sexualidad masculina. Al contrario, son definidos como crímenes en contra de la humanidad de todas las mujeres, y no sólo de la mujer violada o abusada. Por tanto, ello debe ser perseguido sistemáticamente por la ley. Según ellas, esto debe incluirse en un conjunto de leyes que asuma los términos feministas, y defendido por las feministas, puesto que representan los intereses de todas las mujeres.

En este punto, el temor a los términos feministas se transforma en una sed por la teoría feminista. Y la sed por la teoría feminista alimenta el temor secular a la ignorancia que mujeres y hombres hondureños (y quizá la mayoría de los tercermundistas) sienten en relación al conocimiento "científico," producido más allá de nuestras fronteras, hacia el norte. Aquí se produce una mezcla de respeto y rechazo y, contradictoriamente a la vez, una rendición y una renovación. La pregunta permanece: ¿Qué símbolos usaré para representar mi deseo, mis sueños, mi ser? ¿Qué debo hacer para inventar nuevas nombres e ideas, tan nuevas que no me excluyan, me opriman ni me mistifiquen? ¿Si me aferro al feminismo como una senda principal en mi vida personal y política, qué tipo de modelos debo construir para llevar esta empresa a un buen fin?

El estilo de los grupos feministas, por otro lado, confronta a las mujeres hondureñas con sus miedos a la intimidad mutua y

a la introspección. La cultura y sociedad hondureña está acostumbrada a una forma de intimidad diferente a la acostumbrada en la sociedad occidental, de donde proviene la mayoría de las feministas (blancas y de clase media). Los sentimientos hacia la gente son tejidos con otros materiales y tienen una textura diferente. La gente no se siente cercana verbalizando sus sentimientos hacia la otra. Prefieren expresar sus sentimientos a partir de una rápida mirada hacia los ojos, con el tacto de una sonrisa y en un estilo conversacional que ve el sí-misma y el mundo con ironía y no con sinceridad, pero acercándose tanto a su centro, que no necesita convertirlo en palabras o deletrearlo en voz alta para que todos y todas escuchen. Otros ritmos, otros contenidos, otras formas de expresión humana están involucrados aquí, y éstos van en sentido contrario a las expectativas que tienen las feministas occidentales (blancas, de clase media) de recurrir a introspecciones profundas y apertura a la intimidad.

Por ejemplo, el temor a la sexualidad y a verbalizarla, que es tan central para las prácticas discursivas y no-discursivas de feministas del Occidente, es para las feministas hondureñas de clase media un sufrimiento diario. Quizá alguien se pregunte cómo, en este contexto se pueda considerar feminista una persona que no lidia frontalmente y con sinceridad con el tema de la sexualidad. Para las feministas hondureñas de clase media, para quienes la sexualidad puede ser un tabú, una picardía o un placer escondido, más o menos según la ocasión, hablar de sexo es usado principalmente para excitarse en público, sin que ello tenga consecuencias reales; pero con muy poca frecuencia es usado como objeto de análisis. En estas circunstancias, vale preguntarse, ¿Cómo puede reinscribirse la sexualidad dentro de un nuevo discurso? ¿Cómo puede experimentarse la sexualidad en una nueva forma? ¿Cuál es el aporte del feminismo en el campo de la sexualidad en Honduras?

El sentimiento extraño de tener que hablar sobre sexualidad en los nuevos términos produce reacciones cómicas, o a veces arranques grotescos, como comentarios o chistes exhibi-

cionistas sobre la sexualidad. No obstante, el tema de la sexualidad se toca constantemente, aunque sea de manera oblicua, a través del énfasis puesto en la violencia contra las mujeres. También se aborda tácitamente en el reconocimiento de que es un tema tabú el cual debe ser superado en el futuro. En este sentido, la idea de que las mujeres están reprimidas sexualmente y que deben liberarse de esta represión está irreversiblemente incorporado a las estructuras de sentimiento y pensamiento relacionadas con la experiencia de llegar a ser feminista. La creencia de que hablar o compartir experiencias sexuales liberará las inhibiciones sexuales –implícito en el discurso feminista occidental– sin duda, forma parte del ideario sexual de las que desean ser feministas en Honduras. No sorprendería entonces, que las prácticas sexuales de las feministas hondureñas empiecen pronto a cambiar, en la medida que se apropien del discurso feminista.

En forma similar, aceptar el gran esquema del patriarcado y la subordinación de género axiomáticamente le presta una nueva visibilidad a las mujeres. Las mujeres desarrollan una perspectiva feminista y con ello echan su mirada inquisidora al mundo; literalmente se ven diferentes a sí mismas. Los sentimientos de invisibilidad del pasado desvanecen en la nueva luz feminista. El feminismo se transforma en un pasaje a la posteridad, un escenario desde donde pueden ser admiradas como una estrella. El silencio del útero es roto y las mujeres tratan de apropiarse de la palabra, del verbo. Las mujeres salen de su cascarón de silencio.

Se siente una unión entre mujeres, y la organización feminista es bendecida como un hogar. Sin duda, este hogar es pensado y sentido como un espacio de autoexpresión donde las mujeres se expresan libremente sin temor a que se burlen de ellas o las critiquen o invisibilicen. Las colegas feministas se vuelven las nuevas amistades. Una redefinición de la amistad surge. La organización feminista se convierte en la nueva familia: ¿quizá una familia sin estructuras jerárquicas?

La respuesta a esta pregunta es afirmativa, pero sólo parcialmente. Los tropiezos son muy comunes al alejarse del pasado y al construir esa identidad feminista, que se supone lleva hacia una mujer distinta a la que la sociedad proyectó (ya no más sumisa, débil, dependiente emocional y económicamente, sujeta a la violencia masculina, privada de sus derechos humanos, excluida de los roles preeminentes, etc.). Se sufre al pensar que, pese a los grandes esfuerzos, se sigue siendo la misma. Se ve que cada esfuerzo es una lucha en contra de sí misma y el mundo. A veces el mismo esfuerzo da mala conciencia, porque se ve tratando de saltar la propia sombra a la vez que se niega el diálogo que se lleva en la sombra con la dulzura del poder. Todo esto ensombrece la alegría del feminismo. El problema se reduce a lo que una informante dijo: "Quiero reconstruir mi identidad de mujer, una diferente a la que la sociedad me impuso, quiero ser diferente, pero para ser diferente debo estar subjetivamente consciente de lo que quiero ser." El viejo dilema shakespeareano, "ser o no ser", y, ¿qué nos deja el discurso de género aparte de la furia y orgullo feminista? Desafortunadamente nos deja también, por lo menos por ahora, un sentimiento de ser tan sólo una víctima del poder masculino.[5] Una especie de paranoia envuelve a la aspirante feminista, que le refuerza la furia y el dolor que sienten las mujeres en la experiencia de la dominación masculina. Se habla entonces del dolor de los futuros episodios de subordinación y del dolor de perder el recién adquirido orgullo. Un resentimiento feminista se siente al habitar el cuarto propio en Tegucigalpa. Un resentimiento que crece en las estructuras del sentimiento que acompaña los procesos formativos del feminismo, y que sólo puede ser aliviado con más sentimientos y pensamientos feministas, pero en espe-cial con más acciones feministas. Esta vez acompañadas de un amor a sí mismas, a lo femenino.

---

5. Por supuesto que no todas las formas del feminismo dejan esta sensación. Visto en términos generales, el feminismo empodera; sin embargo, algunas corrientes del feminismo transmiten una conciencia de víctima.

Conclusiones

La historia narrada en estas páginas relata la construcción del movimiento feminista hondureño y la forma en que sus miembras y seguidoras se constituyeron en feministas. Hemos visto que el fragmentario y esporádico contacto con el discurso feminista occidental, junto con el hecho de que la mayoría traían consigo ciertos preentendidos sobre que lo que es una mujer, una feminista y lo que significa hacer política (todo esto enraizado en los entendidos culturales, político-ideológico y personales del mundo), estuvo acompañado al inicio por "problemas" en la articulación del hasta entonces desconocido discurso de género. El resultado fue que primero las mujeres instalaron sus organizaciones feministas y sólo después "aprendieron a ser feministas."

El proceso de aprender a articular el discurso de género, que con el tiempo se volvería parte del perfil local de las feministas hondureñas, estuvo caracterizado por cambios importantes en su autocomprensión como mujeres y en sus prácticas sociales, políticas y culturales. Estos cambios involucraron modificaciones en su autopresentación y en las reinterpretaciones de los problemas de las mujeres y de sus vidas pasadas y futuras; produjo también alteraciones en las prácticas verbales e interaccionales y una implementación de nuevas formas de comunicación. Al mismo tiempo, alimentó en las mujeres un deseo profundo por explorarse a sí mismas y de crear una nueva

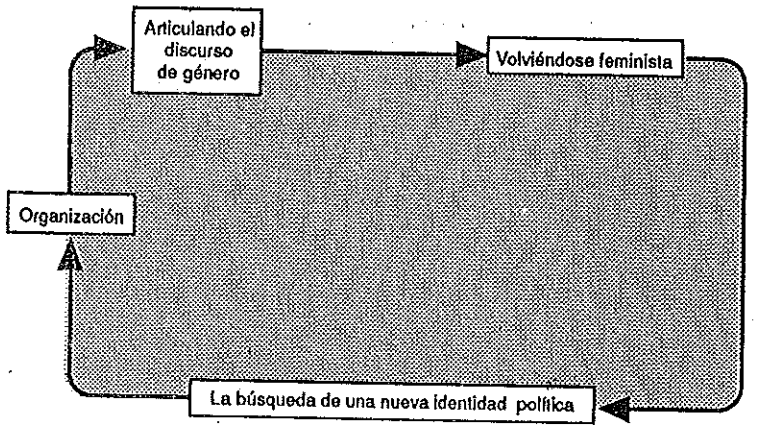
subjetividad, e incluso una nueva ética, así como de constituirse en sujetas políticas.

No obstante, transformarse en una feminista fue un proceso doloroso para la mayoría de las mujeres involucradas. Desató deseos profundamente arraigados de ejercer el poder sobre otras y otros, de obtener reconocimiento social y dignidad. Mezclaba sentimientos conflictivos de inferioridad y superioridad basados en su género, clase y raza. Ello profundizó aún más la lucha por ser alguien, por convertirse en una lideresa, o sencillamente encontrar una posición respetable desde donde hablar y actuar sobre las y los demás, en la búsqueda de la igualdad de género. Condujo a muchas al dilema feminista en el cual una es arrastrada hacia diferentes direcciones entre la mujer que una quiere ser, la mujer que esperan los demás que seas y la mujer que eres.

En este proceso, muchas mujeres aparentemente se encontraban inmersas en lo que yo he llamado un ciclo feminista (ver Figura 1). Es decir, se acercaban al feminismo buscando una nueva identidad (política). Para lograrlo fundaban una organización feminista o se unían a una ya existente y trataban de

Figura No. 1

EL CICLO FEMINISTA



apropiarse del discurso de género para redefinir su femineidad, su "personería"; luego construían una figura de la feminista ideal, se enamoraban del ideal, y se contrastaban con el ideal para después reasumir el ciclo nuevamente, buscando una nueva identidad al decidir que aún se encontraban distantes de su ideal. Es como si se vivieran varios nacimientos, varias muertes en un solo ciclo; sin embargo, siempre se está en un proceso de renovación.

La construcción del movimiento feminista en Honduras se podría describir como la trayectoria de un circuito cerrado serpenteante (Ver Figura 2). Al contextualizar el movimiento en la trayectoria de las ideas de las mujeres que lo componen, su vida organizacional, sus biografías personales y la puesta en acción de sus ideas (feministas), estas mujeres recordaron, proyectaron y promulgaron el feminismo para convertir su nueva experiencia en un proyecto político. Motivadas por un proyecto personal de construir el ser feminista, estas mujeres reconfiguraron sus biografías, partiendo de su actual concepto de sí-mismas y del ideal del ser feminista que anhelaban alcanzar.

Sin embargo, en este proceso de construcción del ser feminista y de politización, las mujeres tenían que llegar a buen término con las contradicciones y limitaciones de sus preconcepciones y con las tendencias fraudulentas con respecto a lo que ellas pensaban que era ser mujer y lo que consistía la política. Constantemente, en sus interacciones cotidianas con otras mujeres (y hombres) dentro y fuera de las organizaciones, ellas tuvieron que reconstituirse nuevamente para ser feministas. En medio de constantes luchas por el poder, de problemas en mantener las organizaciones vivas y de críticas externas crecientes, la autorreflexión y la autocrítica se tornó indispensable. Las mujeres se antepusieron al desafío y, con valentía, dieron los primeros pasos para integrarse de una manera más coherente, al permitir el juego de sus ideas en los conversatorios y al consolidar sus organizaciones a través del establecimiento de asuntos y liderazgos que, poco a poco, las introdujo en la esce-

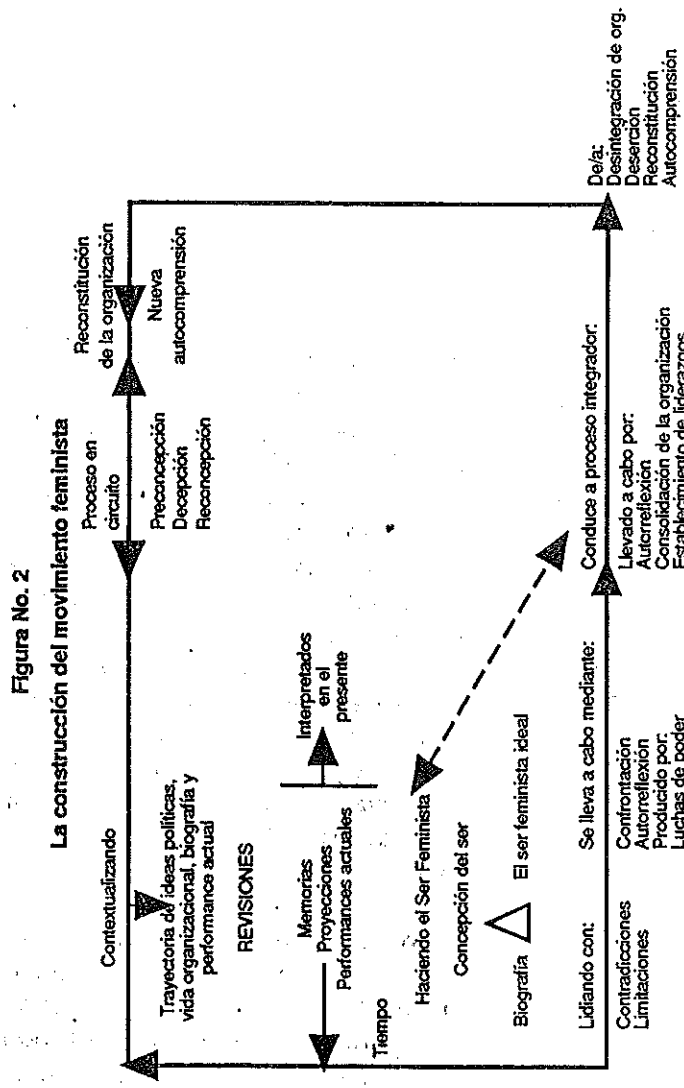


Figura No. 2
La construcción del movimiento feminista

na política de la ciudad capital, Tegucigalpa, como actoras políticas.

Vemos entonces que, después de una casi inmediata desintegración en el inicio del proceso de conversión hacia el feminismo, y luego de masivas y a veces esporádicas deserciones individuales, las organizaciones feministas lograron reconstituirse y alcanzar una nueva autocomprensión. Como esto era vivido tanto a nivel colectivo como individual, una nueva identidad colectiva surgió: las feministas.

Las mujeres pasaron de una preconcepción, a una concepción y a una reconcepción –desde una idea naturalizada de ser mujer– a la incorporación del concepto de género en sus vidas personales y en sus puntos de vista políticos. El feminismo, al principio una idea importada, llegó a formar parte de la historia de sus vidas políticas; también escribió nuevos episodios en las biografías de las mujeres e hizo posible nuevos modos de ser y nuevas formas de experimentar el mundo. De esta manera, se retomó la trayectoria del circuito cerrado, al recontextualizar las mujeres sus ideas de sí-mismas y del mundo, en el marco de la teoría feminista y al buscar una definición del ser y la política feminista de acuerdo a sus necesidades.

El proceso de reconstruir el movimiento feminista y el ser feminista se constituyó para cada mujer a partir de un conglomerado de condiciones: las circunstancias que rodearon su introducción al feminismo, ya sea en encuentros internacionales, a través de la literatura feminista occidental, el desencanto con organizaciones mixtas o contactos con organizaciones feministas locales u otras formas.

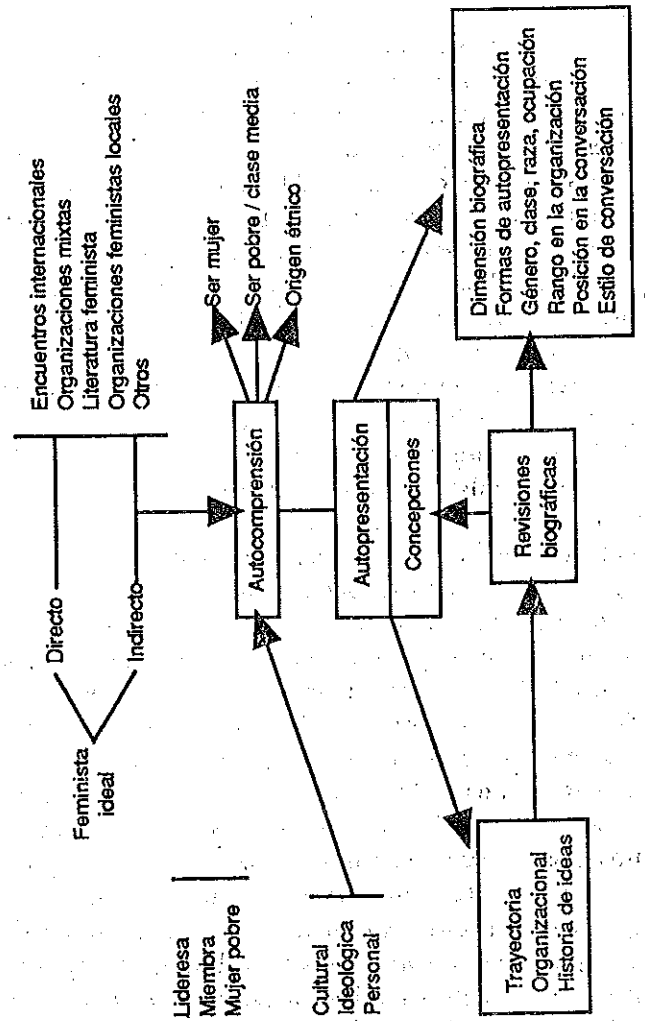
Hechos sociales como ser pobre, de clase media o miembra de un grupo étnico específico; la posición que cada mujer ocupaba dentro de la organización ya sea como lideresa o como simple miembra, o como individuo o grupo meta de la acción feminista (como lo son la mayoría de las mujeres pobres), todo ello junto, ha determinado cómo cada una ha acomodado la nueva visión sobre las mujeres; incluso el bagaje cultural, ideológico y personal y aun las posiciones asumidas en las conversaciones, así como los estilos de las mismas y las narraciones de la propia historia, pueden considerarse elementos constituvos de este proceso. En suma, todos estos factores han actuado como determinantes del doble proceso de contruir tanto el movimiento feminista, como el ser feminista. (Figura 3).

He tratado de describir la construcción de este movimiento feminista y de este ser feminista como personalmente lo he presenciado y observado en mis interacciones con las mujeres envueltas en este proceso. Al hacerlo, me he abstenido de idealizar o juzgar a las mujeres que han participado en este acto tan valiente, como es el de inaugurar el feminismo en una sociedad que, hasta ahora, ha resistido con tanto éxito a la incorporación del feminismo en su espacio político, para evitar la autodeterminación de las mujeres.

De manera interesante, ello ha significado que las relaciones entre mujeres han sido puestas al descubierto. Ni ángeles ni diablas, las mujeres buscan el poder, así como son a la vez víctimas del poder. La descripción de las mujeres como eternas víctimas del poder, con un marco mental relacional, permanentemente buscando armonizar y reconciliar fuerzas que se oponen, apenas puede ser sostenida en este micromundo del feminismo. Sin embargo, estoy segura de que una mirada más detenida a otros movimientos feministas o a otros contextos de interrelaciones entre mujeres, probablemente nos revelaría más de esta constante presencia de la sed por el poder. Visto de esta manera, las penurias inherentes al proceso de construcción de un feminismo igualitario y democrático se duplican, pero la necesidad de saltar la propia sombra es una obligación para todas nosotras. En cuanto antes reconozcamos esto, mejor.

Decir que las mujeres no son simples víctimas del poder y que ellas también ejercen el poder sobre otras mujeres, e incluso en algunos casos sobre hombres adultos, no implica el fin del patriarcado. Apenas quiere decir, como bien lo expresaba una colega hondureña, que las "mujeres son el más fino producto del patriarcado." Es principalmente a través del patriarcado que nosotras llegamos a ser lo que somos; y como no habitamos

Figura No. 3
Volviéndose feminista



un mundo diferente al de los hombres, reproducimos mucho de lo que hemos sufrido bajo su ley. Y como Jane Flax ha dicho, tampoco podemos partir de la idea de que no hemos sido dañadas por la experiencia de la opresión masculina.[1]

No obstante, el poder masculino y nuestra internalización de ello no es una cosa que, una vez instalada, queda perfecta. Nuestro propio ejercicio del poder, el cual puede ser incluso entendido como una resistencia, hace imposible nuestra victimización total. En este sentido, no podemos sencillamente ver nuestras prácticas de poder como réplicas de los constructos del poder masculino. Más bien, cada acto del poder femenino, aunque ello demasiado a menudo signifique la subordinación de otras mujeres, puede ser una forma de contrarrestar el poder masculino o, por lo menos, puede señalar la capacidad de autodeterminación y autonomía.

Desafortunadamente, varias corrientes de la teoría feminista tienden a contarnos exclusivamente la historia de las mujeres como víctimas o como esencialmente buenas. Por ejemplo, la teoría del ejercicio de la maternidad tipo Chodorow y la ética feminista de Gilligan nos dejan con la noción de una mujer abnegada, al cuidado de las y los demás, dadas las tendencias universales inherentes al ejercicio de la maternidad de las mujeres en la sociedad.[2] Estas teorías no pueden proveernos de un análisis histórico y transversal de las diferentes culturas o un análisis de clase *per se*; además, impiden a las mujeres practicar una autocrítica radical de sus actos en la vida social. Es obvio que, tanto la femineidad como la maternidad, se experimentan en forma diferente de acuerdo a la clase, raza, extracción cultural de la mujer y sus signficados varían en cada sociedad. Más aún, la maternidad no es ni siquiera una relación simétrica, como parece que estas autoras feministas aducen, sino que es,

1. Ver Jane Flax, *Thinking Fragments* (Berkeley: University of California Press, 1990).
2. Ver Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven,: Yale University Press, 1989) y a Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

sin lugar a duda, también una relación de poder entre madre e hijas e hijos.

Las ideas de Chodorow y Gilligan van en contra las nociones heredadas del orden masculino, en el cual las mujeres son vistas como naturalmente inferiores o en contra de la visión dual de la mujer mala y buena. Han sido importantes, en la construcción de la identidad feminista en el Occidente, y como hemos podido ver, han tenido una influencia indirecta sobre el movimiento feminista hondureño, en la medida que mujeres de clase media y pobre repiten por igual el discurso de la mujer víctima o de sororidad. No obstante, confrontadas como están las feministas hondureñas con las abismales diferencias de clase y raza entre mujeres en sus vidas cotidianas y organizacionales y sus luchas de poder destructivas, éstas se han visto obligadas a embarcarse en un autocrítica radical. Si esta autocrítica será lo suficientemente profunda como para crear una nueva práctica política aún está por verse. O si una nueva subjetividad surgirá realmente, es algo que sólo el tiempo lo dirá.

Foucault nos recuerda en sus escritos sobre el cuidado del sí-mismo que se acostumbraba en la antigua Grecia y la relación que existe entre la construcción del ser y el cambio social:

> La actitud del individuo hacia sí mismo, la manera en que se aseguraba su propia libertad respecto a él mismo, y la supremacía que mantenía sobre su ser eran elementos que contribuían al bienestar y buen orden de la ciudad[3]. (Traducción de la autora).

Obviamente, Foucault se refería a los hombres y él estaba consciente de este hecho. No obstante, en este contexto lo que me parece importante es la relación entre lo personal y lo político que él nos señala. Las feministas hondureñas, pero también cualquier feminista del mundo, necesitan construir una

3. Ver Michel Foucault, *The History of Sexuality. The Use of Pleasure.* (Harmondsworth, 1985) p. 79.

nueva ética, un discurso ético que nos libere del gran esquema del patriarcado y la victimización de las mujeres. Necesitamos una ética de la buena vida, que "maximiza los placeres, la belleza y el poder obtenible de la vida"[4]. (Traducción de la autora). Necesitamos una ética de la diferencia sexual, que se asemeje a la propuesta de Luce Irigaray del amor a lo femenino, para que las mujeres se amen a sí mismas, a otras mujeres y a los hombres. En este sentido, no podemos continuar idealizando a las mujeres o reconstituyendo a las mujeres como víctimas en nuestro discurso político. Se necesita una nueva historia de nosotras mismas.

Una estética del ser no debe ser vista como un lujo que sólo pueden darse aquellas mujeres que tienen sus problemas económicos resueltos, como podría ser el caso de las feministas de clase media de cualquier parte del mundo. El feminismo hondureño nos ha mostrado la urgencia que tienen las mujeres pobres de contar con prácticas de autoformación para poder asumir una postura política. En buena medida, las mujeres pobres ponen el cuidado de sí-mismas, antes que la comida sobre la mesa. Como dice el proverbio popular, "No sólo de pan vive el hombre" (sic) ni la mujer podría agregarse. La tarea de reinventarnos a nosotras mismas no nos ha abandonado. Como ha de verse, esta nueva subjetividad es una decisión personal y política que cada una de nosotras tiene que tomar de acuerdo a nuestras necesidades, y que ojalá podamos definir por nosotras mismas.

La libertad de la autodefinición ha sido siempre un asunto muy cuestionado por quienes hemos estado atiborrados de mensajes occidentales y de metamensajes sobre el significado del mundo y del lugar que ocupamos en él. Como hemos podido ver, el feminismo occidental (blanco, de clase media) es igualmente un mensaje del Occidente y, como tal, decodifica y recodifica los significados que teníamos previamente del ser

4. Ver Lois Mcnay, *Foucault and Feminism,* (Boston: Northeastern Unversity Press, 1992) p. 86.

mujer, de la política, la moralidad y lo social. En esta autoetnografía, hemos visto los efectos que tiene la importación de conceptos feministas a organizaciones de mujeres en Honduras. Este ha formado y ordenado a las mujeres en posiciones contrarias, pero también las ha acercado más, algo poco común en una sociedad tan polarizada como la hondureña. Siendo cómplice de los valores feministas, me es difícil afirmar que el feminismo ha colonizado las mentes de las mujeres hondureñas de la misma manera que lo ha hecho el liberalismo, el desarrollismo o el socialismo. Por el contrario, hago una reverencia a todas las mujeres hondureñas que han sido tan valientes de salir a la palestra pública como feministas en los últimos años, porque estoy segura de que ello ha sido un paso extraordinariamente difícil en las condiciones actuales.

He optado por documentar este momento histórico en forma etnográfica por la necesidad de hablar desde mi propia cultura. Mi intención es que este relato sea significativo para mi cultura y para mí misma, con el fin de que la cultura cuestione sus valores y su autorrepresentación y, en consecuencia, pueda yo hacerlo con los míos propios. Habiendo llegado al fin de este viaje, que continúa más allá de estas páginas, sólo me resta decir que espero que este esfuerzo contribuya a que las feministas de Honduras y de otros lados reflexionen críticamente sobre sí mismas, como actoras políticas que viven en un mundo tan necesitado de profundos cambios, incluyendo cambios en el sí-misma, si es que hemos de sobrevivir.

Bibliografía

Bordo, Susan. "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism" en *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.

Chodorow, Nancy. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Yale University Press, 1989.

Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Crapanzano, Vincent. "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description" en Clifford, James and Marcus, E. George (eds) *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.

_____. "On Dialogue" in Maranháo, Tullio (ed) *The Interpretation of Dialogue*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Delgado, Richard. "Storytelling for Oppositionists and Others: A Plea for Narrative" en *Michigan Law Review*. Vol. 87:2411.

di Leonardo, Micaela. "Introduction" en di Leonardo, Micaela (de) *Gender at the Crossroads of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Dreyfus, L., Hubert and Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Eagleton, Terry. *Ideology*. London: Verso, 1991.
Emerson, Robert, Fretz, Rachel I., y Shaw, Linda. *Writing Fieldnotes*. Manuscrito. Libro en prensa, julio de 1993.
Escobar, Arturo. "Cultural Politics and Social Movements in Latin America." Trabajo presentado en la Conferencia "Social Movements and Cultural Politics" del Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, marzo, 22-24, 1991.
_____. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements theory and Research." en *The Making of Social Movements in Latin America*. (eds.) Escobar, Arturo y Alvarez, Sonia. Boulder: Westview Press, 1992.
Flax, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory" en *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
_____. *Thinking Fragments*. Berkeley: University of California Press, 1990.
Foucault, Michel. *Power/knowledge*, Pantheon Books, NY, 1977.
_____. *History of Sexuality*. Vol.1. New York: Pantheon Books, 1978.
_____. *Tecnologías del Yo*. Madrid: Paidós, 1990.
_____. *Historia de la Sexualidad* 1. México: Siglo XXI, 1984.
_____. *Historia de la Sexualidad* 2. México: Siglo XXI, 1986.
_____. "Afterword" in Dreyfus L., Hubert and Rabinow, Paul *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Frye, Marilyn, "A Response to *Lesbian Ethics*: Why *Ethics*?" en *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
Gal, Susan. "Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender" en *Gender at the Crossroads of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1991.
Geertz, Clifford. *Local Knowledge*. Basic Books, 1983.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
Hacking, Ian. "Self-Improvement." en Couzens Hoy, David (ed.), *Foucault. A Critical Reader*. Basil Blackwell Ltd, 1986.
Harding, Susan. "Feminism, Science, and the Anti-Enlightment Critiques" en *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
Hawkesworth, M.E. *Beyond Oppression*. New York: Continuum, 1990.
Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985.
_____. "Love between us" en Cadava, Eduardo et al. *Who comes after the Subject?* New York: Routledge, 1991.
_____. *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
Jaggar, Alison M.. "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects" en *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.
Johnson-Odim, Cheryl. "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism" en Mohanty, Talapade Chandra et al. *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
Jorgensen, Danny. *Participant Observation*. Newbury Park: Sage Publications, 1989.
Lugones, María y Spellman, Elizabeth. "Have we got a Theory for you!" en *Women's Studies Int. Forum* Vol. 6. No. 6 Great Britain: 1983.
Lugones, María. "On the Logic of Pluralist Feminism" en *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.

Macdonell, Diane. *Theories of Discourse*. London: Basil Blackwell, 1986.

Marcus, E. George y Fischer, J.M., Michael. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

McNay, Lois. *Foucault and Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1992.

Minh-ha, T., Trinh. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Mendoza, Breny. "Reflexiones en torno a la mujer y su organización en Honduras" en *Estudios Sociales Centroamericanos*. Mayo-Agosto, 1989, No. 50, San José, Costa Rica.

Mohanty, Talpade Chandra. "Introduction" en Mohanty, Talpade Chandra et al. *Third World Women and Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

_____. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." Ibid.

_____. y Martin, Biddy, "Feminist Politics: What's Home got to do with it? en De Lauretis, Teresa, *Feminist Studies, Critical Studies*. Madison: Regents of the University of Wisconsin System.

_____. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience" en *Destabilizing Theory*. (eds.) Barret, Michele y Phillips, Anne. Standford: Standford University Press, 1992.

Patai, Daphne. "Constructing a Self: A Brazilian Life Story" en *Feminist Studies*. 14, no. 1 (Spring 1988) by Feminist Studies Inc.

Probyn, Elspeth. "Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local" en *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.

Rabinow, Paul. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" en Clifford, James y Marcus, E. George. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Rosaldo, Renato. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press, 1989.

Roseanau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences*. Princeton University Press, 1992.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Schulz, Donald. *Cómo Honduras evitó la Violencia Revolucionaria*. Centro de Documentación de Honduras, Tegucigalpa, 1993.

Scott, Joan W., "Experience" en *Feminists theorize the Political*. New York: Routledge, 1992.

Spelman, Elizabeth, "The Virtue of Feeling and the Feeling of Virtue" en *Feminist Ethics*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991.

Stacey, Judith. "Can there be a Feminist Ethnography?" *Women's Studies International Forum II* (I): 21-27, 1988.

Strauss, Anselm y Corbin, Juliet. *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park: Sage Publications, 1990.

Tannen, Deborah. *You Just Don't Understand*. New York: Ballantine Books, 1990.

Tyler, A. Stephen. "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document" en Clifford, James y Marcus, E. George (eds.) *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.

_____. "Ode to Dialog on the Occasion of the Un-for-seen" en Maranháo, Tullio (ed). *The Interpretation of Dialogue*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Van Maanen, John. *Tales of the Field*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: 1977.