



Feminismos Latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías

Compiladoras:

BARD WIGDOR Gabriela/ BONAVITTA Paola

EL TELAR

Comunidad Feminista de Pensamiento Latinoamericano

Feminismos Latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías

compiladoras: BARD WIGDOR Gabriela/ BONAVITTA Paola

1a. ed. 312 pág. CIECS - CONICET - FCS

Universidad Nacional de Córdoba, 2017

Diseño: Sofia Menoyo

Imagen de tapa: Sofia Menoyo

ISBN: 978-950-692-139-2

Libro digital

Impreso en Argentina

Universidad Nacional de Córdoba, 2017

FEMINISMOS LATINOAMERICANOS: RECORRIDOS, ACCIONES, EPISTEMOLOGÍAS

Dra. Gabriela Bard Wigdor

Dra. Paola Bonavitta

(Compiladoras)

Autoras:

Mstr. Gabriela Artazo

Dra. Gabriela Bard Wigdor

Dra. Paola Bonavitta

Lic. Jeli Camacho Becerra

Mgter. Jimena de Garay Hernández

Prof. Melina Deangeli

Dra. María Eugenia Gastiazoro

Lic. Cecilia Johnson

Lic. Sofía Menoyo

Lic. Melisa Sánchez

Dra. Laura Sarmiento

Lic. Belén Nocioni

Mgter. Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez

Comité Evaluador

Dra. Candelaria Sgró Ruata

Mg. Jimena de Garay Hernández

Dra. María Celeste García

Dra. Loreta Magallanes

Mgter. Nicolás Panotto

Lic. María Soledad de León Lascano

Dra. María Gabriela Irrazábal

Prof. Ornella Maritano

Mgter. Alejandra Castañeda

Dra. Gabriela Bard Wigdor

Dr. Juan Bautista Branz

Dra. Paola Bonavitta

Lic. Valeria Sbuelz



À la matria que nos parió...

Contenido

Prefacio

G. Bard Wigdor y P. Bonavitta 9

PARTE I

FEMINISMO DECOLONIAL Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO 17

Compromiso político y acciones académicas: pistas para embarcar en investigaciones feministas

Jimena de Garay Hernández..... 18

Una brújula que señala siempre hacia el sur: Los Horizontes son feministas

Gabriela Bard Wigdor 35

Cruces entre estética decolonial y crítica de arte feminista. En busca de claves de lectura y un hacer reflexivo

Sofía Gabriela Menoyo 40

Desovillar las tramas estéticas en clave decolonial y feminista: una práctica reflexiva, colaborativa y dialógica desde las fronteras de la experiencia

Loreta Magallanes..... 58

EPISTEMOLOGÍAS VIVAS. Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal

María Laura Sarmiento 62

Para la acción transformadora: bioética feminista! Un ejercicio de amor y libertad

Valeria Sbuelz 87

PARTE II

FEMINISMOS Y PERSPECTIVAS DE Y PARA LA ECONOMÍA..... 92

El reloj capitalista atenta contra la vida: mujeres, cuidados y usos del tiempo

Gabriela Bard Wigdor 93

¿Por qué leer el texto de Gabriela Bard Wigdor?

Juan Bautista Branz 114

Estadísticas de Género en México: Evolución en la producción de información 2007-2017

Jeli Edith Camacho Becerra 116

<i>Cuantificar las desigualdades de género: una tarea pendiente de nuestros gobiernos</i>	
Paola Bonavitta.....	145
PARTE III	
FEMINISMOS, CUERPOS Y SEXUALIDADES.....	148
Los sentidos de lo biológico y lo natural: las experiencias de mujeres con Técnicas de Reproducción asistida desde una mirada interseccional	
María Cecilia Johnson.....	150
<i>Los sentidos de lo biológico y lo natural: las experiencias de mujeres con Técnicas de Reproducción asistida desde una mirada interseccional: comentarios al artículo de Cecilia Johnson</i>	
María Gabriela Irrazábal	170
Bailando por un dueño: cuerpos, objetos, mercancías	
Paola Bonavitta.....	172
<i>Sobre reality shows y la espectacularización del machismo y el capitalismo</i>	
Jimena de Garay Hernández.....	189
Industria del Sexo: introducción al debate	
Gabriela Artazo	191
<i>“Dis: Oposición o negación. Como aportar sin sumarse a la dis-puta”</i>	
María Soledad de León de Lascano	207
PARTE IV	209
Mujeres protestantes y la construcción de otredad en Argentina. Tensiones y ambivalencias	
Melisa R. Sánchez	210
<i>El protestantismo en la construcción de otredades en y a través de las tareas educativas. Tensiones y ambivalencias</i>	
Nicolás Panotto.....	229
Mujeres campesinas y saberes populares: reconstrucción femenina de la tradición en el proyecto documental Campo Hablado	
Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez	231
<i>Visibilizando marcos de resistencia femenina</i>	
Alejandra Castañeda	243

La “maternidad” como categoría de análisis en el juzgamiento de mujeres en casos de “infanticidio”

María Eugenia Gastiazoro 245

Por un derecho penal que valga la pena

María Celeste García 263

PARTE V

MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS FEMINISTAS 268

Práctica política, militancias y éticas feministas. Reconstrucción de experiencias de organización feministas en el interior cordobés (Oncativo-Oliva)

Melina Andrea Deangeli 269

Pacto sororario: feminismo y práctica política

Ornella Maritano 300

Resistencia feminista desde las memorias

Belén Nocioni 305

El universal sin marcas no existe. Reflexiones sobre la construcción de memorias feministas

Candelaria Sgró Ruata 318

Prefacio

Dra. Gabriela Bard Wigdor

Dra. Paola Bonavitta

"Cuando vives en la frontera la gente camina a través de ti, el viento te roba la voz, eres una burra, un buey, un chivo expiatorio, precursora de una nueva raza, mitad y mitad -tanto mujer como hombre, ninguno de los dos. Vivir en la frontera significa poner chile en el borscht, comer tortillas de maíz enteras, hablar mexicano de

Texas con acento de Brooklyn ser detenida por la policía de Migraciones en los puestos de la frontera (...)

Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos..."

Gloria Anzaldúa¹

En primer lugar, nos gustaría comentar que este libro es resultado de procesos de discusión y encuentro entre feministas que viven en Córdoba y feministas mexicanas y colombianas, que llamamos con Gloria Anzaldúa *procesos de mestizaje elegidos*, reunidas hace ya tres años desde el espacio, comunidad de investigación, que hemos llamado "El Telar: comunidad de pensamiento feminista latinoamericano²". Este entramado de feministas con diversas trayectorias y miradas, se reúne producto de la necesidad de debatir e intercambiar sobre pensamientos, reflexiones, acciones e investigaciones que aporten al campo popular y a las y los sujetos en concreto, aceptando el desafío de comprender e intervenir en las dinámicas de los procesos sociales desde una mirada feminista y latinoamericana, centrándonos en desentrañar los mecanismos de dominación, conquista y opresión genérica que vivimos a diario, tanto en la academia como en cada espacio en el que transitamos y sufrimos.

En ese sentido, como parte de los procesos de colonización, mestizaje y nacimiento de los Estados nación, las condiciones de subordinación de las mujeres y sexualidades no hegemónicas (lesbianas, gays, travestis y transexuales, bisexuales, etc.), tiene sus particularidades en América Latina. El genocidio y la imposición de un tipo de sistema productivo, colonial y patriarcal: el occidental capitalista cisheterosexista, alumbró relaciones sociales que combinaron desigualdades de clase, género y raza, entre otras. Estas a su vez engendraron acciones, resistencias, movimientos políticos y feminismos

¹ Poesía de Gloria Anzaldúa, Disponible en: <https://www.elsoldemexico.com.mx/columna/gloria-anzaldua-poesia-chicana>

² Consultar página de Facebook del equipo: El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano https://www.facebook.com/telarfeminismolatinoamericano/?ref=br_rs

que se organizaron por los derechos sociales, económicos y políticos de las mujeres, lesbianas, trans*, entre otras sexualidades disidentes. El pensamiento académico eurocéntrico y norcéntrico nada dice de esto y es un desafío aun mayor sostener un pensamiento decolonial y feminista. En esa tarea nos embarcamos a diario y este libro es una celebración de ese esfuerzo.

Por tanto, con la intención de reflexionar sobre nuestra historia y en la manera cómo ha configurado nuestro presente, es que nace el libro de autoría colectiva "*Feminismos latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías*". Una compilación de artículos académicos, ensayos y adelantos de investigaciones, que tienen como hilo conductor la reflexión sobre los feminismos en América Latina desde una perspectiva no eurocentrada, decolonial y con compromiso social y político, tanto dentro como fuera de la academia por parte de sus autoras feministas. Esta historia presente, este ejercicio de memoria sobre la opresión colonial y patriarcal sobre nuestros cuerpos y subjetividades, esta búsqueda de saber quiénes somos como región, especialmente qué problemáticas nos afectan a las mujeres, lesbianas, trans, etcétera, se expresa en discusiones entre investigadoras feministas en relación a temáticas puntuales como el colonialismo y el racismo que atraviesan al Estado y el origen de la educación argentina, el cisheteropatriarcado y su incidencia en la prostitución, usos del tiempo, amor romántico y medios de comunicación; propuestas metodológicas desde los feminismos latinoamericanos, enfoques socioeconómicos del feminismo, entre otras.

Cada uno de los artículos incluidos en la compilación problematiza diferentes temas de interés urgente para el feminismo actual, y lo hace desde una mirada situada en un lugar geográfico, social, racial y de clase concreto, que no responde a la hegemonía masculina ni feminista blanca, burguesa, europea/norteamericana de los estudios de género dominantes en la academia central. Empero nos reconocemos como latinoamericanas produciendo conocimiento desde Córdoba, una provincia subalterna en términos de las hegemonías académicas nacionales e internacionales; no podemos dejar de reconocernos como privilegiadas respecto a otras mujeres y colectivos sexuales disidentes. De hecho, si bien encontrarán las voces de las mujeres lesbianas, negras y campesinas (entre otras), no encontrarán en este libro autoras trans* que den su palabra y visión sobre las problemáticas cordobesas y feministas en general, cuestión que se debe a muchos factores que escapan a nuestra voluntad, pero que asumimos como un desafío para próximas publicaciones.

En otro orden, hemos puesto especial interés en dialogar con nuestras sujetas de investigación, repensando sus situaciones, sus acciones, así como la injerencia feroz que tiene el heteropatriarcado en las mujeres y diversidades sexuales en América Latina. El libro recorre problemáticas estructurales como la economía del cuidado y la feminización de la pobreza, que se convierten en partes centrales del engranaje capitalista, y colabora en la discusión, reflexión y visibilización de este problema. Lo mismo hace con la problematización de la necesidad de fomentar las estadísticas de género como una manera de formar parte del diseño y ejecución de las políticas públicas, pues ¿qué tipos de políticas públicas destinadas a mujeres y LGBTI se generan en América Latina si ni siquiera formamos parte de las discusiones y las cifras que manejan los gobiernos regionales?

Algo similar ocurre con la ciencia y su paradigma dominante: se hace ciencia desde una mirada no feminista, que no nos considera ni nos sitúa en este espacio-tiempo. ¿Cómo pensarnos entonces, si los paradigmas dominantes continúan estudiando “al hombre” o a “los hombres” y no se plantean las relaciones de dominación hacia el interior de la raza humana fuera de la situación de clase?

Es importante repensarnos en contexto, insistimos, y así lo seguiremos haciendo, en cada escrito, acción y encuentro. Debemos pensarnos como latinoamericanas y latinoamericanos, atravesadas/os por diferentes opresiones y colonialidades, debiendo asumir un arduo trabajo para desentrañar estructuras constantes de dominación que perpetúan micromachismos y sostienen el patriarcado a diario en nuestro propio cuerpo y pensamiento. Como dice Audre Lorde (2012:sd)³: "Las que estamos fuera del círculo de la definición que esta sociedad da de mujeres aceptables; las que hemos sido forjadas en las encrucijadas de las diferencias -las que somos pobres, que somos lesbianas, que somos negras o que somos más viejas -sabemos que la supervivencia no es una habilidad académica. Es aprender cómo estar en pie sola, impopular y a veces vilipendiada, y cómo hacer causa común con esa otra gente identificada como ajena a las estructuras, con el fin de definir y buscar un mundo en el que todas nosotras podamos prosperar. Es aprender cómo coger nuestras diferencias y convertirlas en potencias. Porque las herramientas del amo no dismantelarán nunca la casa del amo. No permitirán ganarle provisionalmente a su propio juego, pero jamás nos permitirán provocar auténtico

³ Para leer el texto completo, consultar:
<http://feminismosenlapuntadconhilo.blogspot.com.ar/2012/09/audre-lorde-las-herramientas-del-amo.html>

cambio. Y este hecho sólo resulta amenazador para esas mujeres que todavía definen la casa del amo como su única fuente de apoyo”.

Finalmente, en los ensayos y escritos académicos del siguiente libro no sólo encontraran los textos que las autoras socializan, sino que los comentarios de diferentes investigadores/as, activistas, pensadoras, etc. realizaron a cada texto, a modo de diálogo inacabado con lo que se plantea en cada ensayo. A ellas y ellos un especial agradecimiento por sumarse al desafío de intercambiar por escrito y sumarse a un proyecto de construcción de conocimiento colectivo.

El libro se encuentra compuesto de los siguientes títulos y contenidos: En la primera parte denominada **“Feminismo decolonial y producción de conocimiento”**, tenemos los textos de Jimena de Garay Hernández, quien propone abordar diversos procesos de investigación y otras acciones académicas, incluyendo discusiones teóricas, políticas y éticas sobre la relación entre participantes de investigación, los efectos de esta en el tejido social y las trayectorias de la construcción y aplicación del conocimiento. A partir del diálogo entre una epistemología feminista crítica y perspectivas teóricas y metodológicas postestructuralistas, específicamente la cartografía.

Luego, el ensayo de Sofía Menoyo, quien realiza cruces entre estética decolonial y crítica de arte feminista, para buscar claves de lectura y de reflexión. La autora entiende que entre dichas intersecciones se encuentran las claves para pensar lecturas críticas a la tradición artística dominante.

Finalmente, el texto “Epistemologías vivas. Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal” de Laura Sarmiento, se plantea la radical necesidad de trazar puentes fronterizos para analizar qué conoce y cuáles son las rutas ávidas de investigación para aportar a la transformación en las teorías y prácticas feministas. En efecto, la noción de epistemologías vivas intenta generar equilibrios dinámicos entre teoría y práctica no exentos de tensión, reconociendo la sensibilidad y los procesos de empatía como modelos abstractos contenedores de sentido, con el fin de hacer posibles sub-versiones imprescindibles.

En la Parte II, **“Feminismos y perspectivas de y para la economía”**, Gabriela Bard Wigdor nos convida un debate en relación al capitalismo y el heteropatriarcado y su impacto en el uso del tiempo, las tareas del cuidado y la calidad de vida de los y las sujetos feminizados, especialmente las mujeres. Propone desde la cosmovisión indígena del “buen vivir” y desde el enfoque socio-económico feminista, pistas para pensar posibles órdenes sociales más justos para todas y todos.

El segundo texto de este capítulo corresponde a Jeli Camacho Becerra, quien propone un análisis de las estadísticas hegemónicas en México y la importancia de construir estadísticas de Género, mostrando su evolución en la producción de información 2007-2017 en México. Considerar el proceso de transversalización del enfoque de género en todo el proceso de producción de las estadísticas nacionales es aún un tema en desarrollo, por lo que el trabajo intenta hacer una aproximación de cómo, en México, las estadísticas de género se van posicionando a partir de las Agendas nacionales e internacionales de desarrollo.

En el capítulo III, “**Feminismos, cuerpos y sexualidades**”, encontramos los trabajos de Cecilia Johnson, quien discute los sentidos de lo biológico y lo natural en las experiencias de mujeres que recurrieron a Técnicas de Reproducción asistida, desde una mirada feminista interseccional. Un segundo texto es el de Paola Bonavitta, quien bajo el título “Bailando por un dueño: cuerpos, objetos, mercancías”, analiza en Argentina el caso de Bailando por un sueño, un reality televisivo que desde el año 2006 ocupa el prime time de la tv argentina. Sumamente criticado, expone cuerpos objetos que responden a una ideología mercantilista y patriarcal. En este artículo se miran los cuerpos que sí pueden mostrados. A partir del análisis del discurso, se reconstruyen las representaciones sociales de género que existen allí y que se encargan de sostener y fomentar violencias de género y micromachismos.

Finalmente, el texto “Industria del Sexo: introducción al debate”, de Gabriela Artazo, quien se introduce en los debates epistémicos y teóricos que se encuentran por detrás del debate feminista entre la regulación o la abolición de la prostitución/trabajo sexual. Como avances de su tesis doctoral, se arriesga a proponer el feminismo decolonial como un enfoque superador en el tema, que podría contribuir a pensar esta problemática en el marco del capitalismo Tardío y Heteropatriarcal.

En la Parte IV, “**Feminismo y colonialidad**”, Melisa Sánchez nos invita a reflexionar sobre supuestos naturalizados en torno al lugar que ocupó (y ocupa) la religiosidad cristiana –y en particular el protestantismo- en las construcciones de otredad en la sociedad argentina, entendiendo que ni los modelos hegemónicos ni los otros son un bloque homogéneo, sino que existen escalas de grises que encierra particularidades y tensiones propias de los agentes que los encarnan. El objetivo es desentrañar los sedimentos que muchos discursos religiosos aportan a la producción de otredades en la actualidad.

Asimismo, Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez en “Mujeres campesinas y saberes populares: reconstrucción femenina de la tradición en el proyecto documental campo hablado”, analiza el documental “Campo Hablado” del director Nicolás Rincón Gille, porque genera una apertura etnográfica al poder reivindicatorio y resistente de las tradiciones y saberes populares en las dinámicas de Colombia, atravesada por las contingencias del conflicto armado. A través de las narrativas de mujeres campesinas, este documental, refleja las formas en que estos saberes han generado recuperación de memoria y empoderamiento.

Por último, la contribución del trabajo “La “maternidad” como categoría de análisis en el juzgamiento de mujeres en casos de infanticidio”, donde María Eugenia Gastiazoro debate en torno a la relación entre derecho, maternidad, juzgamiento e infanticidio. El texto plantea casos judiciales en los cuales mujeres han sido juzgadas por la muerte de sus hijos recién nacidos, en la provincia de Córdoba. Propone analizar cómo en las sentencias confluyen distintos argumentos que los decisores consideran en el dictado del veredicto, cómo se construye el caso y qué información se revela y se torna relevante, para determinar la decisión final.

En la Parte V: “**Movimientos sociales y políticos feministas**”, Melina Deangeli reconstruye experiencias de organización feministas en el interior cordobés (Oncativo-Oliva). Fundamentalmente, analizan los casos de los espacios feministas de Oliva contra la Violencia de Género y No al Abuso, a los fines de identificar las notas características que asumen las experiencias de organización feminista en estas ciudades e indagar, a partir de los discursos de las militantes, en la configuración de una ética feminista, así como reflexionar sobre los elementos que convergen en su conformación.

El otro texto del capítulo, de Belén Nocioni, nos impulsa a reflexionar sobre la importancia de preguntarnos por nuestras ancestras en el feminismo. A partir de un caso etnográfico en donde un grupo de activistas feministas avanzan en la tarea de recuperar la historia del Movimiento de Mujeres Córdoba y de los feminismos cordobeses de los últimos cincuenta años. Este ejercicio se presenta como un tipo de resistencia política que genera rupturas en la Historia escrita con mayúsculas y en los saberes coloniales, patriarcales y capitalistas. Narrarse a sí mismas constituye un acto que subvierte el orden dominante, totalizador y universalizante-masculino.

Para terminar, esperamos que el libro contribuya a reivindicarnos desde Nuestra América como feministas productoras de conocimiento, arengando a que cada día más

compañeras se animen al gran desafío de enfrentar la descalificación colonial y patriarcal, propia de la academia euro y nor céntrica. Los procesos de despojo que vivimos en esta etapa de Neoliberalismo nos obligan a elevar nuestras voces y pensar estrategias de lucha, sin olvidar como dice la canción de Residente, Calle 13, que somos, “soy”:

*“Soy, Soy lo que dejaron, soy toda la sobra de lo que se robaron.
Un pueblo escondido en la cima, mi piel es de cuero por eso aguanta cualquier clima.
Soy una fábrica de humo, mano de obra campesina para tu consumo,
Frente de frio en el medio del verano, el amor en los tiempos del cólera, mi hermano.
El sol que nace y el día que muere, con los mejores atardeceres.
Soy el desarrollo en carne viva, un discurso político sin saliva.
Las caras más bonitas que he conocido, soy la fotografía de un desaparecido.
Soy la sangre dentro de tus venas, soy un pedazo de tierra que vale la pena.
soy una canasta con frijoles, soy Maradona contra Inglaterra anotándote dos goles.
Soy lo que sostiene mi bandera, la espina dorsal del planeta es mi cordillera.
Soy lo que me enseñó mi padre, el que no quiere a su patria no quiere a su madre.
Soy América latina, un pueblo sin piernas pero que camina.*

*Tú no puedes comprar al viento.
Tú no puedes comprar al sol.
Tú no puedes comprar la lluvia.
Tú no puedes comprar el calor.
Tú no puedes comprar las nubes.
Tú no puedes comprar los colores.
Tú no puedes comprar mi alegría.
Tú no puedes comprar mis dolores (estribillo)*

*Tengo los lagos, tengo los ríos.
Tengo mis dientes pa` cuando me sonrío.
La nieve que maquilla mis montañas.
Tengo el sol que me seca y la lluvia que me baña.
Un desierto embriagado con bellos de un trago de pulque.
Para cantar con los coyotes, todo lo que necesito.
Tengo mis pulmones respirando azul clarito.
La altura que sofoca.
Soy las muelas de mi boca mascando coca.
El otoño con sus hojas desmalladas.*

Los versos escritos bajo la noche estrellada.

Una viña repleta de uvas.

Un cañaveral bajo el sol en cuba.

Soy el mar Caribe que vigila las casitas,

Haciendo rituales de agua bendita.

El viento que peina mi cabello.

Soy todos los santos que cuelgan de mi cuello.

El jugo de mi lucha no es artificial,

Porque el abono de mi tierra es natural.

Trabajo en bruto pero con orgullo,

Aquí se comparte, lo mío es tuyo.

Este pueblo no se ahoga con marullos,

Y si se derrumba yo lo reconstruyo.

Tampoco pestañeo cuando te miro,

Para q te acuerdes de mi apellido.

La operación cóndor invadiendo mi nido,

¡Perdono, pero nunca olvido!

(Vamos caminando)

Aquí se respira lucha.

(Vamos caminando)

Yo canto porque se escucha.

Aquí estamos de pie

¡Que viva Latinoamérica!

Parte I

Feminismo decolonial y producción de conocimiento

Compromiso político y acciones académicas: pistas para embarcar en investigaciones feministas

Jimena de Garay Hernández⁴

En el contexto mundial y específicamente en el latinoamericano, incluyendo mi natal México y mi actual residencia en Brasil, observamos una situación de creciente conservadurismo y retroceso en lo que concierne a la garantía de los Derechos Humanos. Dentro de esto, nos encontramos con fuertes discursos de que la ciencia es o debería ser neutra y objetiva, argumento que se ha visto desasosegado desde diferentes campos, siendo el feminismo uno de los más importantes. La ciencia siempre tuvo un compromiso político, explícito o no, y este fue durante mucho tiempo androcéntrico, centrado en la civilización colonialista, adultocéntrico, heteronormativo, entre otras posturas que han constantemente explotado y objetificado cuerpos, vivencias, ecosistemas, además de impedir que gran parte de la población forme parte de la producción de conocimiento. En este sentido, la psicología ha sido utilizada por grupos conservadores para docilizar, tutelar, individualizar, patologizar y controlar cuerpos y subjetividades, con ejemplos como la “cura gay”, la noción de “familia intacta”, y la “ideología de género”, generando reacciones críticas a estos intentos de legitimación (Carrara, 2015).

Ante esto, considero indispensable el acto de posicionarse en la actual disputa política, en todos los espacios que ocupamos. En los procesos de investigación, esto se traduce a explicitar y poner en análisis a partir de dónde nos situamos y de qué forma estamos implicadas/os en el campo, política y afectivamente, lo cual se plantea como uno de los principios de la metodología feminista. En este sentido, en mi caso, destacar un posicionamiento feminista, desde la psicología social posestructuralista y los pensamientos latinoamericanos postcoloniales y mover esfuerzos y articulaciones a partir de ahí, me parece fundamental. El entrelazamiento de estos saberes y sus prácticas, articuladas en una lucha colectiva por un mundo justo e igualitario, me ha permitido a mí y a mis colaboradoras/es elaborar propuestas de producción de conocimiento inseparable de una transformación social, a través de investigaciones-intervenciones psicosociales. Dicho esto, en este texto pretendo abordar reflexiones que han surgido en diversos procesos de investigación y otras acciones académicas, incluyendo discusiones teóricas,

⁴ Doctoranda en Psicología social en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil. Feminista. Militante.

políticas y éticas sobre la relación entre participantes de investigación, los efectos de esta en el tejido social y las trayectorias de la construcción y aplicación del conocimiento.

Investigación feminista: epistemología, conceptos y pistas

El principal objetivo de la epistemología feminista es “comprender, explicar, interpretar y desmontar los conocimientos que han sustentado el androcentrismo en la ciencia” (Castañeda, 2008:11). Para la filósofa feminista Diana Maffia (2008), el feminismo se construye sobre tres principios: el descriptivo, que versa sobre la visible sistematicidad de la desigualdad social, económica, científica y política que viven las mujeres; el prescriptivo, que afirma que esa desigualdad no es justa; y el práctico, que argumenta la necesidad de asumir una postura activa en la deconstrucción de esa realidad. Igualmente, la autora señala que la desigualdad entre hombres y mujeres está anclada en tres pilares que se han solidificado a través de varias instituciones: la diferenciación de características consideradas opuestas, exclusivas y excluyentes; la sexualización de dichas características y la jerarquía establecida entre estas (Maffía, 2008). Después de décadas de movilización social y debate teórico y político con pensamientos posestructuralistas, se configuró el feminismo crítico, que justamente cuestiona la dicotomía antagónica, argumentando la complejidad de las interacciones, la sexualización, y negando la esencialización de los cuerpos sexuados y la jerarquización de los espacios y atributos humanos.

A esto se suman críticas importantísimas a la noción de la mujer como un sujeto universal construida por un feminismo hegemónico, que históricamente se enfocó en las problemáticas de mujeres blancas, urbanas y heterosexuales, estableciendo la idea de que todas las mujeres viven exactamente las mismas condiciones de desigualdad, invisibilizando las vivencias de las mujeres negras, lesbianas, obreras, campesinas, indígenas, trans, que son atravesadas por otras líneas de discriminación y por la articulación de estas, como señaló la escritora feminista negra estadounidense bell hooks (1984). Para esta autora, el feminismo debe partir de una perspectiva que se proponga a desenraizar cualquier tipo de opresión de una colectividad por cuestiones de raza, género, orientación sexual y generación, complejizando los análisis y movimientos y pluralizando los debates y la producción de conocimientos.

Por su parte, la socióloga feminista negra inglesa Avtar Brah (2004) destaca la relevancia de pensar de qué forma la articulación de discursos y prácticas inscribe relaciones sociales, posiciones de sujeto y subjetividades, inscripciones en las que los

niveles macro y micro se relacionan constantemente. Para ella, la articulación no es una simple unión entre dos o más entidades específicas (como clase, generación, raza, género y sexualidad), sino una relación de conexión, un “movimiento transformador de configuraciones relacionales”, una interconexión de “relaciones históricamente contingentes y situadas en un contexto específico” (Brah, 2004:114).

En este sentido, podemos entender que el género se integra en la experiencia subjetiva de la construcción de sí, pero también se relaciona con el poder político, pues “para reivindicar el poder político, la referencia tiene que parecer segura y fija, fuera de cualquier construcción humana, formando parte del orden natural o divino” (Scott, 1990:27, traducción libre). Como apunta Scott (1990): “‘Hombre’ y ‘mujer’ son al mismo tiempo categorías vacías y desbordantes; vacías porque no tienen ningún significado definitivo, y trascendentes, desbordantes porque, incluso cuando parecen fijas, contienen dentro de ellas definiciones alternativas negadas o reprimidas”.

De esta forma, los géneros son entendidos como estructuras limitadas y opuestas que se articulan a partir de cuerpos sexuados. Ese entendimiento ha sostenido a las instituciones políticas que buscan imponer límites sobre la complejidad que implica la vivencia humana. Las prácticas reguladoras actúan con la producción de performatividades de género, entendidas como “ficciones sociales prevalentes, coactivas, sedimentadas [que generan] un conjunto de estilos corporales que aparecen como una organización natural [...] de los cuerpos en sexos, en una relación binaria y complementaria” (Bento, 2003, citada en Junqueira, 2007:9, traducción libre). Esas ficciones “refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista” (Butler, 2003: 59, traducción libre).

El género, así como la clase, la raza y la generación, se constituyen como fuerzas y dimensiones que se doblan infinitamente en mecanismos, normas, subversiones, placeres, sufrimientos, vidas y muertes, produciendo subjetividades. En este sentido, al enfocarnos en un feminismo postestructuralista, podemos relacionar el concepto de interconexión de Avtar Brah con el concepto deleuziano de “pliegue”, que

permite problematizar tanto la producción de la subjetividad – en el sentido de la constitución de determinados territorios existenciales- como los modos de subjetivación, entendidos aquí como el proceso por el cual se produce la flexión o la curvatura de un cierto tipo de relación de fuerzas que resultan en la creación de determinados territorios existenciales en una formación histórica específica. El

pliegue expresa la invención de diferentes formas de relación consigo mismo/a y con el mundo a lo largo del tiempo (Silva, 2004:55-56, traducción libre).

Con el objetivo de elaborar algunas propuestas metodológicas a partir de estos conceptos, me inspiré en un ejercicio realizado desde el método de la cartografía. Dicha perspectiva ha orientado la mayoría de las investigaciones en las que he trabajado en los últimos años y, desde mi punto de vista, tiene muchos elementos para dialogar con la metodología feminista, por tratarse de una postura crítica y comprometida. La investigadora y psicoanalista brasileña Suely Rolnik (1989:15, traducción libre) describe a la cartografía como “un dibujo que acompaña y se hace al mismo tiempo que los movimientos de transformación del paisaje. Paisajes psicosociales también son cartografables”. Un grupo de autores/as se ha encargado de proponer “pistas del método cartográfico”, no como pasos en un manual o protocolo, sino como invitaciones a operacionalizar principios básicos que atraviesan todo el proceso de investigación. Algunas de estas pistas son: 1) la cartografía busca acompañar procesos y no presentar representaciones (Pozzana y Kastrup, 2009), 2) la cartografía es entendida como un colectivo de fuerzas que se configura de forma rizomática (Zambenedetti y Da Silva, 2011), 3) la cartografía posee un carácter territorial que se remite al plano donde se hace la diferencia (Álvarez y Passos, 2009), y 4) la cartografía busca comprender movimientos y transformaciones (Hillsheim, Rodrigues y Somavilla, 2008).

En lo que me parece un diálogo muy potente entre la cartografía y la epistemología feminista, realizo aquí un ejercicio de proponer pistas de la metodología feminista, ofreciendo herramientas que potencialicen la producción de conocimientos que busquen desestabilizar la desigualdad social. Como lo ha apuntado la antropóloga mexicana feminista Patricia Castañeda (2008, 84), “la pretensión básica de la metodología feminista sería plantear los problemas a investigar desde la perspectiva de ahondar en la búsqueda de los conocimientos que permitan a las mujeres actuar críticamente en pos de erradicar la desigualdad de género y democratizar a las sociedades contemporáneas”. Así, las pistas que propongo son inspiradas tanto en investigadoras/es que han escrito sobre el tema de la metodología como en colegas con quienes he trabajado y en participantes de las investigaciones que he realizado. Si bien las presento en un cierto orden, estas se refieren a movimientos que van, vuelven y cambian de dirección durante los procesos de investigación. Todas están relacionadas, creando tramas de problematizaciones, así

como de potencias y posibilidades para formas de hacer investigación disidente del modelo hegemónico.

Primera pista: compromiso político

Como he señalado en el inicio de este texto, parece importante asumir que como investigadoras feministas poseemos un compromiso con la igualdad de género y es a partir de este que, en nuestras investigaciones, definimos el campo, escogemos ciertos métodos y damos determinado uso a nuestros resultados. Deseamos contribuir con la lucha feminista y proponer colectivamente caminos de emancipación y transformación. Sin embargo, a diferencia de lo que algunas críticas podrían señalar, ese compromiso no invalida el conocimiento producido, pues los procesos de investigación no parten de las certezas, sino de las preguntas, de las interrogaciones que determinados fenómenos sociales nos provocan. Al asumir que nuestro desplazamiento como investigadoras/es forma parte fundamental de las investigaciones, en diálogo con autoras/es, participantes y colegas, estamos invirtiendo en un movimiento del tejido social de relaciones de poder, dentro del cual estamos integradas/os. Dicho desplazamiento ya contribuye con ese compromiso político.

En diálogo con esto, la bióloga feminista estadounidense Donna Haraway (1995) propone que los “conocimientos situados”, las “perspectivas parciales” y la “localización limitada” constituyen una “objetividad feminista” que se aleja de la idea de la trascendencia y de la separación entre sujeto y objeto. Los “conocimientos parciales, localizables y críticos, admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway, 1995:14). De este modo, Haraway (1995) nos insta a privilegiar la noción de la investigación como cuestión política de producción del conocimiento, insistiendo en que el objeto también construye el conocimiento con nosotras/os.

Segunda pista: el tema

Un ejercicio importante a ser considerado no solo en el inicio, sino a lo largo de un proceso de investigación feminista, es pensar qué queremos mover, problematizar, desasosegar, desnaturalizar y producir a partir y a través de dicho proceso. Las investigaciones pueden utilizarse como dispositivos de desestabilización del sujeto universal que se ha constituido históricamente como blanco, heterosexual, burgués, adulto, judeo-cristiano y europeo-norteamericano, y para eso existe una infinidad de

temáticas, métodos y marcos teóricos para acceder a ellas y desarrollarlas. Así, parece pertinente preguntarnos en qué estamos queriendo contribuir con el campo, con la perspectiva, con la población que queremos privilegiar, con los feminismos. Temas urgentes, temas invisibilizados, temas cuyos abordajes y análisis, inclusive dentro de la producción feminista, creemos que han sido dejados de lado.

Igualmente, forma parte de esta pista el lanzarse al uso de conceptos innovadores e provocadores, sin intentar fijarlos como verdades absolutas, tal y como lo señala Avtar Brah (2004:114) al decir que “podemos centrarnos en un cierto contexto y diferenciar entre la demarcación de una categoría como objeto de discurso social, como categoría analítica y como sujeto de movilización política, sin hacer suposiciones con respecto a su permanencia o estabilidad a través del tiempo y el espacio”.

Tercera pista: producción de conocimiento

Como tercera pista, parece importante pensar en quién nos va a ayudar en la producción de conocimiento en nuestras investigaciones. Los más diversos campos científicos han históricamente privilegiado producciones de un grupo muy restringido, ya mencionado en varias ocasiones (hombres, blancos, del norte político y económico, heterosexuales, cis, judaico-cristianos). A pesar de haber sido importantísimas, las contribuciones de quienes no forman parte de ese grupo han sido sistemáticamente invisibilizadas. Esta propuesta no significa, en mi opinión (que es diferente a la de otras autoras feministas) que no podamos continuar dialogando con autores/as con las características citadas, incluso porque el hecho de formar parte de ese grupo no significa que no hayan puesto en análisis esa cuestión o que no se hayan interrogado sobre sus prácticas en las relaciones de poder y de desigualdad, sino porque considero que un ejercicio básico para romper con los paradigmas hegemónicos y excluyentes de las ciencias es hacer un continuo esfuerzo por ampliar los horizontes de referencia bibliográfica y de producción de conocimiento.

Así, sugiero siempre buscar lo que se ha producido desde los feminismos, especialmente los no hegemónicos, sobre la temática y la población que escogemos. Otro ejercicio que aparece como pertinente es, a la hora de escribir nuestros textos, explicitar ese movimiento, es decir, visibilizar de dónde son (geográfica, política y subjetivamente) esas personas que nos están inspirando y con las que estamos dialogando, con el objetivo de evidenciar esa práctica de desmontaje del lugar único de sujeto productor de conocimiento. Esta práctica también la realizan, por ejemplo, autores/as descoloniales

como el historiador sudafricano negro Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2016). Igualmente, una característica de la investigación feminista es la interdisciplinaridad, que posibilita un abordaje integral y diverso a nuestra problemática (Castañeda, 2008). A esto sugiero incluir saberes y conocimientos de fuera del ámbito académico, tales como los elaborados por las militancias que no necesariamente se producen en la academia.

Cuarta pista: participantes

Como cuarta pista, podemos pensar en quiénes son las personas que vamos a convocar para construir la investigación junto con nosotras/os. Es decir, con quiénes deseamos producir conocimiento y qué significa ese movimiento para esas personas. Es muy importante que el análisis sobre cuál es nuestra posición en el campo permee las investigaciones, incluyendo las posiciones de sujeto que ocupamos en el tejido social.

Para esa reflexión, me parece importante rescatar el diálogo con la cartografía, que a su vez utiliza herramientas del Análisis Institucional. Para dicha perspectiva, la “implicación” en la investigación es entendida como el compromiso con esta, “la voluntad política de producir nuevos problemas, voluntad de invención” (Conde, Leitao y De Barros, 1992, p.12, traducción libre). Un/a investigador/a “implicada” es aquel/la “cuyo proyecto político incluye transformarse a sí mismo/a y a su lugar social, a partir de estrategias de colectivización de las experiencias y análisis” (Lourau, 1993, p.85, traducción libre). Así, el análisis de las implicaciones “no consiste solamente en analizar a los/as otros/as, sino en analizarse a sí mismo/a en todo momento” (Lourau, 1993, p.36, traducción libre).

En ese sentido, dos grandes interrogantes se plantean para las investigaciones feministas: ¿los hombres pueden realizar investigaciones feministas? y ¿los hombres pueden ser participantes en investigaciones feministas? Como fue señalado por la economista colombiana feminista negra Mara Viveros (2002), esas preguntas se relacionan con una vieja pregunta de la antropología, que nos parece cada vez más presente para la psicología social: ¿es necesario formar parte de un grupo para comprenderlo? Además, el género no constituye el único marcador de diferencia que atraviesa nuestras experiencias, por lo que ser mujer u hombre no garantiza el compartir exactamente las mismas experiencias y problemas que las/os participantes de la investigación, existiendo diferencias de clase, raza, etnia, generación, geografía, orientación sexual e identidad de género, entre otras.

La primera pregunta sobre hombres haciendo investigaciones feministas, se relaciona con un debate dentro del movimiento feminista: ¿un hombre cis se puede identificar como

feminista? Mi perspectiva apunta hacia el hecho que el feminismo es una postura política, no una característica inherente a un cierto tipo de ser humano. No quiero decir en ningún momento que quien fue designado como hombre y que continuó identificándose como tal a lo largo de la vida no es afectado de forma diferente por el dispositivo de género y beneficiado por éste, lo que es sumamente importante considerar en todo momento. Sin embargo, la propuesta epistemológica feminista es justamente el compromiso con las desnaturalizaciones y problematizaciones del sistema de desigualdad, y esto incluye los procesos de investigación, donde nuestro compromiso debe incluir provocarnos a nosotras/os mismas/os.

Sobre si es válido que las mujeres realicen investigaciones feministas con hombres, o si es importante que los hombres sean participantes de investigaciones feministas, observamos posturas diversas. La antropóloga feminista española Carmen Gregorio (2011) señala que las principales contribuciones que la epistemología feminista hizo a los procesos investigativos son el análisis de las vidas, interpretaciones, devenires y prácticas de las mujeres como protagonistas en las sociedades. La psicóloga feminista mexicana Gabriela Delgado (2010) defiende que las coincidencias entre el sujeto investigado y la forma en que se investiga permiten constatar que existe una metodología feminista, destacando que hay seis temas y modos preferenciales desarrollados con esta: la construcción social del género, las experiencias diversas de las mujeres, el contexto de las preguntas de investigación, la posición de quien investiga, las relaciones entre las investigaciones y la relación de poder (advirtiendo también sobre la necesidad de cruzar la categoría género con otras). Patricia Castañeda (2008) sugiere que la investigación feminista se caracteriza por “conocer a partir de las mujeres, conceptuadas como sujetas cognoscentes y cognoscibles” (p. 9) y por “proponer problemas de investigación que se basan en la pluralidad, la diversidad y la multiplicidad de experiencias de las mujeres” (p.18). Igualmente, señala que “poner a las mujeres en el centro de la investigación feminista significa más que enunciarlas: requiere pensarlas y organizar la investigación en relación a ellas” (p.86).

Por otro lado, diversas voces se han posicionado para hablar de la importancia de hacer investigaciones con hombres y estudiar las masculinidades desde el feminismo, tales como la feminista antropóloga brasileña Rosely Gomes Costa (2002). No obstante, ella también señala las críticas hechas a los llamados *Men's studies* que, al intentar integrar a los hombres a los análisis de las violencias de género, han mostrado una tendencia a victimizarlos, argumentando que también sufren violencia de género, reivindicando una

flexibilización de los “roles” y no un cambio profundo en las dinámicas de poder, al mismo tiempo en que tienen una perspectiva parcial y totalizadora de la masculinidad. Sin embargo, como apunta Mara Viveros (2002), los *Men's Studies* en Latinoamérica, a diferencia de los países anglosajones, fueron iniciados por mujeres feministas, que observaron una urgencia de repensar las masculinidades, comprendiendo que los hombres también son seres generificados, es decir, son actores sociales dotados de (y productores de) especificidades de género (p.37), por lo que es necesario generar conocimientos que cuestionen los privilegios masculinos.

Desde la perspectiva en la que me posiciono, como ya apunté anteriormente, el género es una producción de subjetivación relacional y articulada con otras, donde las esencializaciones no permiten la diversificación de posibilidades de vida y de transformación. De esta forma, parece tener sentido, a partir de las investigaciones feministas, comprender los mecanismos de mantenimiento del machismo y las normas de género, y los efectos en los hombres participantes de las investigaciones y en las personas, mujeres y hombres, con las que se relacionan. Así, reducir el surgimiento del interés del tema de las masculinidades a los objetivos más superficiales “subestima los resultados del propio movimiento feminista que, al discutir las formas de relaciones de poder entre hombres y mujeres, y al promover cambios experimentados por hombres y mujeres, colaboró en el surgimiento de varias formas de cuestionamiento sobre la masculinidad” (Gomes Costa, 2002:219, traducción libre).

Mara Viveros (2002: 4) también señala que “el reconocimiento de la dimensión relacional del género posibilitó el estudio de lo masculino por parte de las mujeres, superando algunas tendencias culpabilizadoras en relación con lo masculino que han subsistido dentro del movimiento feminista”. De hecho, ella considera que visibilizar la pertenencia generificada de los hombres “subvierte un orden social en el cual solo las mujeres hemos sido marcadas por la diferencia” (Viveros, 2002: 42). Tanto Gomes como Viveros insisten en la importancia de pensar que no todos los hombres forman parte de los grupos dominantes, aunque sean privilegiados por el sistema de género (pero también siendo muchas veces violentados por este, aunque no como las mujeres). Esta reflexión también vale a la hora de pensar qué sujetos, y qué hombres, han sido productores de conocimiento.

Las relaciones de poder, producidas en los “pliegues” subjetivos, son siempre políticas e históricas, y deben analizarse constantemente, tanto al pensar los colectivos de sujetos, como en el trabajo de campo. Es decir, al observar las diferencias y desigualdades que

tenemos con las/os participantes, la propuesta no es hablar en su nombre. Lo que propongo aquí, como pista de la investigación feminista, es siempre pensar de qué forma nuestros encuentros pueden producir ciertos efectos. Es la particularidad de dicho encuentro que, al analizarse, puede producir alternativas. Este movimiento de explicitar dónde me sitúo también es importante para, como señala Mara Viveros (2000), poner en análisis nuestro lugar en las investigaciones que realizamos, delimitando lugares de observación, enunciación e interpretación de los resultados y de qué forma ese lugar hace que privilegiemos ciertos fenómenos sobre otros. Igualmente, ese lugar provoca ciertos efectos en los campos de investigación y en los espacios donde compartimos esas experiencias.

Quinta pista: métodos

Considero relevante pensar en los métodos, en la forma en que producimos el conocimiento en las investigaciones feministas, con el objetivo de potencializar voces, temáticas y análisis que cuestionen el androcentrismo en la ciencia, en la psicología y en todas las instancias macro y micropolíticas que componen nuestra sociedad. En ese sentido, vale pensar cuáles son las preguntas de la investigación, que son siempre situadas (Castañeda, 2008) y cómo se operacionalizan los objetivos y los conceptos, partiendo de un marco teórico y político feminista (dentro de su diversidad). Otras posturas críticas de las ciencias tienen cuestiones en común con la metodología feminista, incluyendo la creación colectiva de los instrumentos, la pertinencia y validez para la población que se está estudiando, así como la necesidad de que los datos generados sean útiles para los movimientos sociales que buscan la construcción de un mundo justo.

Si bien no es posible decir que existe un método feminista, pues las disciplinas, temáticas, líneas teóricas, participantes y contextos de investigación son muy variados, existen algunos elementos a considerar a la hora de escoger técnicas o procedimientos para producir los resultados. Por ejemplo, al hablar de la división entre investigaciones cuantitativas y cualitativas, podemos pensar en la potencia de una de corte cualitativo, que puede proveer un estudio profundo de las relaciones de desigualdad o de la producción de género, considerando las complejidades de dichos procesos sociales, así como en una de corte cuantitativo, que con un debido cuidado a la hora de formular los instrumentos, puede ofrecer datos que ayuden a incidir en políticas públicas para enfrentar la desigualdad de género.

Un elemento muy importante a considerar en la metodología feminista es la creatividad y la flexibilidad a la hora de pensar y ejecutar las técnicas de investigación (Castañeda, 2008). En este sentido, a pesar de considerar fundamentales las investigaciones cuantitativas, el campo cualitativo me parece que permite traer horizontes más amplios, en la medida en la que posibilita una producción de técnicas innovadoras de producción de resultados. Particularmente, he encontrado en la cartografía un eco potente para la metodología feminista, ya que me ha permitido crear, innovar, comprometerme y abrirme a campos de afectaciones a partir de un posicionamiento político feminista. Todo esto a partir de la sensibilidad y el interés genuino en lo que las personas desean y dicen, creando un ambiente de confianza. En ese sentido, el desplazamiento de la posición de sujeto mencionado anteriormente también ha sido muy importante en estos procesos.

Existe la necesidad de considerar que nuestros instrumentos, técnicas o procedimientos, cualesquiera que sean, no son neutros, sino constantemente atravesados y puestos en práctica por producciones subjetivas (siempre históricas y políticas) específicas. Es decir, nuestros encuentros con las/os participantes van a producir ciertos efectos a través de las técnicas que utilizamos y pensamos. No podemos desear higienizar esos encuentros y creer que estos van a ocurrir en total armonía e igualdad, sino usar nuestra disposición y capacidad de análisis de lo que esos encuentros significan para nosotros/as, para las/os participantes, para las instituciones, y para las investigaciones. Rescatando una discusión presente en varios momentos de este texto, una preocupación de la metodología feminista es la constante reflexión sobre el porqué y a partir de dónde se coloca la/el investigador/a en el campo. Qué y cómo el campo nos afecta, qué y cómo lo que hacemos afecta el campo, debe ser el foco del análisis en todo momento. Por eso es interesante pensar en el carácter colectivo de las investigaciones, intentando crear esos métodos en equipos de investigación, siempre recuperando las impresiones diversas de esas personas, y por eso también es ideal que las/os participantes participen de la producción y análisis de esas técnicas.

Sexta pista: ética

Como sexta pista, pienso en la ética como preocupación fundamental de las investigaciones feministas y cartográficas, considerando que esta va mucho más allá de documentos de consentimiento informado y/o del sigilo y anonimato referente a las/os participantes. Como ha señalado Patricia Castañeda (2008), es relevante entender la responsabilidad social que adquirimos al embarcar en una investigación, lo que sólo

puede garantizarse a partir del cuidado, respeto, honestidad y creatividad a la hora de producir y publicar resultados. Ella también alerta a “no realizar prácticas que violenten a las mujeres y las pongan en riesgo” (Castañeda, 2008, p.116). Como ya expresé antes, me parece posible desarrollar una investigación feminista con hombres como participantes. En ese sentido, creo que esa misma postura ética debe permear los procesos con ellos, sobre todo al considerar otros pliegues subjetivos (clase, edad, raza, orientación sexual, identidad de género, geografía) y asimismo teniendo la preocupación constante de, a partir o a través de la investigación, no violentar a las mujeres que se relacionan con esos hombres, sino al contrario, de alguna forma lograr desnaturalizar y hasta deconstruir prácticas violentas que estos puedan ejercer sobre ellas.

Otra reflexión que me parece importante se relaciona a la noción de “dar voz” con nuestras investigaciones. Si bien la desigualdad de género es el eje principal de nuestras investigaciones, por lo que en nuestros análisis es imposible negar la existencia de tremendos e innumerables procesos donde los seres humanos, especialmente las mujeres, sufren violencia ante tal sistema, no me parece que nuestra función sea dar voz a seres que ya la tienen, a pesar de que esta no se escuche o se legitime. Con el fin de respetar y reconocer la agencia política de las/os participantes, me parece más interesante proponernos, a través de la producción colectiva de conocimiento, a crear condiciones para que éstas piensen, construyan, articulen y/o refuercen caminos de desestabilización de esa desigualdad y de emancipación de las mujeres.

Séptima pista: resultados

Vinculada a las cuestiones éticas recién señaladas, constantemente surge en las investigaciones en las que participo un interrogante relacionado a los resultados: ¿hasta dónde las denuncias de las violencias y desigualdades que analizamos en nuestras investigaciones deben ser el centro de nuestras publicaciones y demás productos? Primero, es importante pensar en las implicaciones éticas de denunciar algunas informaciones, pudiendo poner en riesgo a las/os propias/os participantes, o provocando una resistencia mayor de algunas instituciones para el trabajo continuado de investigación. Así, creo que es importante pensar qué de esas denuncias puede desdoblarse en cambios concretos en la vida de las personas, especialmente de las mujeres.

Aún en este sentido, las críticas hechas a innumerables fenómenos sociales que se traducen en desigualdad de género constituyen resultados muy importantes de las

investigaciones feministas. No obstante, como señala Patricia Castañeda (2008: 89) “para producir un conocimiento que favorezca la construcción de las libertades de las mujeres no basta deconstruir”. Como la autora agrega, además de desmontar el androcentrismo, el sexismo y la misoginia, es importante tener el objetivo de elaborar conceptos que fundamenten los proyectos emancipadores.

Sumado a esta discusión conceptual, teórica y política -una práctica que no siempre es posible pero que considero coherente con un compromiso político feminista y con las consideraciones éticas hechas hasta ahora-, es el ejercicio de pensar, proponer e inclusive realizar prácticas innovadoras en los grupos o instituciones en que estamos realizando las investigaciones. En este sentido, incluso considerando que todos nuestros pasos en campo intervienen en éste de alguna forma, pensar en términos de investigación-intervención siempre parece posibilitar más esta propuesta. Esto, por supuesto, sin tener una visión salvacionista de las acciones académicas ni pretender que nuestros resultados se presenten como verdades fijas, sino apostando en que la articulación de éstos y otros saberes y conocimientos pueda ofrecer una potencialización de nuestro compromiso y del interés de las personas en lo que estamos trayendo. Para eso, es importante tener, a lo largo de los proyectos, una comunicación muy próxima con las/os participantes, para saber qué de lo que estamos provocando puede sugerir propuestas concretas de transformación.

Aunque no se pueda con todas las personas del campo, la búsqueda constante de alianzas es muy importante para este movimiento. Esta propuesta rompe una práctica académica antigua, que personas de las más diversas instituciones y esferas sociales condenan: las/os investigadoras/es van al campo, coleccionan los datos y no vuelven nunca más. En este sentido, siempre pensar en formas en las que nuestro trabajo ayude a construir caminos de transformación es completamente pertinente.

Para finalizar esta pista, me parece relevante interrogarnos con respecto a la escritura de los resultados. Infelizmente, la lógica productivista y capitalista de las publicaciones académicas es cada día más exigente. Sin embargo, considero muy importante esforzarse en publicar en espacios mucho más allá de las revistas con evaluaciones altas, buscando circular el conocimiento. Vale preguntarse constantemente para quién publicamos y qué queremos con esos textos. Y para eso también sugiero que seamos creativas/os y flexibles, lo suficiente para usar diversos lenguajes, destacando, por supuesto, la importancia de usar la flexión de género, objetivos de escritura, abordajes a los temas, para que estos sean comprensibles y utilizables en diversos espacios y de esa

forma garantizar contribuciones concretas en la vida de las personas, especialmente de las mujeres.

Última (¿o primera?) pista: la autocrítica

Para terminar este conjunto de reflexiones, me gustaría rescatar un movimiento constante en todas nuestras acciones académicos y militantes, incluyendo la investigación feminista: la autocrítica de los discursos y prácticas que buscamos deconstruir, señalada por bell hooks (1984). Así, es necesario, para presentar una política de transformación social, mantener nuestras prácticas y miradas fluidas, abiertos y responsivos a los movimientos del tejido social y a los desplazamientos que la investigación y las/os participantes pueden hacernos. Reportar esos desplazamientos en la escritura y compartir con colegas y participantes también es relevante para reflexionar sobre nosotras/os y el sistema mundo que nos contextualiza.

La brújula feminista

De esta forma, dejo mi contribución para pensar las investigaciones feministas como dispositivos articuladores de diversas estrategias, tácticas y lenguajes, buscando siempre tener presente nuestro compromiso y buscando que éste sea potencializado colectivamente, con el objetivo de proponer caminos y alternativas que desestabilicen la desigualdad de género y la violencia contra las mujeres, sin crear imposiciones ni modelos, sino ampliando el abanico de posibilidades donde la vida, la justicia y la dignidad sean los principios básicos.

Al pensar el contexto político actual en la región latinoamericana, Suely Rolnik (2016, s/p, traducción libre) nos invita a compartir “una mirada micropolítica para detectar lo intolerable y buscar formas de combatirlo. Lo que orienta esta mirada es una brújula ética, cuya aguja apunta hacia todo aquello que impide la afirmación de la vida, su preservación y su expansión”. También señala que dicha brújula orienta a modos de actuar que se constituyan como actos de creación, “redibujando los contornos del presente, de manera que se disuelvan los puntos en que la vida se encuentra asfixiada”, apostando no sólo en las resistencias macropolíticas, sino en acciones micropolíticas que amplíen, complejifiquen y proliferen las luchas.

En este sentido, me parece que la sobrecodificación de las normas de género, en articulación con otros pliegues subjetivos en contextos que aún cargan el peso de la colonialidad y la desigualdad, propicia un ambiente de asfixia, que nos satura y no nos

permite potencializar la vida. Ante esto, necesitamos plantear maneras de entender e intervenir de forma micropolítica. El feminismo me parece fundamental para tal tarea, y la psicología social una útil plataforma para integrar las discusiones de forma intensa y transformadora.

Es por eso que es desde el diálogo epistemológico y metodológico propuesto en este texto, y a pesar de las dificultades y saturaciones, es posible observar algunas líneas de fuga e intentar, a través de investigaciones-intervenciones feministas, desnaturalizar ciertas nociones y normas en diversos contextos y campos. Dejo entonces esta pequeña contribución, en forma de pistas, en mi apuesta por activar, de forma sensible, el paso del deseo, la vida y la igualdad.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Johny y PASSOS, Eduardo. (2009). Cartografar é habitar um território existencial. En Kastrup, Virginia; Passos, Eduardo y Escóssia, Liliana (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa- intervenção e produção de subjetividade*. (131-149). Porto Alegre: Editorial Sulina

BRAH, Avtar (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En: Eskalera Karakola. *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras* (07-136). Madrid: Traficantes de Sueños.

BUTLER, Judith. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASTAÑEDA, Patricia. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Antigua Guatemala: Fundación Guatemala y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

CARRARA, Sergio. (2015). Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *MANA* 21(2), 323-345.

CONDE, H., LEITAO, B., DE BARROS, R. (1992). *Grupos e instituições em análise*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

DELGADO, Gabriela. (2010). Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa. En Blázquez, N.; Flores, F. y Ríos, M. (2010) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: CEIICH – UNAM.

GOMES COSTA, Rosely. (2002). Mediando oposições: sobre as críticas aos estudos de masculinidades. In: Almeida, H. et al. (eds.). En *Gênero em matizes*. (213-241). Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, p.

GREGORIO, Carmen. (2011). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. En *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1, 22-39.

HARAWAY, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra. Disponible en: <https://lascirujanas666.files.wordpress.com/2014/04/haraway-conocimientossituados.pdf>

HILLESHEIM B.; Da cruz, I., Somavilla, V. (2008). Encontro, intervenção, acontecimento: pesquisa e produção do novo. En Bonamigo, I.; Tondin, C.; Bruxel, K. *As práticas da Psicologia Social com(o) movimentos de resistência e criação*. (55-63). Porto Alegre: ABRAPSO SUL.

HOOKS, bell. (1984). *Feminist theory: from margin to center*. Cambridge: South End Press.

JUNQUEIRA, Rogério. (2007). Homofobia: Limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. En *Revista Bagoas*, 1, 1-22.

LOURAU, Rene. (1993). *Rene Lourau na UERJ 1993: análise institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ.

MAFFIA, Diana. (2008). *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. Seminario de epistemología feminista*, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. (2016). Genealogías y linajes de la colonialidad en África desde los encuentros coloniales hasta la colonialidad de los mercados. En Bidaseca, Karina (coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. (171-206). Buenos Aires: CLACSO.

POZZANA, Laura; KASTRUP, Virginia (2009) Cartografar é acompanhar processos. En: Kastrup, V.; Passos, E.; Escóssia, L. (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. (52-75). Porto Alegre: Editorial Sulina.

ROLNIK, Suely. (1989). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação liberdade.

_____. (2016). *A hora da micropolítica*. [En línea]. Disponible en: <https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2016/06/07/suely-rolnik-a-hora-da-micropolitica/>.

SCOTT, Joan. (1990), *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. (Traducción de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila). Recife, SOS Corpo.

SILVA, Rosane (2004). A dobra deleuziana: políticas de subjetivação. En *Rev. Dep. Psicol., UFF*. 55-75.

VIVEROS, Mara. (2002) *De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ZAMBENETETTI, Gustavo; DA SILVA, Rosane. (2011) Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. En *Psicologia & Sociedade*, 23(3), 454-463

Una brújula que señala siempre hacia el sur: Los Horizontes son feministas

Gabriela Bard Wigdor

Una brújula es un instrumento de navegación que se usaba en otras épocas para decidir el rumbo a tomar desde los barcos y en las rutas. Exactamente eso es el capítulo que nos presenta Jimena de Garay Hernández, *“Compromiso político y acciones académicas: pistas para embarcar en investigaciones feministas”*. Nos convida un rumbo, un camino que nos desafía desde un inicio con el estilo de escritura elegido: el ensayo. Estilo de expresión fuertemente cuestionado por los estándares positivistas de la academia, empero siempre fue una manera de tener voz, nodal para el pensamiento latinoamericano y especialmente para el feminismo de la región. Celebro esta decisión y apoyo políticamente que más feministas escribamos en esta clave.

A lo largo del capítulo, nos encontramos con un debate epistémico, teórico y político, impulsado por una fuerte crítica al feminismo blanco, occidental o dominante, desde una posición que políticamente se asume comprometida con los y las subalternos, con los procesos que impulsan las feministas latinoamericanas y del llamado “Tercer mundo”. Sus críticas cuestionan la colonialidad del saber que se funda en una clasificación racial/étnica del mundo y propone metodologías que contribuyan a la no “naturalización del sexo, de la raza y de la sexualidad y las maneras como se prescribe a ciertas personas consideradas ‘otras’: negras, indígenas, lesbianas, discapacitadas, del tercer mundo” (Ochy Curiel, 2008: sd).

El capítulo es una conversación metodológica y política, que interviene en un escenario de extrema violencia para las mujeres, de femicidios, abusos sexuales, exclusión y silenciamiento de nuestras voces y de nuestras oportunidades vitales de vida por parte del Neoliberalismo, hoy hegemónico en la región. En estas problemáticas, el primer interpelado es el Estado, quien debe plantear políticas públicas eficaces contra la violencia de género, de manera de asistir a las víctimas y prevenir nuevos casos fatales, así como para crear una serie de políticas públicas que se dirijan a trabajar en la prevención y en la educación. Así como respuestas concretas para resolver la cuestión con leyes específicas, como el aumento del presupuesto destinado al abordaje integral de la violencia y la duplicación de los centros de atención a las víctimas, entre otras medidas.

En efecto, Jimena da cuenta de esta situación, pero es aún más audaz en los diagnósticos, y discute un tema que genera controversia al interior del movimiento

feminista mundial, acerca de la presencia de los varones en la discusión del feminismo y de los estudios de género, así como el estudio de la masculinidad por parte de las feministas. Tomando a una referente en la temática como es Mara Viveros Vigoya, de Garay Hernández se corre de los lugares comunes y asume un posicionamiento político: el género no es una esencia, ser varón heterosexual, no implica que no se pueda luchar e investigar en pos de la liberación junto al feminismo.

Por eso, considero que deben ser interpeladas, tal como lo hace Jimena en su trabajo, desde nuestra posición de militantes feministas y como investigadoras en el tema, el Estado, los movimientos feministas y lo que llamamos la academia, en el sentido de que en algo estamos fallando o en mucho, porque a pesar de los avances que hemos tenido en materia de género, de comprender y denunciar las diferentes formas de violencia, incluso mostrando como la propia epistemología del conocimiento es sexista y por tanto, las formas de conocimiento están permeadas de machismo y por eso hemos propuesto nuevas maneras de conocer; no logramos dar con diagnósticos eficaces, con propuestas que se desprendan de estas investigaciones y contribuyan a abordar la cuestión en profundidad. Y sinceramente, creo que un problema es no sólo el presupuesto y la voluntad política, sino la metodología que implementamos y que nos hace fallar en los diagnósticos o en las lecturas teóricas que conquistamos.

En ese sentido, coincido plenamente con Jimena De Garay Hernández, en que necesitamos profundizar las investigaciones, el conocimiento de las masculinidades hegemónicas y sus prácticas como discursos diarios. ¿Por qué digo esto?, porque de alguna manera y hablo en el campo de la investigación feminista, separando las políticas públicas, ya que estas últimas deben priorizar en primer lugar a las víctimas, necesitamos atender, estudiar la manera en que se configura la masculinidad heteropatriarcal, como uno de las dimensiones principales a la hora de pensar cómo abordar la violencia y como transformarla.

Desde la experiencia cotidiana, noto que existe una re-victimización de las víctimas de violencia no sólo en el modo en que son tratadas por el Estado, sino también en concentrar la investigación sólo en ellas, en dirigir las estrategias militantes sólo en las mujeres. Entiendo que la urgencia es atender a las necesidades y demandas de este sector pero, de alguna manera, siento que concentrarse solo en ellas, es responsabilizarlas por todo, por el problema y por el abordaje del conflicto. Es como si estuviéramos diciendo que ellas deben hacerlo todo. Sin duda no concuerdo con esto y coincido con Jimena en su llamado de atención sobre que metodológicamente

incorporemos a los varones en el estudio y a ser estudiados, sujetos de investigación y de la investigación, resonándome aquel viejo lema feminista que grita: “Vivimos en un mundo donde enseñan a las mujeres a cuidarse de no ser violadas, en vez de enseñar a los hombres a NO VIOLAR”.

En ese sentido, los recursos deben destinarse a la atención de las víctimas de violencia de género, a las mujeres en situación de pobreza y marginalidad; y son los movimientos feministas quienes deben acompañar, formar a las mujeres y sujetos feminizados en sus derechos, en los saberes sobre el funcionamiento del patriarcado y formas de combatirlo. Ahora el Estado, las académicas y feministas en general, debemos dejar de exigirles a las mujeres que sean ellas quienes se empoderen, que llamen si sufren violencia, que denuncien, que se liberen de relaciones opresivas, que combatan los estereotipos, etc., etc., etc. Sin duda esto tiene que estar presente, pero, sobre todo, estamos llamadas a ocuparnos de analizar y trabajar con los victimarios, reflexionando sobre cómo se llega a ser varones y cómo podemos (de) construirlo.

En ese sentido, las violencias sexistas tienen un carácter estructural, anidan en las entrañas de las sociedades patriarcales, en las subjetividades masculinas que se configuran en la desigualdad y se alimentan de esa ideología de la inferioridad de las mujeres que está inscrita en la mente de muchos varones. No se puede separar la violencia patriarcal de la masculinidad hegemónica. Los hombres son socializados en un modelo de masculinidad en el que el dominio es un componente fundamental de su educación. A veces, incluso, a pesar de ellos mismos. En ese sentido, no podemos enfocarnos solo en tornar fuertes o empoderadas a las mujeres todo el tiempo porque no alcanza, necesitamos comenzar a hablar de las opresiones y de los opresores. Hablemos del daño que nos causan las formas dominantes de ser varones y de qué manera se va conformando esa masculinidad, ¿Qué instituciones deben transformarse?

Quizás muchas feministas no coincidan conmigo y tampoco con Jimena, piensen que no es nuestra tarea ocuparnos también de las masculinidades, pero yo creo firmemente que sí, que, si no asumimos ese desafío, no podremos mejorar el estado de situación en el que nos encontramos. Asimismo, abordar la violencia de género desde la perspectiva de la interseccionalidad y mirando la masculinidad, más allá de las consecuencias del patriarcado en las diversas formas de violencia, exige mirar otros modos de dominación más allá de la de género, como son el (hetero)sexismo, el racismo o el clasismo, que tienen una injerencia interseccional en los procesos de exclusión y dominación que caracterizan a la violencia de género. El enfoque o la propuesta metodológica que plantea

el capítulo de Jimena De Garay, nos ayudaría a identificar colectivamente qué características tiene esa masculinidad hegemónica, cómo se configura, cómo opera, dónde debemos intervenir.

Sin duda y como plantea la autora a lo largo del capítulo, no podemos estudiar absolutamente nada aislado de los contextos socioeconómicos, políticos, sociales y culturales, para lo que el enfoque interseccional nos ayuda. A partir de éste, podemos comprender que es el varón blanco, burgués, católico y heterosexual, el modelo de todas las otras formas de masculinidad subordinadas. Así como entendemos que estas formas centrales de masculinidad, tienen en la periferia otros modos de vivirlas, que demuestran que no todo es dominación y que existen otras maneras de vivir la sexualidad de las que tenemos que aprender.

Resumiendo, debatir o apreciar cómo se encuentra conectada la violencia de género con la masculinidad, con la estructura social (especialmente con el patriarcado), y en revisar nuestras propias concepciones teóricas. Debemos pensar también, como señala y propone Jimena, en cómo transmitir nuestro trabajo a las diferentes audiencias y en cómo difundir nuestros hallazgos a activistas, políticos y agentes sociales. Uno de los temas recurrentes es la necesidad de conversar con los/as agentes involucrados en la prevención y judicialización de la violencia de género; con los efectores de las políticas, una obligación que, a pesar de estar consignada en la ley, sigue siendo un reto pendiente. Por ello, es imprescindible que coloquemos la mirada en las medidas de sensibilización, prevención y detección de las masculinidades violentas, que hasta ahora han sido descuidadas.

Por último, no puedo como investigadora comprometida con la realidad, dejar de señalar este dato: a mayor desigualdad económica, mayor es la violencia en general y la violencia de género en particular. Entonces esto interpela el momento actual de la Argentina y de Latinoamérica, donde evidenciamos procesos de privatización de lo público, de represión por parte del Estado, donde florecen discursos de odio y de segregación, ¿Cómo vamos a enfrentar la violencia cuando se achica el estado, cuando se reprivatiza lo social, cuando la ciencia deja de ser financiada?

Podríamos discutir largamente sobre la manera en que impacta el neoliberalismo en la vida de las mujeres y sujetos feminizados. En ese sentido, hay que dar a conocer estos casos, recoger datos empíricos y estadísticos acerca del impacto que tienen las políticas económicas sobre la sociedad, indagar acerca de las experiencias de aquellas que pertenecen a sectores pobres, o a otros grupos étnicos, o a otros grupos particulares

identificados, resulta central. En esa tarea se encuentra Jimena y por eso nos ofrece nuevas formas de pensar la metodología y de asumirnos como sujetos políticos/as y no solo académicos/as, interdependientes con otros y otras, con la obligación de iniciar un dialogo plural y profundo con todos los sectores que padecen un orden desigual y genocida como es el capitalismo heteropatriarcal. ¡A intentarlo!

Cruces entre estética decolonial y crítica de arte feminista. En busca de claves de lectura y un hacer reflexivo

sofía gabriela menoyo⁵

Sobre la incomodidad, la búsqueda y el encuentro...

Toda búsqueda nace de la incomodidad. La incomodidad es la potencia de movimiento que habilita el deslizamiento. Así es como llegué al feminismo, así es como llegué al pensamiento decolonial. La incomodidad puede tomar cualquier/muchas formas, por momentos parece tomar el aspecto del “*fuera de*”.

A partir de allí la búsqueda...

La búsqueda de un lenguaje que hiciera posible pensar/me en mis propias prácticas, en mi propio hacer. En un principio como artista mujer, lo que me llevó a devenir feminista; hoy como artista feminista y activista en Córdoba, como argentina y como latinoamericana.

Aunque formada dentro de la academia del arte, el mundo del arte siempre me fue un territorio hostil, siempre ajeno. Mucho tiempo después entendí que esa era una sensación lógica para quienes somos las otras en el lenguaje del amo-arte. Y también comprendí que esa era la primera incomodidad de las tantas que atravesaría mi transitar ser/estar en-el-mundo y que me obligarían a la intensa, eterna y placentera búsqueda del decir/nos en la diferencia. Vuelco aquí parte de algunos de estos recorridos. Tránsitos en los que llevo varios años y varios cuerpos, unos cuantos pensamientos y mucho de hacer con otras. Vale esta aclaración para prevenir al lector/a especializado/a: este texto es un ensayo reflexivo sobre lecturas en torno a estética decolonial, feminismo latinoamericano y práctica artística feminista, pensamientos que de allí derivaron y reflexiones sueltas extraídas del hacer activista con otras feministas. Con lo cual la mayoría de las ideas aquí expresadas no son solamente mías y todas son de otras.

Por suerte, la incomodidad me llevó al encuentro con otras y otros que se sentían tan incómodas como yo. Que se preguntaban por las ausencias en las narrativas del arte, por la incomodidad de estar siempre mirando a Buenos Aires, por los discursos de las galerías o los requerimientos para ser una distinguida artista. Por suerte, digo, la incomodidad te lleva a encontrarte con otras incómodas y pensar en conjunto,

⁵ Artista plástica. Activista Feminista y Socorrista. Investigadora del Área Feminismo Género y Sexualidades, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC, Argentina. Becaria SeCyT-UNC, Facultad de Artes.

colectivamente con otras. Este ensayo intenta atravesar algunos recorridos teóricos encontrados con ese hacer-pensar colectivo feminista.

La feminista se encuentra con el pensamiento decolonial

La búsqueda por el decir-nos es una de las búsqueda que aprendí del feminismo. La búsqueda por decir la experiencia diferente, la experiencia no contenida en el lenguaje del sujeto hegemónico masculino, heterosexual, blanco y burgués, la necesidad de sentirme incluida en el enunciado y la legitimidad de narrar la propia visión de mundo. Así con el feminismo aprendí que hay un discurso-narración hegemónico del mundo que se pretende universal, pero que es antes que nada expulsiva y constructora de alteridad. Y que, para nombrarnos y narrar la propia visión de mundo, necesitamos reconocernos en nuestra historia y construir nuestras propias genealogías. Como nos recuerdan Gabriela Bard Wigdor y Gabriela Artazo (2017), para las feministas latinoamericanas ello nos implica reconocernos en una historia de resistencia al genocidio indígena y a la esclavitud, a la violencia de la colonización, a la negación de nuestra cultura, a la inferiorización de nuestras capacidades de conocimiento, al mestizaje forzado, a la radicalización y objetualizarían de nuestros cuerpos. Y reconocer, a la vez, nuestras producciones feministas en una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos, como al interior del propio pensamiento latinoamericano, que desconoce o escasamente reconoce los aportes de las mujeres a la historia, y por tanto, del feminismo a la epistemología y a la teoría crítica latinoamericana.

Para la corriente de pensamiento decolonial, la *búsqueda de conformación de plataformas de pensamiento propias tiene en América una larga genealogía* (Palermo 2009), emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Es a partir de la conquista española y el consecuente proceso de colonización que se produjo desde y en América Latina un nuevo patrón de poder global (Quijano, 2000). Un patrón de poder con vocación mundializadora y de matriz colonial, eurocéntrica y capitalista a partir del cual se fundan las ficciones de modernidad, modernización, raza y civilización. A ello refiere Quijano:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho

espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder". De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano 2000: 246)

En este sentido es clave la comprensión de cómo la noción de modernidad lleva consigo la idea de raza, la producción jerárquica de la clasificación de las diferencias fenotípicas y con ellas la construcción de un patrón de poder racial, como parte del patrón cultural que se articula con el modelo del capitalismo económico. Esta es la matriz de poder que instala la conquista y con la cual introduce a América Latina en el sistema-mundo moderno colonial, posicionando el eurocentrismo como paradigma universal de conocimiento y como justificación de prácticas de inferiorización de lo que representa la *no Europa*.

El giro decolonial y el feminismo decolonial Latinoamericano

El giro epistémico decolonial se reconoce heredero de los saberes, haceres y decires que produce como *diferentes* la instauración de la matriz colonial de poder; esos que contruidos desde la exterioridad y la negación erigen una genealogía, otras historias, otros mundos. Es en las heridas y las marcas de la colonialidad desde donde se teje el pensamiento decolonial. Es esa lógica de opresión colonial la que origina al mismo tiempo una energía de descontento, de desconfianza y rebelión contra la violencia imperial. *Esa energía se traduce en proyectos decoloniales* (Mignolo, 2007). En este sentido, el *pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales, en que la genealogía de estos últimos, se localiza en el posestructuralismo francés, más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial* (Mignolo, 2007:27).

De esta forma, lo Decolonial es un concepto que toma lugar en otra genealogía de pensamientos, y que construye pensamientos de disenso y desprendimiento al pensamiento colonial moderno eurocentrado, y es, en este sentido, diferente a los posicionamientos de la *crítica* al pensamiento moderno en Europa.

La modernidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, en tanto la modernidad es constitutiva de la colonialidad y por ende presupone la misma una lógica opresiva y condenatoria (Mignolo, 2007:26). El pensamiento decolonial entiende la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad; comprende que la lógica de la colonialidad se esconde en las retóricas de la modernidad, como el progreso civilizatorio de la razón moderna y el bienestar capitalista.

En este orden, el pensamiento decolonial es el que se desprende de la colonialidad imperial encubierta por la racionalidad moderna, que como tal, emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida (Mignolo, 2007) y que ha comenzado a re-construir su propia genealogía.

Aníbal Quijano, en uno de sus artículos pioneros, resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad y nos da las pautas para pensar el giro epistémico decolonial como consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano, 1992, p. 437)

La propuesta es pensar no tanto en la acción de negación, sino en la acción de *desprendimiento* de los paradigmas distorsionados producidos a partir de las vinculaciones entre la racionalidad-moderna y la colonialidad. De alguna manera es eso a lo que Quijano refiere como la noción de *desprendimiento epistémico*, que conlleva en sí misma una descolonización epistémica. Sólo a través de la acción de descolonización epistémica podemos dar forma a una nueva comunicación intercultural, al intercambio de nuevas y otras experiencias, a nuevas significaciones y otras significaciones, como base de otra/s racionalidades. Afirmando esto puesto que no hay nada menos racional, parafraseando a Quijano (1992), que la pretensión de que la

específica cosmovisión de una etnia sea impuesta como la racionalidad universal, sea ésta etnia la llamada Europa Occidental o cualquier otra.

El giro decolonial propone la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras, la liberación de la colonialidad (o descolonización) del ser y del saber; y el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial. Porque, como nos dice Rivera Cusicanqui, la única posibilidad de una modificación cultural profunda en nuestras sociedades depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos y de la lengua con la cual nombramos al mundo (Rivera Cusicanqui, 2010: 12), solo así es posible construir/nos a nuestra imagen y semejanza.

Como nos manifiestan Bard Wigdor y Artazo (2017, 198), *el pensamiento Latinoamericano feminista decolonial ha estado constantemente preocupado por abordar la problemática de la región, desde una manera situada y crítica hacia la razón moderna y su proyecto universalizador*. Y esto no sólo aportando las herramientas epistémicas construidas por/desde el feminismo como la *des-identificación*, la *deconstrucción* y el posicionamiento/saber *situado*; sino además postulando una revisión al mito fundante de América Latina, el mito del mestizaje.

En este contexto, las perspectivas feministas decoloniales latinoamericanas cuestionan el discurso colonialista imperante en las narraciones, teorías y prácticas políticas hegemónicas e incluso en ciertos feminismos; y la necesidad urgente de des-identificarse de la matriz moderna colonial dominante. E incluso la encrucijada más difícil: el desafío que implica de-construir la propia occidentalidad. De-construir la propia occidentalidad para el feminismo latinoamericano repara en el ejercicio de permanente *reflexión sobre sí* heredada de la práctica teórica feminista⁶, y que deviene en la necesidad de re-construir la propia génesis como parte de la construcción de la propia genealogía. De allí lo que Sueli Carneiro (2008) denominó como “violación colonial fundante” europea a mujeres indígenas y negras a partir del cual se produce el mestizaje, origen de todas las construcciones identitarias nacionales de nuestros países y mito sobre el que se funda la democracia racial latinoamericana (Bard Wigdor y Artazo, 2017: 198).

No implica lo mismo considerarse herederas/os de un encuentro/choque de culturas o hibridados, que saberse producto de la violencia sexual colonial. Es decir, reconocerse en las masacres americanas y, más aun, asumir la conversión del propio cuerpo de las

⁶ Sobre este concepto se pueden revisar los textos de las feministas Teresa de De Lauretis (2000) en relación a sujeto excéntrico, o sujetos nómades de Rosi Braidoti.

mujeres indias y negras como en el instrumento para la sujeción y la reproducción por parte de los varones europeos (Bard Wigdor y Artazo, 2017).

Cómo reflexionar sobre la colonialidad en el arte: pensar la estética decolonial feminista

No hay duda que las prácticas de resistencia a la colonialidad en general y a la colonialidad estética en particular nacen con la conquista, en el mismo momento de la implantación de la matriz colonial de poder. Pensar la opción decolonial y feminista en las artes latinoamericanas tiene varias dificultades, principalmente porque, como nos advierte Zulma Palermo, el espacio de las artes está *atenazado por los rigores* de las escuelas, modelos, competencias, requerimientos de marketing y fundamentalmente por la *diferencia colonial* que establece las jerarquías entre lo global y lo local, entre el arte y la artesanía, como una relación entre lo valioso, único y original con lo inferior, menos válido y repetitivo (Palermo 2009). Jerarquías que se institucionalizan y naturalizan en lo que conforma la *narrativa estética moderna occidental*.

Palermo (2009) nos alerta sobre el problema de la *diferencia* y la *distancia* entre las culturas que trae aparejada la conquista. Las valoraciones son impuestas por la cultura dominante, donde la noción de *diferencia* instala criterios de superioridad/ inferioridad y la *lejanía* la doble magnitud de: distancia física del centro de poder y carácter temporal progreso/atraso que niega la contemporaneidad a lo distinto. Estas formas de entender la diferencia y la lejanía son las fuerzas que constituyen el pensamiento moderno eurocentrado; y que se reflejan en las oposiciones valorativas del tipo superioridad vs. inferioridad, civilizado vs. primitivo, lo culto vs. lo popular, lo universal vs. lo autóctono y transversalmente lo masculino vs. lo femenino, que rigen como *criterios estéticos*. En esta *lógica de diferencia y lejanía* se fundan las prácticas de descartar las culturas preexistentes o considerar los rasgos de autoctonismo como un desvalor, frente a lo universal que se construye como el canon. Lo *asincrónico* aparece como una justificación de la impureza, la falta de autenticidad, de ingenio o innovación. La modernidad estética está llena de las ficciones de lo contemporáneo y lo no contemporáneo, éste es, de hecho, una de sus narrativas más importantes de validación dentro del mundo del arte, que se refleja fuertemente en el discurso de las vanguardias estéticas.

En cuanto a la diferencia axial entre arte y artesanía, es interesante pensar como argumenta esta diferencia el pensamiento de la modernidad. La idea del *puro goce estético*, la presencia del *artista* como el ser humano distinguido por su capacidad

creadora, y la *obra de arte* como pieza única son los términos sobre los cuales se basa esta distinción. Diferencias valorativas que contienen la reconocible impronta de la matriz moderno-colonial y su raigambre capitalista:

“ya que en esos criterios se hace visible el principio de autoridad (derechos de autor, lo que implica valor económico) y, vinculado a ello el de propiedad privada, (íntimamente vinculada al sistema capitalista, es decir, valores que no se radican, precisamente , en la contemplación y el goce y que sin embargo están activos en la producción artística validada como tal”. (Palermo, 2009:12)

La distinción entre arte y artesanía refleja la vigencia de la lógica diferencia/distancia valorativa a la que referíamos y que asienta los criterios de superioridad vs. inferioridad y sus efectos como el principio de originalidad, propiedad privada, invención, pureza, distinción que, aunque ampliamente discutidos dentro del mundo del arte, no dejan de estar en vigencia.

En el transcurso del siglo XIX, la modernidad europea cristaliza nociones que configuran el quehacer cultural, artístico, filosófico y epistémico. El romanticismo, como movimiento artístico y estético, inicia el modelado, las nociones de obra de arte, artista, la perspectiva del nacionalismo en el arte, las formas de legitimación, el gusto burgués e incluso el público-espectador, entre otras que, con diferentes complementos y accesorios, se sostienen hasta el día de hoy. Como consecuencia, la producción artística se sustenta sobre los valores que hacen a escritura⁷, originalidad, individualismo y autonomía. Como nos advierte López, en sí *la noción de arte construye una ríspida encrucijada, ya que desde allí se construyen los criterios para valorar y validar todo tipo de producción cultural y simbólica* (López, 2009:18). Esta noción decimonónica de arte consolida un saber hacer específico, el del varón, europeo, heterosexual, de raza blanca, burgués y cristiano/protestante, que se erige como medida de todas las otras producciones culturales y simbólicas. Esa es la función del canon, esa es la función de la universalización de prácticas y valores del hacer cultural artístico. Pero, como es sabido, aunque crear taxonomías nos permite el beneficio de la reproducción de los valores universales que promulga, conlleva la dificultad de la adecuación forzada y siempre inexacta.

⁷ Nos referimos aquí a al concepto de culturas ágrafas, la capacidad y cualidad que poseer escritura conlleva en la idea de culturas superiores. En tanto esta cualidad garantizaría historiarse, transmitirse y explicarse.

El análisis decolonial no se basan en ninguna disciplina (Gómez, 2014), sino en la reflexión sobre la historia de la colonialidad y la implantación de la matriz colonial-moderna-occidental. Desde esa reflexión se hace posible pensar otras geografías de la razón distintas, construidas desde los bordes de la modernidad, desde esa exterioridad que la misma matriz construye. Habitar esa exterioridad border, construir ese espacio como lugar de enunciación, epistémico, es parte de los legados feministas que el giro decolonial retoma.

Desde la exterioridad se hace posible interpretar de otra manera la serie de procesos globales de configuración y reconfiguración del orden y el desorden establecido y se hacen visibles los artilugios que sostienen la verdad única.

Pedro Pablo Gómez (2014) nos refiere que, a partir de las primeras décadas del siglo XXI, la heterogeneidad histórica-estructural de los procesos mundiales globales ha vislumbrado tres reconfiguraciones, que a la vez se han convertido en opciones mundiales: la re-occidentalización, la des-occidentalización y la decolonialidad. Y nos señala que la aparición de varias opciones, que coexisten no sin conflicto, es posible en una época como la nuestra, en la que un Estado o grupos de Estados ya no pueden aspirar a ser el único líder mundial.

Cada una de estas opciones y a la vez posiciones resultantes de la reconfiguración del orden/desorden mundial constituyen una dimensión epistémica así como una opción sobre la estética y el mundo del arte.

En este sentido, la opción de la re-occidentalización estética implicaría el intento de resguardar la estética occidental, como parte de salvar el proyecto integral capitalista y de refloatar la verdad occidental como única y válida. Una opción/posicionamiento que no está dispuesta a dilapidar el triunfo que implicó la estética occidental para la disciplina, como especificidad académica con su propio objeto, el arte, y sus cuestiones canónicas sobre las que vuelve una y otra vez: la naturaleza de la obra de arte, su funcionamiento como mecanismo de simbolización, la sensibilidad y el sentimiento, la actitud, la experiencia estética, los métodos de creación y el sistema de las artes y sus instituciones, el mundo del arte y sus delimitaciones con otras esferas como la ciencia, la religión y la política. Este es el bien preciado que la estética occidental y sus variantes contemporáneas y altermodernas no está dispuesta a sacrificar.

La des-occidentalización estética confronta a la re-occidentalización estética, procurando prácticas que impliquen la desvinculación de los valores artísticos y culturales de Occidente y su hegemonía imperial. Es por ello que la des-occidentalización estética

forma parte del proyecto de des-occidentalización económico y político- religioso de países como los BRICS o grupos de países Islámicos. Con la dificultad de seguir vinculados a los valores de mercado y a los programas políticos- económicos impuesto por los grupos de países que lidera esta opción.

Si esto es así, nos dirá Gómez (2014:14), y “la des-occidentalización, está liderada por proyectos y políticas estatales antes que por movimientos sociales, la des-occidentalización apuntaría en un paso posterior al desprendimiento de la hegemonía de la estética occidental a la construcción de una nueva hegemonía”. En algún sentido, la opción de la des-occidentalización se propone sustituir una hegemonía occidental por otra, instaurando un nuevo universalismo. En tanto, la opción decolonial se constituye como una opción diferente a la opción de re-occidentalización y de des-occidentalización, porque antes que nada, la conceptualización decolonial se opone al totalitarismo que es una de las formas de la colonialidad y una de las retóricas de la modernidad. En consecuencia, la estética decolonial no postula la existencia de una estética, sino de *“estéticas que conserven particularidades y al mismo tiempo puedan establecer diálogos inter y trans-estéticos articulados a proyectos que persigan la superación de la colonialidad global”* (Gómez, 2014:15).

La estética decolonial no concibe al mundo de la experiencia humana en esferas autónomas y separadas, entiende el ámbito de lo sensible como parte de la razón, de la forma de conocer, de la voluntad, de los sentimientos y de las prácticas. Con lo cual se torna incomprensible la posibilidad del ser humano escindido del sí mismo o de su entorno. Pero sí propone como punto de partida la condición colonial. Es decir las heridas, marcas y experiencias que dicha condición ha producido en nuestros cuerpos y en nuestras historias.

Al igual que el feminismo, el proyecto decolonial se construye desde la exterioridad relativa que provoca la condición de ser las cosificadas y clasificadas, las expulsadas de la historia, las consideradas pura naturaleza antes que humanas, juzgadas incompetentes para gozar de lo bello o temblar ante lo sublime. Desde esa exterioridad producida por la subalteridad, la racialidad, la esclavitud y la construcción del género, desde allí se hace posible pensar la subversión y cuestionamiento a la norma. Desde esa exterioridad que habitamos incómodamente, se hace imprescindible la rebeldía.

El proyecto de estética decolonial feminista retoma la propuesta decolonial de liberarse de la estética que reduce su concepción de arte al arte occidental, a sus estatutos que les dan legitimidad y a la ontología que la origina. A ese modelo de arte denunciado por la

crítica feminista (Noschlin, Pollock) como el arte basado en la historia de los grandes maestros, bajo la modalidad de obras de arte, producido por el sujeto moderno masculino capaz de poseer el don de la creatividad, avalada por una enorme maquinaria teórica y por el discurso institucional. Esa concepción de estética que caracterizamos como moderna-colonial-occidental. Quizás lo más atendible sea, como nos plantea Gómez es que *“al apropiarse del concepto de arte, la producción artística, la comunidad de productores y el público de arte, la estética moderna colonizó la aiesthesis, el mundo de los sensible”* (Gómez, 2014:16).

En este sentido, el desafío más importante de una propuesta de estética decolonial feminista implicaría liberar a la aiesthesis de su colonialidad. Porque liberarse de la colonialidad aiesthética nos obliga a repensarnos en el carácter construido de aquello que creemos como lo más *intuitivo*, el deseo, el sentimiento, la percepción sensorial. Nos obliga a replicar la práctica política del feminismo de cuestionar la idea misma de naturaleza, a liberarse de la colonialidad del deseo masculino y heteronormado.

Por otro lado, la propuesta de liberar a la aiesthesis de su colonialidad implicaría un campo de acción fuera y dentro del mundo del arte. Que se proponga, como dice la crítica de arte feminista, no extender el estatuto de Arte sino des-montar las categorías de valoración, los sistemas de clasificación y sus ontologías, para que a la vez que revele los prejuicios y las insuficiencias reformule las cuestiones (Nochlin, 2007) que hagan posible un mundo donde quepan muchos mundos.

En este sentido, la búsqueda de la *estética decolonial feminista* no refiere a salvar la modernidad ni completarla, ni buscar alternativas para reemplazarla por otra modernidad, sino a la búsqueda de alternativas para generar mundos de convivencia. Quizás un mundo transmoderno, un pluriverso que no sea capitalista, ni patriarcal, ni homogéneo, sino pluralista donde el arte sea otra cosa y no una potencial mercancía o una marca de distinción social o un instrumento de colonialidad. Entendiendo esta opción como lo propone Gómez para la opción decolonial, no como una política de Estado

“... sino una actividad política, ética y epistémica de comunidades políticas globales, movimientos sociales y personas que se han dado cuenta, en su propia experiencia, de que son objeto del régimen colonial de la modernidad en su dimensión estética y están relegados a las afueras del ser. Desde ahí, desde los márgenes y los intersticios de la colonialidad, desde la frontera (el lugar en el que el centro desgarrar el mundo para producir la exterioridad), construyen un lugar de enunciación desde donde proyectan el horizonte de su actividad imaginativa y creadora de otros mundos posibles”. (Gómez 2014:17)

La opción decolonial feminista merece ser pensada, antes que nada como una interpelación a la dimensión constituyente de la modernidad colonial y el patriarcado heteronormativo. Se trata de una búsqueda por fuera de la casa del amo, una búsqueda de lo propio en cuyo camino se va desmantelando, saboteando, desmontando, dejando al desnudo los artilugios del poder. Entendiendo que es en las prácticas artísticas y culturales donde se encarnan los supuestos elementos de carácter macroestructural (como la matriz colonial de poder, el sistema-mundo, geopolítica, los diseños globales, patriarcado) con cuestiones singulares del arte, la cultura y las historias locales, que se corporizan mediante relaciones de Poder (co-política). Es clave leer este como un espacio donde se libran batallas ideológicas. Pensar las prácticas artísticas y culturales dentro de una batalla ideológica nos obliga a entender la dimensión epistémica, ética y política con las que ellas contribuyen al pensamiento decolonial feminista. Siempre desde un posicionamiento crítico a la historia y teoría crítica del arte, y hacia la construcción de subjetividades, colectividades y *aesthesis* no colonizadas que den cuenta y potencien esas formas otras de prácticas artístico culturales que cuestionan el poder hegemónico y se proponen como prácticas de re-existencia, de re-elaboración del estar-en-el-mundo, re-elaborando, re-existiendo saberes, sabores, colores, haceres y sentires que interpelan a la vez que abren nuevos caminos.

Del pensar-hacer-ver desde nosotras. Ejercicios: desprendimiento, desobediencia, deslizamiento

Aunque es difícil pensar una reflexión decolonial feminista en el espacio *atenazado del Arte*, el *desprendimiento* se nos presenta como un primer ejercicio. El *Desprendimiento* entendido como *un abandono activo de las formas de conocer, hacer y pensar que nos sujetan, que modelan nuestra subjetividad en las fantasías de las ficciones modernas* (Mignolo, 2009). La acción de desprenderse es también un acto de des-aprender lo aprendido, de los mandatos del mercado global, del heteropatriarcado, de la razón estética moderna, como un camino para dejar de ser lo que no somos, como una vía de rehacernos en la búsqueda del lenguaje que nos es propio, para dejar de adoptar imágenes y pensamientos que nos son extraños y que nos producen como extrañas. Otro segundo ejercicio podría ser la desobediencia (tener en cuenta que el orden de los ejercicios es una variable alterable). Es decir, si la modernidad se caracteriza por crear retóricas de las expectativas del *deber ser*, como parte de las ficciones que se naturalizan

para operar como matriz de la modernidad/colonialidad del ser, sentir y saber; entonces el desobedecer consistiría en no acatar conscientemente esas expectativas o hacer del acto hiperbólico de desobediencia un acto político, otra imagen, otra estética, otra forma de hacer-pensar ver.

En este recorrido, marcado por la búsqueda nacida de la necesidad de poder descubrirme/nos en el lenguaje del arte en el acontecer/ hacer artístico y en la necesidad de hacer/decir, me encontré con Las Hilando⁸.

Era la tarde del 9 de marzo de 2011. La plaza del fundador de la ciudad de Córdoba congregaba a la conmemoración del Día Internacional de la Mujer. Colectivos feministas, grupos de mujeres, ONGs, cooperativas de trabajo y partidos políticos representados por sus mujeres se reunían en el lugar acordado para reivindicar el 8 de marzo, día internacional de la mujer. A los pies del monumento de bronce de Don Jerónimo Luís de Cabrera fundador de Córdoba, quien se erige con su espada y brazo en alto, se colocaron nueve bloques de tierra arcillosa roja característica de la ciudad. Nueve mujeres y una niña, descalzas, vestidas de blanco se acercan, se paran en línea de espaldas a los bloques de arcilla y al Fundador. Por un rato intercambian entre ellas miradas y una sonrisa en silencio. Giran, se dirigen hacia donde está la arcilla y comienzan a modelar. Nueve mujeres y una niña, ante la mirada expectante de transeúntes y otras mujeres, se embarran las manos, amasan arcilla y modelan sobre el piso de una plaza pública.

Al cabo de unos minutos aparece una forma. Una forma que se hace letra, una letra que se hace palabra, una palabra que dice: femicidio. En palabras de las artistas “del pedazo de barro surgen la letras que serán conjuro” (Hilando las Sierras, 2011).

En una superficie de aproximadamente 6 x 1 metro, yace en arcilla la palabra Femicidio. De repente, una de las feministas carga en sus manos aserrín llevándolo hasta las letras, las otras repiten la acción. Una prende un fósforo, otra prende un fósforo... desde diferentes puntos se prenden las distintas letras. Humo negro y calor. Las letras se queman. Del barro surgen las letras, de las letras el fuego, el fuego escribe FEMICIDIO. Cae la Noche sobre la plaza del Fundador y sobre el monumento está escrito con fuego la palabra femicidio.

Dice el propio grupo Hilando Las Sierras sobre esta acción artística en un texto publicado en su página web:

⁸ Hilando las Sierras. Colectivo de artistas feministas de Córdoba.

“La performance propone interpelar al espectador sobre la problemática de la violencia sexista en Argentina como una cuestión política, social, cultural y de Derechos Humanos. Durante el año 2010 se han contabilizado 260 femicidios de Mujeres y Niñas, 17 de ellas incineradas, modalidad que cobró fuerza a partir de la muerte de Wanda Taddei, esposa del ex baterista del Grupo Callejeros... Esta performance tiene un compromiso político: convertir en cenizas las voluntades que permiten seguir matando mujeres... este tema nos involucra como mujeres... Nosotras queremos dar ese grito... grito de manos, arcilla y fuego...” (Hilando las Sierras 2011).

Cuentan Las Hilando que la intervención pública performática que lleva como título “Escrito con fuego: FEMICIDIO” nace luego de la reunión organizativa semanas antes del 8 de marzo. En esa reunión estaban presentes varios colectivos feministas, organizaciones de mujeres, ONGs y tenía como objetivo pensar una actividad conjunta en el marzo del 8 de marzo. En esa reunión se discutieron los temas que, como defensoras de los derechos humanos de las mujeres, nos preocupaban: la violencia, la discriminación laboral, el derecho al aborto, entre otros. Allí sale la gran preocupación por el caso reciente del asesinato de Wanda Taddei, quien fuera quemada viva por su esposo, un personaje público por ser baterista de una reconocida banda de rock argentino. A partir de ese asesinato, se produce una seguidilla de ataques y muertes de mujeres con el mismo procedimiento: arrojarles algún líquido inflamable e intentar prenderlas fuego. Por ese entonces recién empezaba a discutirse en Argentina el uso del término femicidio. Córdoba no era ajena al debate. Año y medio después, a través de las demandas del movimiento feminista y de mujeres se conseguiría una norma que agrava la pena del homicidio de una mujer o persona trans cuando esté motivado por su condición de género, y esta figura llevaría el nombre de femicidio. En ese marco, Hilando las Sierras grupo de mujeres ligadas al arte y la cultura, piensa y convoca dicha Intervención.

Las Intervenciones Públicas performáticas son algunas de las formas del arte actual (aunque no siempre considerado por el ámbito oficial), donde el arte potencia su carácter público. Es también uno de los posibles matices que puede adquirir el performance art, siempre y cuando, la irrupción en dicho espacio público implique la intromisión del cuerpo como protagonista. Pero aquí además, la performance en espacio público aparece fuertemente como una herramienta política, donde el cuerpo –en tanto relato en primera persona- se propone como elemento que reconfigura dicho espacio público.

En el arte de acción o performance art, el cuerpo del artista se conforma en el principal soporte de la obra de arte (Mayer, 2004:7). En este caso, el cuerpo de la artista, o más

aún, los cuerpos de las artistas en el espacio público, evocan la fuerza simbólica de un colectivo de mujeres. Varios cuerpos, cuerpos sexuados performativizados en femenino; cuerpos de las mujeres ocupando apropiando el espacio de lo público. Intensamente significativo en términos políticos, porque el cuerpo de las mujeres ha sido socialmente territorializado como el espacio privado, históricamente representado y significado a través de la mirada masculina, objetualizado y visualizado bajo el deseo masculino. Este punto ha implicado para las artistas mujeres uno de los principales escollos a (des)montar.

Somos conscientes de que la pregunta de Laura Cottingham ¿Cómo pueden las mujeres reivindicar la visibilidad de su cuerpo, o su sexo, cuando esa visualidad ha sido construida a la medida de la necesidad de los hombres? sigue vigente y evidencia la dificultad de disputar significados opresivos utilizando los mismos signos de la opresión.

Durante décadas, las artistas y teóricas feministas se han propuesto abordar la representación de las mujeres desde el lugar de productoras y no ya de objetos de representación, tema que aún deja mucho hilo por desovillar.

Pero el performance no pretende representar la realidad sino intervenirla a partir de acciones (Mayer 2004:6), y así lo entiende el Grupo Hilando las Sierras: en una cita de la consigna “lo personal es político” el grupo de artistas feministas recurre a formas poéticas hibridizadas para ocupar un espacio históricamente restringido para las mujeres: el espacio público. Así, en el espacio público, el cuerpo e imagen de las mujeres se transforma en herramienta política y reflejo de la construcción de sí mismas. El cuerpo situado, relatado en primera persona, construye un poder político que se instala en el espacio social y pone en jaque los discursos y significaciones del poder hegemónico. En este sentido, la intervención pública performática reconfigura prácticas políticas de apropiación y resignificación de espacios públicos, donde el cuerpo femenino colectivo -en la cita de un esencialismo estratégico- se devela como recurso estético y simbólico.

El número de mujeres que conforman el grupo Hilando las Sierras nunca no es fijo. En el momento de la performance, estaba compuesto por diez mujeres artistas o, como ellas se denominan, mujeres ligadas al arte y la cultura. Trabajar en grupo representa cuestionar conceptos como autoridad y autoría, tan preciados para el mundo del arte. Además, este auto-denominarse como mujeres ligadas al arte y la cultura implica una reflexión sobre sí mismas. Un cuestionamiento al sujeto moderno de la cultura, el artista genio creador, a su jerarquía del sujeto que reúne las condiciones que lo legitiman y

habilitan como el productor de arte y cultura. Esto sugiere un posicionamiento diferente, una forma diferente de establecer las relaciones y los vínculos entre sus pares, aquellas/os a las/os a quienes está dirigida o con quienes realizan su producción. Relaciones y vínculos que no están determinados por órdenes jerárquicos, una práctica teórica feminista (Menoyo, 2012: 9).

En la intervención pública performática a la que hacemos referencia, es importante destacar que varias de las mujeres que participaron de la intervención fueron convocadas por el colectivo, quien se propone como coordinador de la misma. Otro de los puntos fascinantes es saber que la mayor parte de las acciones que conforman la intervención, no estaban pautadas. Las performers solo sabían que a cada una le correspondía una letra de la palabra y que luego había que colocar el aserrín y prenderla. Incluso varias de ellas se conocieron instantes antes de realizar la acción. Esta dinámica, que caracteriza la forma de trabajo del grupo, nos despliega otro montón de líneas para analizar. Por lo pronto me interesa pensar en la experiencia que hace posible la conciencia de la otra, lo no dicho que se construye en la lectura del gesto corporal que se sincroniza en una acción colectiva, girar, avanzar, modelar letras de tamaños similares o tararear una canción. La conciencia de la experiencia compartida, de la presencia corporal de la otra, de la otra en tanto igual/idéntica. O, como expresan en su texto: “nueve alquimistas. Una al lado de la otra; tan cerca que sus dedos se tocan...” (Hilando las Sierras, 2011).

¿Qué implica que el grupo Hilando las Sierras se enuncia en términos de coordinadoras de la acción artística? No se presentan ni como organizadoras, ni realizadoras u otros cargos. Quizás han intentado poner de manifiesto que tanto el proceso de creación de la intervención así como su realización han sido construidos a partir de un trabajo colectivo y grupal. Reniegan de cualquier supuesto derecho de autoría despojándose de toda posible propiedad sobre la obra. Con lo cual no sólo vuelven a interpelar el concepto de artista, sino también el concepto de obra de arte y autoría.

Por otro lado, si hay un trabajo colectivo, hay otra forma de construcción diferente a la de los métodos colaborativos a los que refiere el arte activista. No hay colaboradoras o colaboradores, hay pares, iguales. Hay, como el mismo grupo define, aliadas y aliados. Hay un trabajo en red, donde cada sujeta/o constituye un nodo entre los que se traman vínculos, alianzas y con los cuales se articula, en busca de un objetivo determinado consensuado. Sujetos/os que participan activamente en el acto creativo, en el proceso de construcción y de ejecución de la práctica artístico cultural.

Así, en una hibridación de práctica feminista, arte activista y performance política las artistas interpelan y se interpelan. Desde una hacer reflexivo de sus propias prácticas, desde su relación con la teoría feminista y la teoría artística, desde su activismo como parte del movimiento de mujeres y feminista ellas redefinen sus producciones –en tanto hacer artístico- y construyen nuevos vínculos; en el devenir de apropiaciones sobre un hacer que construyen como propio.

Pienso este hacer como parte de una estética decolonial feminista. Como un “hacer estética decolonial feminista” que construye un saber-hacer desde nuestras territorialidades, desde nuestras necesidades de hacer-sentir-decir; de mirar/nos entender/nos, comprender/nos y en la urgente necesidad de construir esos nuevos modos de re-existir.



Registro en video de la intervención <https://www.youtube.com/watch?v=t0LSJCLMzIk>

Bibliografía

BARD WIGDOR, G. & ARTAZO, G. (2017). Pensamiento feminista Latinoamericano: reflexiones sobre la colonialidad del saber/ Poder y La sexualidad. *Cultura y Representaciones Sociales* año 11, núm. 22, marzo.

FELSHIN, N. (2001). *Pero esto es el arte? El espíritu del arte como activismo*. En BLANCO, P. & otros *Modos de hacer*. Salamanca. Unv. Salamanca.

GÓMEZ P.P. (2014) Trayectorias de la Opción estética decolonial. En Gómez P.P. (Comp.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial II*. Buenos Aires: Ediciones del signo/ Globalization and the humanities Duke University.

HILANDO LAS SIERRAS (visto en octubre de 2011). "*Escrito con Fuego*" *intervención pública*. Publicada en www.hilandolassierras.org

LAURENTIS de, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid. Horas y horas.

LONGONI A. (2010) Dilemas irresueltos. Preguntas ante la recuperación de los conceptualismos de los años sesenta. En *Plaquetas del Museo N° 11: Formas de lo político en el arte*. Museo Emilio Caraffa.

LÓPEZ I. (2009). Una genealogía Alternativa. Para pensar la expresión musical en A Latina. En Palermo, Z. (comp.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial I*. Buenos Aires: Ediciones del signo/ Globalization and the humanities Duke University.

MAYER, MONICA (2007). De la vida y el arte como feminista. En CORDERO, K. & SÁENZ, I. *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México. Universidad Iberoamericana.

MENOYO, S. (2012). Intervenciones públicas performáticas. *Aportes de la experiencia feminista al mundo del arte*. Revista TEMAS DE MUJERES, CEHIM. Año 8 – N° 8. Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, República Argentina. Disponible en <http://www.filo.unt.edu.ar/rev/temas/num8.htm>.

MIGNOLO W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (com.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* /. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MIGNOLO W. D. (2009). Prefacio. En Palermo, Z. (comp.) *Arte y estética en la encrucijada decolonial I*. Buenos Aires: Ediciones del signo/ Globalization and the humanities Duke University.

- MIGNOLO W. D. (2014). Aiesthesis decolonial. En Gómez P.P. (comp.) Arte y estética en la encrucijada decolonial II. Buenos Aires: Ediciones del signo/ Globalization and the humanities Duke University.
- NOCHLIN, LINDA (2007). ¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres? En CORDERO, K. & SÁENZ, I. Crítica feminista en la teoría e historia del arte. México. Universidad Iberoamericana.
- Palermo, Z. (2009) Arte y estética en la encrucijada decolonial I. Buenos Aires: Ediciones del signo/ Globalization and the humanities Duke University.
- POLLOCK, GRISELDA (2007). Visión, voz y poder: Historia Feminista del arte y el marxismo. En CORDERO, K. & SÁENZ, I. Crítica feminista en la teoría e historia del arte. México. Universidad Iberoamericana.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En Heraclio Bonilla (comp.). Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, pp. 53-76.
- ROSA, MARÍA LAURA (2009). La Cuestión del género. En Elena Oliveras (ed.). Cuestiones de arte contemporáneo. Hacia un nuevo espectador en el siglo XXI. Bs. As. Emecé arte.

Desovillar las tramas estéticas en clave decolonial y feminista: una práctica reflexiva, colaborativa y dialógica desde las fronteras de la experiencia

Dra. Loreta Magallanes

Sofía Gabriela Menoyo nos invita a pensar sobre los cruces entre estética decolonial y crítica de arte feminista, a partir de un texto ensayístico que parte de un ejercicio reflexivo sobre la propia incomodidad de su devenir como artista y activista argentina y latinoamericana. Es, quizás, esta marca personal la que nos abre al diálogo profundo que atraviesan las investigaciones, el diálogo propio que emerge de y con la experiencia, tanto de la propia, de la ajena, como de la colectiva. Es así que el arte convertido en acción y la acción convertida en activismo, a través de la intervención performativa pública sobre femicidios del grupo Hilando las Sierras, ocurrida en Córdoba en el 2011, cobran sentido en el entramado latinoamericano.

Nuestro aporte con este texto pretende ser un diálogo, un encuentro con las reflexiones de Menoyo, pero a la vez, un desovillar. Si nos remitimos a su etimología, observamos que 'textus' significa tejido, enlace. Para desentramar las configuraciones culturales que se visibilizan en estos debates, consideramos pertinente recuperar el hilo con el que se trenzan estas reflexiones.

En línea con su propia experiencia personal y profesional, es el arte el eje de los debates de Menoyo. A través de un recorrido genealógico, la autora propone comprender las formas en las que se tramó el arte latinoamericano con la implantación de una matriz de dominación cultural durante la conquista y la colonización. El establecimiento de un canon, proveniente desde el romanticismo e instaurado localmente mediante diferentes formas de violencia, moldea las prácticas de producción artística pero también las de circulación y recepción, y será puesto en juego en todo momento durante sus reflexiones. Así, Menoyo denuncia que la función de este canon es la universalización de las prácticas y valores del hacer cultural artístico así como también es el conjunto de criterios para valorar y validar las producciones, tales como originalidad, individualismo o autonomía.

Es esta concepción de estética la que Menoyo caracteriza como moderna-colonial-occidental. Para ello, se vale de dos recursos: los debates decoloniales y las denuncias feministas. Sin embargo, la autora asumirá las dificultades de realizar una reflexión decolonial feminista y propondrá ejercicios para pensar-hacer-ver: el desprendimiento, en línea con Mignolo (2009), y la desobediencia. Es decir, por un lado, el abandono activo de

las formas de conocer que nos sujetan y, por el otro, el ejercicio político consciente de no acatar conscientemente esas expectativas. Por nuestra parte, asumimos un tercer elemento que Menoyo delinea pero no profundiza: el deslizamiento, pues consideramos que nos permite complejizar algunos de sus postulados.

Un primer deslizamiento que proponemos proviene del ámbito filosófico: antes de preguntarnos qué es el arte, y cómo se ha instaurado en la región, sería interesante preguntarnos cuándo hay arte. Inspirados en Goodman, este desplazamiento es necesario para pasar del establecimiento de la denuncia de un canon que lo y nos define, al cuándo hay arte, que lo y nos traslada al ámbito de lo simbólico. “Quienquiera que busque un arte sin símbolos no lo hallará, si es que han de tomarse en consideración todas las formas posibles en las que una obra simboliza. ¿Arte sin representación, sin expresión o sin ejemplificación? Sí. ¿Arte sin ninguna de estas tres cosas? No” (1990 [1978], p. 97).

Este es el campo de los estudios en comunicación, donde prácticas y discursos ingresan en un universo de sentido, la/s cultura/s. No es este desplazamiento otra cosa que un boceto de mi propio recorrido, pues comencé mis primeros estudios como dibujante, donde adquirí herramientas canónicas del arte, y fui progresivamente migrando hacia el ámbito de la comunicación y la cultura. Al interior del grupo de “Las Tramas Sociales de la Cultura: producción, circulación y recepción”⁹, emergieron las preguntas y estudios sobre el entramado local y cómo las producciones artísticas llegan a introducirse en la cultura pública. Eso me permitió reconocer, desde enfoques relacionales y dinámicos, que la complejidad de la cultura ha sido abordada desde múltiples miradas y reivindicada en diversos campos de estudio.

Ya sea que se plantee en términos articulaciones (Hall, 1980), rizomas (Deleuze y Guattari, 1977); tramas (Zires, 2005; Papalini, 2012), mallas (Ingolig, 2008), entramados (Pinch y Bijker, 1984), ensamblajes o redes (Latour, 2008), desde diferentes disciplinas y perspectivas de abordajes se ha buscado contemplar el carácter plural y de constante transformación que caracteriza el devenir de las tramas culturales. Generalmente, estos estudios abordan prácticas y discursos locales cuya comprensión de sentidos remiten a acotados contextos situados. Sin embargo, lo que Menoyo pone en juego es la comprensión del tejido de la cultura artística en Latinoamérica. Para ello, recupera las

⁹ Las Tramas Sociales de la Cultura: Producción, circulación y Recepción (I y II) es un proyecto de investigación colectivo que dirige la Dra. Vanina Papalini y que cuenta con financiamiento Secyt (UNC). (2014-2015/2016-2017).

reflexiones feministas y decoloniales que le ayudan a visibilizar las denuncias de la matriz eurocéntrica dominante que se enhebra en el hilo de las prácticas locales tramando el tejido de la cultura artística a niveles macroestructurales, tales como el patriarcado y la matriz colonial del poder.

Menoyo analiza tanto la temprana instauración de la diferencia entre arte y artesanía como el sistema capitalista en el que se ha insertado la producción artística local por siglos. En este sentido, la clave decolonial contribuye a comprender, por un lado, que la cultura artística latinoamericana no solo estuvo atravesada por el sincretismo cultural desde el comienzo sino también por la violencia racial, clasista y de género. Esta violencia, sostenida en las diferencias y en la lejanía (Palermo, 2009), terminó instaurando criterios estéticos que aún rigen en las prácticas artísticas contemporáneas. Por el otro, contribuye a visibilizar el carácter capitalista de esta matriz, donde obras y artistas vinculados a esta experiencia estética son considerados potenciales mercancías para los mercados.

Un segundo deslizamiento se hace necesario, coincidente con los planteos de Menoyo: de la universalidad de la estética a la pluriversalidad. Esto implica el reconocimiento de estéticas, en plural, pero en el sentido que permiten establecer diálogos (Gómez 2014, p. 15). Para dialogar, hay que tener qué decir, y aquí es donde el feminismo y el activismo emergen en este entramado, marcando momentos de lucha y rebeldía colectiva, el momento de la transformación. Este es otro elemento que entabla vínculos con mis trabajos, en este caso sobre comunidades virtuales: la idea de virtualidad en tanto potencia, la posibilidad de reconfiguración de ese mismo entramado. Una transformación que es, antes que nada, colectiva y comunitaria. Si algo han comprendido y visibilizado las feministas en su devenir es que el arte es un aliado de las luchas. Como plantea Menoyo, liberar la 'aesthesis' de su colonialidad implicaría un campo de acción tanto fuera como dentro del mundo del arte. El arte tiene no sólo la capacidad performativa y política sino también virtual, de potencialidad transformadora. Más que un sentido utópico es un camino con múltiples bifurcaciones virtuales, un camino con las potencialidades que emergen de de los desprendimientos, las desobediencias y los deslizamientos. Una nueva realidad es posible. Para ello, debemos habitar la exterioridad y, desde ahí, configurar y reconfigurar las tramas culturales que sostienen las prácticas actuales. Coincidimos con Menoyo que debemos reconocer previamente las fronteras, aquellos lugares "en el que el centro desgarró el mundo para producir la exterioridad" (Gómez, 2014, p.17).

Sin embargo, antes que una actitud crítica en sí misma, consideramos importante una observación atenta y aguda en que las prácticas mismas se vuelven críticas, las experiencias colaborativas de resistencia que interpelan las matrices culturales. Es lo que Menoyo visibiliza con las prácticas de intervención performativa de Las Hilando.

En este sentido, coincidimos con Boaventura de Sousa Santos que Latinoamérica es una región rica de estas experiencias y que es necesario una actitud atenta desde la retaguardia. Como nos decía en una entrevista: “Hay que ir por la retaguardia, porque adelante se ven las experiencias de los otros” (Perren et al, 2014, p. 96). Esto implica no solo reivindicar las experiencias públicas sino también las privadas, las micro y macro acciones que cada colectivo y cada persona realizan de manera diaria buscando transformar el entramado. Pero también, es explorar las formas en las que los objetos tienen su propia agencia en la reproducción de estas matrices y en sus transformaciones. Desde hace un tiempo, exploro otro tipo de deslizamiento que invito a explorar: de lo social a lo socio-técnico. Este es otro cambio importante que se centra en la concepción de la categoría de agencia. Implica considerar que no sólo los artistas tienen la posibilidad de ser agentes y transformadores socio-políticos, sino que las propias obras, los materiales, las técnicas, y demás elementos, en tanto objetos, tienen capacidad para “hacer hacer” cosas, y actuar sobre esa misma realidad.

Estas prácticas reivindicativas, que involucran a objetos y colectivos sociales, se articulan con las prácticas académicas de retaguardia. No son una transformación sino un transformando; una dirección para un nuevo devenir. No es sólo dejar que las cosas sucedan sino un hacer que las cosas sucedan. Es una propuesta política regional de lucha colectiva en post de un reposicionamiento epistémico de saberes y prácticas regionales. Una práctica que es reflexiva, como la propuesta ensayística de Menoyo; colaborativa, como las performance de las Hilando; y dialógica, como este libro.

EPISTEMOLOGÍAS VIVAS

Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal

María Laura Sarmiento¹⁰

Gestación: epistemologías vivas

La necesaria reconstrucción del proceso histórico de ejercer la profesión desde una ***perspectiva cognitiva-subjetiva no mercado-dependiente-herteronormada***, desde nuestros propios contextos y conflictos, puede transformar la ciudad en un campo sensible y lúcido a la hora de enfrentarnos a los problemas que afectan nuestro tiempo.

Cada persona se completa en sus saberes teórico-prácticos con sus trayectorias singulares que no sólo son colectivas, es decir, comienzan a partir de dialogar con otras y otros, sino que tienen que ver con el vínculo con las distintas gentes de diversos lugares.

Para el caso del*s investigador*s, podemos bien producir teoría y prácticas que tengan incidencia en la ciudad y la gente, o bien permanecer en un estado anestesiado, sin apertura a sentir y ni a ser interpelad*s, ejerciendo nuestra profesión para el capital y el mandato del patriarcado. O puede que tras un comienzo, exista una experiencia que nos toca en hondo, que nos conmueve y nos transforma, lanzándonos a la acción.

Se trata de experiencias de vida que luego de la conmoción, hacen que tomemos partido y ya nada vuelva a ser igual. Nos interpelan: “¿De qué lado de la brecha te encontrás?”

De este modo, las trayectorias históricas personales nos sitúan y sensibilizan frente a los contextos, al tiempo que nos enseñan a comprender mejor, desde otras intensidades. Cuando el horizonte que nos tracciona es la defensa por la vida, éste implica una episteme acorde a una forma de conocer, que en su *modus operandi* defienda la vida.

Por eso, cuando el hilo investigativo es movilizado desde los conflictos o las cuestiones prácticas socio-territoriales se va creando un ensamblado de conocimientos orientados a solucionar los problemas de la vida, que alumbran y son en sí mismos un bastón para apoyarse, haciendo que la vida en proceso, hable. Son epistemologías vivas que no cierran cuestiones, sino que respetan el carácter provisorio de todos los aspectos de la vida, así como lo es también el conocimiento.

¹⁰ Dra. En Arquitectura. Línea de investigación en Bioética Urbana, conflictos territoriales y género. lauruch@hotmail.com CIECS-UNC-CONICET

El conocimiento se crea con la vida y no sobre la vida. Vamos naciendo en una actitud militante que es parida en la práctica de “poner el cuerpo” en los distintos contextos y situaciones, entregándonos a un proceso infinito de aprender y seguir aprendiendo. Este proceso abierto, implica tener conciencia, porque partimos de la base de saber que nunca se sabe todo, que siempre se es incompleto y que los territorios y los conflictos son potentes educadores.

El situar el cuerpo en la realidad cotidiana de los territorios y la ciudad, nos permite una vitalidad estética: estar abiertos/as a sentir y percibir desde el propio cuerpo. Las reflexiones emergen desde las experiencias, son parte de estas junto a los sentires y avatares, produciendo una actualización al ritmo de lo que está latiendo en ese “trabajo de campo” que tiene vida propia.

Acerca del conocer: ¿Para qué? ¿Para quién? ¿Con cuáles cuidados?

Nuestras luchas cotidianas, cuando están insertas en contextos territoriales y entre las gentes, nos rodean preguntas que nos ayudan a construir nuestro andar y nuestra manera de conocer. En definitiva, nuestro devenir investigador*s va acompañado de nuestro devenires éticos-estéticos que comprenden el modo en que hacemos lo que hacemos.

Las preguntas que nos hacemos desde la experiencia, son las que orientan nuestras reflexiones y nuestras próximas acciones. Nos lanzan al aprendizaje necesario, ajustado a los contextos que habitamos y no obedeciendo “la norma”. Es así que nos abrimos a un aprendizaje de la diversidad. Cuando un* se reconoce en su *propio* lugar, es decir, un lugar donde los vínculos cercanos le dan forma a la cotidianidad, todo es materia fecunda para construir y actualizar nuestra sabiduría para la vida.

Las primeras aproximaciones a la realidad que nos toca vivir/intervenir, exigen de nosotr*s un estar abiert*s, sensibles a lo que pasa alrededor. Lo cual no se logra *naturalmente*, sino que es un ejercicio que nos lleva varios intentos, hasta que comprendemos la exigencia y el compromiso de la cercanía. El *estarse-ahí* es una manera particular de conocer desde cerca, disponerse a ser parte, ser próxim*. Es todo lo contrario a ser objetiv*s y binari*s -dictadura del mandato heteropatriarcal- supone mezclarse y hacer crecer el propio horizonte, comprendiendo y reconociendo al otr* como próxim* y amig*, así como identificar al adversari* para poder luchar mejor. En este sabernos y reconocernos junto a otr*s podemos construir caminos de prácticas inclusivas por ser diversas y mutantes que en su propia manera de ser neutralizan y dejan por fuera las intenciones del poder dominante del “macho”. Por ejemplo, una manera posible es

estarnos abiert*s a una construcción imperfecta y mezclada. Cuando habitamos los distintos espacios, territorios, comunidades, cuando nuestras ansiedades nos dictan prácticas totalitarias, hacer el intento de lo incompleto, llevar actividades a medias, ideas deshilachadas, para compartir con otr*s y construir con es*s mism*s otr*s.

“La vida la vivimos todos acá” -decía una compañera- razón fundamental por la que el aprendizaje no sólo es individual, sino que se construye en el encuentro y reconocimientos de los otr*s que tengo cerca y que viven una cotidianidad similar a la mía. La proximidad crea el encuentro, y en ese encuentro co-creamos las respuestas orientadas a un *para qué* hacemos lo que hacemos. Conversamos y nos reconocemos, y con la libertad que nos regala la experiencia vamos probando maneras posibles para nuestra cotidianidad a través de un vínculo que nos arraiga y nos iguala.

La realidad compartida nos provoca las preguntas necesarias que nos orientan a una práctica en consonancia a los territorios y sus gentes.

Descolonizar la sensibilidad

La relación entre sensibilidad-acción-transformación de la realidad es la base de todo movimiento liberador. Cuando las prácticas éticas están bien cercanas a los acontecimientos de la realidad pueden modificarse a sí mismas en pos de una mejor condición de vida para tod*s, si así lo quisieran. La cuestión radica en que cuando la sensibilidad está abierta y somos empátic*s a lo que acontece en los territorios, podemos intuir si lo que hacemos aporta algo, o, todo lo contrario, reproduce esa realidad. De esta manera, nuestra estética siendo libre para sentir, nos hace sujet*s étic*s, y esa ética estética nos mueve a transformar esas realidades en las que participamos.

La mayoría de las personas tienen **colonizada su sensibilidad** (Sarmiento, 2017: 109) -siguiendo la consigna del mandato heteropatriarcal- a tal punto que ni siquiera la cuestionan. Éste mandato provoca el divorcio entre las prácticas y los discursos, de modo que la distancia entre ellos es naturalizada, no existe la conciencia histórica entre ellos. Así pues, ¿qué hacer con esta realidad colonizada que habita en muchas de las personas con las que convivimos? ¿Cómo llamarle a la empatía que permite la conciencia necesaria para elegir desde nuestros sí mism*s, nuestro propio devenir histórico? Conquistada la sensibilidad de nuestros cuerpos, el robo del futuro es manifiesto.

Al contrario, cuando nuestra sensibilidad es libre de poder sentir, ser, con la sensibilidad descolonizada, nos permite inteligir, intuir, percibir y traducir acorde a las realidades y sus gentes, lo que está gritando cada situación y darle un **rumbo ético** concreto a por qué

sabemos lo que sabemos, y no sólo seguir “una racionalidad cruel y despojada” de la vitalidad corporal que descuida y hiere nuestra integridad.

El estar integrad*s a esa nuestra-sensibilidad nos da la pertinencia, primero estética y luego ética, para interpretar desde nuestra propia racionalidad afectiva lo que la realidad nos está pidiendo.

Abriendo los sentidos y dejarnos afectar por nuestra realidad es bastante difícil hacer oídos sordos y quedarnos inmóviles, porque es esa misma realidad la que nos demanda y grita todos los días llamándonos a una respuesta. Esa misma realidad nos convierte en *cuerpos-operativos*, conecta nuestra subjetividad con la dignidad de nuestros territorios y hace de ese ligue una nueva subjetividad encarnada, un ***cuerpo vital*** que nos compromete y sitúa, desde otro lugar: un locus concreto y material que nos es propio.

El motor de nuestra energía transformadora se hace de cuerpos con una subjetividad enraizada y vital, que actúan en la búsqueda cotidiana de hacer algo por/con la realidad que nos ha tocado en suerte, y que nos acompaña a desarrollar no sólo nuestras potencias sino de la de todas las personas que tenemos cerca. La sensibilidad desplegada en la acción, desde los territorios y sus gentes, es la interpelación más radical que puede haber.

Pedagogía del sentir: el vínculo estético

¿Cómo es que se construye nuestro sentir del mundo que condiciona el entendimiento y nuestra manera de relacionarnos con la realidad? Pareciera que el conocimiento no es algo que se transfiera, sino que se crea a partir de la acción sobre la realidad misma. Si esto fuera así, cómo podríamos diseñar una práctica pedagógica para contagiar ese ligue sensible con las distintas realidades, un vínculo estético abierto al mundo. Ir armando caminos y aproximaciones que tracen las búsquedas en que nos empeñamos la vida. Pues éste armar y sentir, es fundamentalmente proceso. Es un estar siendo no acabado, que se arma junto a otr*s, y hace raíz en tramas compartidas de múltiples filamentos y como tales, constituyen un tejido infinito.

Las reflexiones sobre las luces y sombras de las trayectorias personales de cada quien, arrojan alternativas posibles acerca de los futuros *cómo*. Dan lugar a un aprendizaje vital y a la posibilidad de hacer de este conocimiento guías para la acción, para que otr*s caminen y se animen a recorrer sus propios senderos.

Aparece aquí la importancia de los cuidados. Éstos son esenciales en lo político, y, si estamos pensando en algún tipo de pedagogía del sentir, será necesariamente política, ya

que estará directamente orientada a transformar nuestras realidades. Ahora bien, no podemos ser cuidados*s sin sumergirnos en las emociones y su vínculo con lo político.

La complejidad de la realidad la podemos reconocer a partir de los cuerpos y su sensibilidad política. De esta manera, construimos el ethos necesario para una pedagogía del sentir que desde la acción personal, cargada de herramientas situadas en la experiencia e intuiciones de los/as que caminan cerca, ya que en esta cercanía nos convidan su manera de sentir el mundo y su propios intentos de transformarlo.

Aprender a sentir

Un acontecimiento, un hecho, un acto, un gesto de rabia o de amor, una casa, una instalación en la ciudad, un conflicto, una fiesta, nunca tienen detrás una sola razón. Son el resultado de un fondo de múltiples tramas que no se crean en un instante, sino que son nacidas de procesos. A su vez, en estos procesos operan cuestiones materiales, pero fundamentalmente amores y rabias con una energía que motoriza la producción material de los acontecimientos, los actos, los gestos, las casas, las instalaciones, las fiestas y todo lo que acontece en la historia.

El presente es sostenido por las historias de vida en su integridad compleja, desde allí nos es permitido comprender cómo es que estamos donde estamos, y a partir de esta comprensión/reconstrucción nos habilita la posibilidad de transformar nuestra propia historia -colectiva- y transformarnos a nosotr*s mism*s -en nuestra opción personal-.

Aprender a vivenciar los procesos, nos abre la posibilidad de reconocer las tramas históricas de las que somos parte y que nos constituyen en quien somos hoy; de manera que resulta ser una urgencia necesaria despojarnos de prejuicios y entregarnos a vivenciar las situaciones, estarnos ahí, sentir, ser parte de los procesos y aprenderlos. Darle valor a la historia de los acontecimientos, todos, porque nada es por acaso, y somos en gran medida interdependientes de ellos, ya que nuestra estética se crea en esas historias y gracias a ellas.

Trasmutar broncas y desarmar la comodidad

La inclusión, la convivencia, es una virtud revolucionaria, consiste en aceptar a quienes son diferentes para poder luchar con quienes son antagónicos (Freire; 1992: 57). Encaminar las broncas hacia algo creativo para una nueva batalla, nos hace lúcid*s a la hora de aprender a usar nuestras herramientas en algo transformador. Es simple estrategia, pero sirve a un fin colectivo y puede ser hasta liberador.

Cuando nuestra sensibilidad está abierta, también queda expuesta a que nos arrincone en lo más profundo de nuestros egos, la digna rabia, como dicen l*s zapatistas. El desafío pedagógico es aprender, y aprender junto a otr*s a transformar esas rabias en otra cosa diferente. Una rabia que sirva para un nacimiento político, es decir, hacer nacer una **acción política creativa**.

De la bronca sale la fuerza, a veces, para re-cargar y luchar contra los órdenes estructurales que no están bien, en el sentido que asfixian y oprimen la libertad y la dignidad de las vidas. Pero para esta lucha es también muy necesaria ciertas actitudes como la paciencia, la tolerancia y sobre todas las cosas, no claudicar.

El ligue con la vitalidad y ese vibrar con los territorios y sus gentes, nos da la posibilidad de *saber esperar* porque la vida está hecha de tramas históricas y son necesarios los procesos que acontecen en el tiempo y con tiempo. Un amigo solía decirme: “no creo en las revoluciones aisladas más creo en los procesos revolucionarios”, pues bien, éstos son los que cambian al mundo todos los días un poquito.

Así, el vínculo con sentir las distintas realidades también lleva en sí mismo el movilizador espíritu crítico. La sensibilidad y apertura a la realidad nos vuelve autocrític*s y quizás hasta un poco exigentes. De modo que siempre hay una tracción hacia el movimiento, crecer o actualizarnos quizás. La vivencia del cuerpo en los distintos territorios hace que actuemos en coherencia a eso que sentimos. La dupla sentir-actuar es un vínculo muy potente que transforma aquello que habitamos.

Por el contrario, la comodidad, es el orden establecido que encubre algún orden injusto impuesto por el poder, o la misma comodidad que anida en las mediocridades compartidas. Ese vínculo estético -ética con una sensibilidad descolonizada- actúa poniendo en crisis esa quietud arraigada porque actualiza la acción con las nuevas necesidades y deseos leídos desde la realidad, inquietando esa comodidad enquistada.

El desarme de la comodidad es justamente responsabilidad de la interpelación a la propia sensibilidad, que nos hace la realidad cotidiana mientras la habitamos.

Sostengo que comodidad es sinónimo de no-acción, de modo que la comodidad desarmada, supone esa actitud de búsqueda constante y de estar alertas, a esa sensibilidad que nos mueve a infinitos intentos para ajustar nuestras vidas a nuestros tiempos, territorios e historia que habitamos.

Esta sensibilidad situada en la realidad cotidiana, busca conducirnos a la construcción de puentes coherentes entre nosotr*s mism*s y nuestra propia realidad. Al mismo tiempo, la interpelación se convierte en una búsqueda constante que, en cada acción, va

construyendo “mapas” o “guías” útiles para que otros/as también puedan hacer camino. Nuestros propios trayectos son las herramientas fundantes para una pedagogía del sentir.

La vivencia: aprendizaje afectado

Las ideas necesitan echar raíces en las condiciones materiales de posibilidad. Eso se logra poniendo el cuerpo entero como un órgano vivo y sensible para conocer. A su vez, necesitamos mantener también viva la memoria de por qué hacemos lo que hacemos, para no claudicar. Esa memoria es una memoria cargada de afectos y sensaciones, cargada de historias de gentes, de vivencias que afectan al cuerpo de conocimientos y saberes integrales, no son sólo datos racionales objetivos, sino que cargan el cuerpo de intuiciones, impresiones y emociones que tienen que ver con la realidad más material, por un lado, y constituyen un conocimiento situado y relacional a los territorios y sus gentes, por otro. Es un aprendizaje que se inserta en la historia armando tramas nuevas, coherentes y sensibles a esos procesos particulares, al tiempo que nace como un aprendizaje experiencial para la vida.

Nuestras vivencias cargan de información nuestros aprendizajes. Los conocimientos y sabidurías que construimos a lo largo de nuestras vidas están afectados por estas vivencias que agregan un valor al aprendizaje. Este valor es la experiencia que enseña y es la principal protagonista de nuestras decisiones a futuro. Este aprendizaje afectado es un saber práctico para la vida, que no sólo es estratégico, sino que también a veces nos salva de las violencias y del fatalismo de la desesperanza. Comenzamos a crear lazos, a innovar con recursos que nos animan a seguir andando, a ser creativ*s para no claudicar y sobre todo nos mueve a hacer de la realidad, nuestra realidad. Todo esto no es más ni menos que acción política transformadora.

Así, todo conocimiento afectado será fundante del inicio de una transformación política: sensibilidad movilizadora que nos liga constantemente a las vivencias personales y a los territorios con sus gentes, al tiempo que nos vincula también a nuestros sentimientos más hondos que hacen a nuestra historia personal. Vamos construyendo nuestra subjetividad, haciéndonos partícipes de una realidad histórica compartida. Aquel sentir que se guardó como un nuevo aprendizaje afectado, vuelve a generar en nosotros/as un nuevo sentir particular del mundo ahora actualizado, pero relativo a ese sentir histórico y vivencial.

Este vínculo re-cordado -vuelto a pasar por el corazón, diría su etimología- será condicionante y determinante de nuestras acciones en el presente, ya que tendrá una potencia aprendida o bien, para conducirnos a un vivir anestesiados y ser perros

guardianes de un sistema opresor patriarcal. O bien, para ser amplificadores/as de la libertad a través de una vitalidad estética aprendida, que, al estar en permanente sintonía a los latidos de la vida, sabe perfectamente qué procesos revolucionarios tenemos que iniciar. Nuestra dignidad ya sabe que sí se puede, y lo sabe porque lo sintió. Como diría Silvia Rivera Cusicanqui: “el gesto de libertad ya está instalado” (Rivera Cusicanqui; 2014).

Horizonte ético-político: la propia vida como proyecto colectivo

Me pregunto, ¿Quiénes somos?; ¿Desde dónde venimos?; ¿A dónde vamos?; ¿Qué esperamos?; ¿Qué nos espera?... Estas preguntas constituyen nuestro devenir a lo largo del proceso histórico. Los trayectos que caminamos están traccionados por una esperanza, que, siendo personal, es parte de un todo colectivo y común. Esta esperanza hace amplia la humanidad. Es un afecto que nos exige entregarnos activamente al proceso de devenir al que pertenecemos. Es la misma que no nos permite la renuncia, al tiempo que nos clarifica la mirada con la que reflexionamos y participamos poniendo el cuerpo en la construcción de un proyecto colectivo.

En la valoración de la situación del mundo, junto con nuestras realidades territoriales, el panorama quizás se presente un poquito pesimista. Sin embargo, existen estas esperanzas que enraizadas a nuestras convicciones más profundas, nos sostienen en nuestras prácticas cotidianas a lo largo y ancho del tiempo.

En cada uno/a de nosotros habita un horizonte utópico-político que nos moviliza y nos inserta en el proceso histórico colectivo de transformación. No estamos solos/as, las vidas de nuestros/as vecinos/as en este mundo compartido que habitamos, son ellas mismas una provocación que nos convida, nos contagia, nos anima y nos desafía a ponernos en movimiento.

De esta manera, el horizonte utópico-político es un todo, una realidad completa donde anidan nuestros deseos y nuestras convicciones más profundas. Éste nos sostiene, por un lado, en los baches de la realidad, y por otro, nutre y anima nuestro andar cotidiano. El ligue con este horizonte hace a la intensidad de la vida, su vitalidad, y a la potencia política transformadora que nace a partir de las experiencias mismas que nos movilizan visceralmente.

Las experiencias nos marcan, cada vivencia nos imprime sus huellas. Cuando algo nos conmueve se produce un cambio cuántico. Así, transitamos nuestros caminos siendo coleccionistas receptor*s de pequeñas historias vivas. Estas historias ahora conocidas -

por lo tanto, cercanas- hacen nido en nosotros/as produciendo un cambio que nos acompañará para toda la historia.

Cada vida “con-vidada” nos abre una ventana a la realidad que nos cuenta, haciéndonos conocedor*s de esa realidad. Ese conocimiento es otro ligue, un otro vínculo afectivo que nos compromete en el sentido principesco: *eres responsable de aquello que has domesticado*. Justamente, en ese sentido, *domesticar* significa crear lazos, pero no cualquier lazo, sino un lazo desde el buen amor: un amor que crea, que anima, que contiene y da vida. A través de este lazo con esa realidad conocida, se crea un compromiso afectivo que sella un pacto: una conversación infinita y un reconocimiento que será, en todos los casos, determinante de todas las acciones a futuro tanto positivas como en el sentido inverso.

En cada lugar, en cada realidad con sus gentes, en cada territorio, habitan los propios sabios/as que le comprenden y le conocen en lo más profundo de su existir, sus maneras de vivir. Así es que las humanidades quedan empobrecidas cuando se arrancan y se cortan estas relaciones de saber recíprocas: los territorios son a sus gentes como sus gentes son a sus territorios.

En esta co-existencia recíproca, se va construyendo de la misma manera el horizonte utópico político del que hablábamos antes, y así la humanidad crea sus dignidades a partir del vínculo afectivo con esos existires recíprocos que habitamos y donde nuestros sueños y deseos, también afectados, echan raíces.

Nuevamente hablamos aquí de co-existencias recíprocas y una vez más, hacemos notar que no estamos sol*s. Sin embargo, esto que parece evidente, no lo es tal. Existen demasiadas asimetrías en nuestras historias cotidianas que son co-autoras de las injusticias que nos afectan. Así volvemos a la cuestión de la dignidad como una interpelación urgente y necesaria, que abre el grito a otra urgencia: el reconocimiento.

El vínculo entre nuestra dignidad y el reconocimiento de la dignidad de los otr*s que tenemos cerca, se preserva la co-existencia que activa un cuidado interdependiente tanto colectivo como personal, y viceversa.

Reconocimiento: trascendencia del “yo” al “nosotr*s”

Como sujet*s sociales que somos, necesitamos la mirada del otr* para sabernos. Nos reconocemos en el/la otr* porque somos diferentes, al tiempo que somos con es* otr*. El reconocimiento es la base para la dignidad, no existe dignidad sin reconocimiento. Para

poder respetar quienes somos o quienes son l*s otr*s, necesitamos poder reconocer a es*s otr*s.

Las diferencias y el aprendizaje de convivir con y entre diferentes, nos hace crecer en nuestra dignidad. Siendo dign*s podemos ser más nosotr*s mism*s, expandiendo nuestras capacidades de transformación de la realidad que habitamos, y viceversa. Es decir, en la expansión de nuestra dignidad, aprendemos a ser nosotr*s mism*s junto a otr*s, nos animamos a compartir nuestra subjetividad, aprendiendo a su vez a respetar nuestras diferencias con otr*s y a reconocernos como compañer*s de un mismo horizonte ético-político común. Acontece el devenir del yo al nosotr*s.

La dignidad construye su morada junto a la mirada del otr*, esa mirada es el reconocimiento. Advertir que existe un otr* que es similar o distinto a mí, pero que es parte de esta comunidad, ciudad y mundo que habitamos junt*s. La dignidad tiene existencia, habita los cuerpos y las subjetividades -individual y colectiva- e incita al respeto y al valor.

De manera que la dignidad es relacional y viene de la mano del reconocimiento. Soy, en tanto soy para alguien. Ese alguien necesita ser un otr*, distinto a un*, que nos sitúe desde la realidad co-habitada. Nos hacemos quien somos en un devenir desde yo al nosotr*s, ida y vuelta, operando a través de un ligue de reciprocidad estética y existencial.

Coherencia: “lo personal es político”

“La libertad es la coherencia en las decisiones”, decía un grafiti en San Salvador de Bahía. Si analizamos cómo se sostienen nuestras decisiones, pues, sólo se sostienen aquellas que pueden sostenerse. Es decir, cuando existen las condiciones de posibilidad para que dichas decisiones permanezcan vivas a lo largo del tiempo. Por lo tanto, tiene que haber coherencia entre nuestra historia personal y esas condiciones de posibilidad que sostienen nuestras opciones y decisiones, tantas íntimas como colectivas.

Nuestras historias de vida podrían mirarse desde dos perspectivas, una íntima-personal y otra colectiva-política. Con esto quiero decir, que la coherencia que tengamos en nuestras decisiones tiene que ver con esa historia tanto personal como política. Pues, cuando reflexionamos en relación a nuestro trayecto-proyecto de vida, volvemos a mirar nuestras condiciones materiales para que esa vida tenga lugar, la manera en que elegimos vivirla y lo que pensamos y sentimos. Todo lo que comprende nuestro proceso histórico explica o es causal de nuestros actos, de nuestras acciones, éstas acontecen en las distintas realidades territoriales que habitamos junto a otr*s.

Esos actos y acciones acontecen en un espacio-tiempo determinado: el territorio de las transformaciones. Este territorio ocupa un espacio-tiempo que habita la realidad y ésta como tal, no puede ser sino colectiva. Por lo tanto, las acciones transformadoras son acciones políticas. Crean una realidad colectiva que co-crea nuestras realidades íntimas personales. Así nuestro proyecto de vida íntimo-personal es colectivo-político y viceversa.

De la misma manera, la dignidad también es relativa a la intimidad de cómo se vive la propia vida en relación a la integración de nuestras existencias. La conciliación de las mismas -en tanto cuerpos y subjetividades- nos integra en una coherencia que hace posible el reconocimiento de ser quien se es, tanto de un* mism* como de l*s otr*s que tenemos cerca.

Integración: afuera/adentro/prueba/error/aprendizaje. La coherencia de ser un* mism* radica en poder transitar el proceso de hacerse y ser un* en todos los casos. Cambiando, sí claro, pero en un proceso de permanente integración a nuestro pasado, presente y futuro, y de todos nuestros presentes, pasados y futuros entre sí, y a una misma subjetividad ética y estética.

Tenemos un hilo conductor que habita en lo más profundo de nuestras subjetividades y que va cosiendo nuestras acciones y decisiones. Antes, hablábamos de las tramas y los procesos, pues bien, la coherencia late cuando está integrada a dichas tramas y procesos constitutivos de las subjetividades -individuales y colectivas-. Ésta va desde lo más íntimo a lo más público, co-creando nuestro ser político integrador.

Este hilo conductor que habita nuestras profundidades subjetivas es responsable de nuestras opciones de vida, tanto de las más personales, como las más políticas y colectivas. Ocurriendo una costura subjetiva, es decir, la integración de nuestras vivencias a una trayectoria que nos identifica -que la reconocemos como propia y que en ella nos reconocemos como nosotr*s mism*s- y que será testimonio de nuestra subjetividad encarnada en la realidad que habitamos.

La costura subjetiva es personal y procesal, necesariamente implica que reflexionemos y repensemos lo vivido a la luz de nuestras subjetividades -individuales y colectivas-, y que construyamos una coherencia política relativa a las tramas que hacen a nuestro devenir histórico en el mundo que co-habitamos.

Realidad colectiva: solidaridad para sobrevivir juntos/as

Las acciones transformadoras son colectivas. Entonces, si pensamos el mundo y nuestra realidad co-habitada, necesariamente hay que pensarla también de manera

colectiva. Estar en el aquí y ahora compartiendo lo que nos pasa, lo que nos duele, lo que nos oprime, para “organizar la rabia”.

Nuestras realidades condicionan nuestras luchas, sabemos que no podemos dar batallas solos/as, necesitamos ser cooperativ*s para no sólo valorar la vida de l*s otr*s, sino para reconocer el valor de nuestra propia vida, y así, reconocernos también parte de ese ser colectivo.

Vivir en una realidad colectiva es como estar en un proceso de solidaridad recíproca permanente, lo que hacemos nos transforma en lo personal, y en el nosotr*s que es colectivo. Por esto surge la necesidad de construirnos sensibles a esa realidad, y compartirnos, para encontrarle la vuelta junt*s. La realidad es condición de base para nuestras batallas y nuestro horizonte de pensamiento y acción, es por esto que es vital para este hacer colectivo, asociarse a otr*s. “La unión hace la fuerza” -reza el dicho popular- y a nosotr*s también.

Al vivir un mundo compartido, esa condición es determinante. Ahora, pareciera que depende de nosotr*s cómo es que queremos vivir y cómo llevarlo a cabo. Pareciera también que aprender a ser cooperativ*s y solidari*s es un esfuerzo que es probable que nos tome toda la vida aprenderlo, sin embargo, intuimos que es la mejor opción. No podemos soñar con reproducir nuestras vidas para nosotr*s sol*s, porque somos productos colectivos, así, aunque vivamos en la ilusión capitalista de “todo para un*” y “acumular y acumular”, todo lo que somos y hacemos, es en relación a esa subjetividad colectiva que nos constituye y sostiene. Entonces,

¿Cómo poder hacer que seamos un poquito más iguales desde nuestras diferencias? Nuevamente a la respuesta la intuimos desde lo colectivo y desde una estética, que opere con un **metabolismo de solidaridad** permanente a la realidad que habitamos y que haga material una ética de reciprocidad cooperativa.

Las acciones transformadoras son colectivas, necesariamente, pues, la realidad no le pertenece a una sola persona, sino que es de todas. Así, para convivir y sobrevivir junt*s conviene aprender a trabajar cooperativamente. Una primera condición para la cooperatividad es el reconocimiento. Es decir, desde mi dignidad, reconocer la dignidad de los otr*s y respetarnos mutuamente en la diversidad de poder ser de cada un* con su cada cual. Otra condición es el no intentar suprimir las diferencias que existen, y apostar a que tod*s puedan hacer y ser lo que consideren mejor para la vida de cada quien.

De este modo se va trazando un horizonte de transformaciones cooperativas que hace posible un devenir donde nos conocemos y reconocemos, la necesidad de interdependencia recíproca entre nuestras distintas potencias siendo solidarias entre sí.

Gratitud: el sentido de ser parte

La otra persona es l* gratuito, no puede ser reducid* ni manipulad*, sólo puede ser encontrad* en un acto recíproco de inclusión por un fin común que crea esa realidad colectiva. Así es que la gratitud nos dispone enter*s para ser con otr*s, ser parte del colectivo. Esta participación de cuerpo entero nos sitúa sentidamente en las distintas realidades, de modo que, participando, podemos en primer lugar ser amig*s y eso nos abre el horizonte para festejar las alegrías, llorar las penas y compartir la vida. Cada quien es ejemplo para el/la compañer* al participar en las transformaciones de la realidad, nos contagiamos, aprendemos de nustr* vecin* y así vamos creando una historia en la que estamos tod*s inter-relacionados/as.

La gratitud, es la condición para poder ser amig*s, y así abrir la posibilidad a reconocernos partícipes, reflexionar y a transformar la realidad junto a otr*s. Hacernos preguntas que tracen nuestro camino común compartido. La actitud de agradecer es reconocer todo aquello que nos sostiene la vida y que se nos da gratuitamente. De esta manera, reconocernos amig*s, reconocer que tenemos qué nos sostenga la vida, hace que tengamos vida! eso nos da calidad de vida. La gratitud es el fuego que nos funde a ese *ser-en-común* junto a otros/as.

La amistad es una relación política que nace de valores como lo es la confianza, el amor, la cercanía. Todos ellos son valores fundamentalmente políticos que nos cuidan la vida y que determinan nuestra manera de ser con otr*s, nuestras subjetividades y nuestras éticas y estéticas. La amistad política tiene como condición sine qua non “la gratitud”, ésta compartida, brota en común unión. De ella nacen los motores de la historia que nos inspiran nuestra historia, la materia que nos liga al reconocimiento de quienes somos y quienes queremos ser. Ésta nos es convida, en la mayoría de los casos, por un* otr* que no nos pidió nada a cambio más que la continuidad de camino, seguir con el convite activo de “ser hacedor*s de caminos para andar”.

Quién sabe, ¿verdad? Quizá, como dicen l*s brasilero*s “nada es por acaso” y la convivencia con otros, otras, otros, nos está siempre provocando y nos impulsa a que nos movamos, a que nos hagamos las preguntas necesarias que nos convencen de acción y de la incansable búsqueda de querer ser y estar mejor.

Agradecer, es reconocer lo que nos sostiene la vida, por lo tanto, lo que nos la da. Nos vamos haciendo cuerpo en el tiempo y su devenir, posibilidad*s por esa gratuidad que nos abre a los encuentros. Así, el transcurrir del tiempo, y el tiempo en que construimos nuestra historia también está en los ingredientes necesarios de esta receta colectiva: la vida.

La gratitud pareciera ser la trama que integra todo, posibilitando la cooperación, lo colectivo, el reconocimiento, la vida misma.

Como dice la canción de León Gieco: “*parecíamos todos del mismo barro*”. Quizás sea esa la esperanza de nuestro horizonte ético político: considerar la propia vida como proyecto potente que, haciendo parte de lo colectivo, lo puede transformar. Reconocimiento, coherencia, solidaridad, y por, sobre todo, gratitud. Vitalidad estética que nos impulsa a situarnos permanentemente en la reciprocidad que transita desde el yo al nosotr*s y viceversa, y que va desde lo personal a lo político en un caminar sin fin.

Transgresiones éticas-creativas

Al estar sensibles y en contacto con nuestra realidad podemos percibir cuando ocurren las injusticias o cuando una misma realidad está siendo injusta, porque tiene lugar un orden enquistado que nos oprime y no cambia.

Las transgresiones éticas y creativas son un llamado a la acción por la dignidad, por la vida. Nos interpela y moviliza para que hagamos algo, para que esa realidad opresora e injusta cambie. Es una interpelación a correr riesgos, a exponerse por un fin mayor que es el cuidado de la vida y la posibilidad de libertad de tod*s.

Las transgresiones éticas y creativas nos protegen de ser muert*s viv*s. Nos convoca a la acción y al desafío de animarnos a crear algo distinto de lo que ya existe. Nos impulsa a no quedarnos quiet*s y a no aceptar el hecho de que la realidad sea como es, signifique que deba ser de ese modo. Sino todo lo contrario, ese contacto con esa realidad violenta y opresora nos pone en acción la alquimia, la potencia de la mirada creativa/creadora que transforma la realidad al animarse a ir más allá de la frontera de lo existente, trazando camino al horizonte de lo nuevo.

En todos los ámbitos de la vida encontramos subjetividades solemnes que se han convertido en perros guardianes de lo establecido, y que por lo general se embanderan con la insignia de los poderes de turno. ¿Quién se anima a revisar la trama? ¿Quién se anima a ir más allá de las estatuas del poder?

Se corren riesgos. Las transgresiones éticas que cuidan las vidas son hermanas del riesgo, del sufrimiento, de hostigamientos y ninguneos. Transgredir, supone tener el valor de transitar un camino no muy amigable -en el sentido de lo que hablábamos antes-. Pues de esto, se nos generan otras preguntas: ¿cómo creamos el valor para transgredir? ¿Es posible construimos ese valor? “*Poder ver eso distinto*”. Pareciera que el valor para transgredir tiene su raíz en una mirada utópica, un horizonte posible cuya esperanza nos impulsa a caminar: la transgresión ética.

De esta manera, el milagro es ese: la potencia, la alquimia de transformar. Desde nuestras dignidades encontradas -en nosotr*s mism*s y con otr*s- nos in-dignamos y nos encontramos en el escenario de nuestra historia, movilizad*s a crear algo que todavía no existe. Generamos un nacimiento que supone ir más allá de la frontera impuesta y transgredir.

A veces, la experiencia que vivimos como frustración, releída a la luz de lo aprendido, resulta una experiencia por demás valiosa y fecunda. Pero, en su momento supuso sobreponerse al fracaso inminente, caminar la frustración, ligarse a la esperanza del “ya llegará” y continuar la marcha a pesar de tod*s y todo. En ese seguir andando, seguir ligad*s a la esperanza, el no claudicar, es la transgresión que cuida la vida viva.

De eso se tratan las *transgresiones éticas*, son nacimientos que irrumpen nuestro devenir histórico y material. Son el movimiento creativo encarnado en el encuentro de nuestras potencias -lo que pueden nuestros cuerpos- y sus dignidades. Estas dignidades -individuales y colectivas- movidas por la rabia y el amor de estar ligadas a una esperanza posible, entran en la escena de nuestra realidad histórica, al tiempo que corren las fronteras de lo establecido, transformándola. En este gesto, hacen nacer esperanzas nuevas que abren nuevas alternativas posibles para siempre caminar.

Mutancia creativa: vitalidad que potencia, contiene y anima

Cómo llevar adelante la vida junto a otr*s, para que sea convocante, para que destrabe lo quieto, para que sea contagiosa y nos potencie. Que vivamos libres y felices, con el cuerpo entero abierto a sentir, a vivir de lleno la realidad que nos toca, siendo parte. Haciendo de la transformación de esa realidad una vocación que podamos conocer, amar y servirle con pasión. “Porque amar la vida genera amar la vida”, decía Natalia Ginzburg (Ginzburg; 2005).

Será necesario dejar de creer que la política de la identidad es un problema de conciencia individual, para ubicarla en el horizonte de la política económica y de la

construcción de subjetividades móviles, capaces de enfrentar cambios que provengan de sí y de fuera. Será necesario someter las ideas de política pública a la revisión de cada colectivo de gentes desde cada territorio en la práctica de reunirse libremente entre sí, creando conocimientos para la construcción de un orden alternativo que pueda ser de y para tod*s.

Renovar el imaginario que tenemos de nosotr*s mism*s supone revisarnos en nuestra historia, por el deseo de saber si existe una posibilidad de autodefinirnos como complementari*s y proponernos a nosotr*s mism*s como miembros de ese colectivo que llamamos humanidad. Desplegar el deseo de ser parte de una humanidad nueva implica necesariamente un movimiento de transformación, político, que es junto a otr*s, para deconstruir lo que han hecho de nosotr*s y crearnos decididamente desde nuestra propia historia.

Desde la creatividad nos armamos la vida y le damos forma a la realidad que queremos transformar. En el nacimiento de cada nueva realidad mutada, la vitalidad comienza a dar sus primeros pasos.

Así como a veces nace algo nuevo, algunas muertes son también nacimientos. Abren el espacio necesario para que habite lo creativo y lo vital. Con esto quiero decir, que a veces para que la realidad cambie es necesario que algo muera y, que un nacimiento nuevo, se haga cuerpo en su lugar.

Acuerdos Consensuados

La palabra “acuerdo” viene del latín *acordare*, a (proximidad) *cordis* (corazón) es decir, “unir los corazones”. En medio de los conflictos que acontecen cuando somos vari*s y diferentes l*s que queremos darle forma a alguna realidad que nos toca, esa creación en conjunto, nos pone a compartirnos desde nuestras subjetividades más íntimas. Ponemos en la mesa nuestras singularidades que nos hacen ser quienes somos.

Ahora bien, si queremos actuar junt*s necesariamente debemos *acordar*. Necesitamos generar consensos para el hacer. Los nacimientos más potentes lleven en su sangre conflictos y controversias que generan procesos de construcción política en los que nos acercamos a otr*s de manera sensible, permitiéndonos un contagio mutuo de sinergias vitales que sostienen la lucha de aquello que deseamos construir.

Unir lo teórico con la sensibilidad corporal, es el tipo de política afectiva en la que nos urge involucrarnos para gestionar contagios, convencimientos y convites, que movilicen

acciones transformadoras desde una pertinencia coherente a nuestro tiempo y a nuestros territorios.

Reflexión Sensible

Es muy necesario el espacio para la reflexión, el poder pensarnos a nosotr*s mism*s y el pensarnos junto a otr*s, con un pensamiento sensible, impregnado de vivencias afectadas que nos permita reconstruir nuestra pertinencia al espacio-tiempo que habitamos.

Así pues, disponernos sensibles nos hace vulnerables al tiempo que nos fortalece nuestra apertura a l*s otr*s. La actitud de estar siempre alerta nos anticipa el horizonte que se aproxima en el espacio que habitamos. Así, la reflexión surge producto de nuestro poner el cuerpo en ese ahí y en ese ahora. La reflexión sensible brota, fundamentalmente de ponerse a trabajar con un* mism*. Poner el cuerpo, estarnos alertas, habitar nuestro presente, sentir lo que vibra fuerte y lo que hace silencio gritando. Poder al futuro cercano, abrazarle a cuerpo entero.

Potencias: un horizonte relacional

Una vez más juegan la ronda las dignidades, abriéndonos las siguientes preguntas:

¿Qué pueden nuestros cuerpos?; ¿Qué pueden nuestras dignidades?; ¿Cuál es la amplitud de nuestro horizonte?; ¿Podemos convidarnos nuestras potencias para sobrellevar las frustraciones que nos tocan y mutarlas en algo nuevo, creativo y propositivo?

Mientras más conciencia tengamos de nuestra fuerza creadora -lo que pueden nuestros cuerpos- más horizonte para caminar tendremos. Es decir, nuestras potencias nos habilitan la extensión constructiva en nuestro horizonte, que resulta ser relacional.

Si cada un* de nosotr* tiene poder para incidir y transformar la realidad que habita, cuando se suman las potencias de las dignidades de otr*s, pues, cuando somos un colectivo, una comunidad, vari*s junt*s queriendo, deseando y pudiendo ver un más allá compartido, la amplitud de nuestro horizonte crece en función de nuestros deseos encontrados, como una llama encendida cuando se junta con otra y crece aún más.

El colectivo nos potencia y nos contiene. Por un lado, nos subsidia para atravesar las frustraciones que la realidad nos presenta a cada paso. Por otro lado, nos ayuda a reconocernos en nuestras virtudes y en lo que pueden nuestros cuerpos, animándonos a creer y crear en la realidad que habitamos, otro mundo posible.

Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal

Transformar la realidad, hacer el intento en materia y acción de que algo cambie. Poner el cuerpo en movimiento lanzándolo a la empresa de ser creativo, de animarnos, de correr el riesgo atravesando las incomodidades y los dolores que provocan las injusticias, las violencias, la opresión y todo despojo heteropatriarcal. Reconocer la realidad de ese modo, y transgredirla. Ir más allá del límite de lo permitido. Poner toda la humanidad que un* es al servicio de la acción política de crear y transformar nuestra propia realidad. Estar alertas y mutar. Infinitamente mutar, latiendo por amor al ritmo de la vida. Lo vivo está en permanente movimiento. Mutancias creativas que nos resisten a la muerte que el sistema impone y nos animan a la vida que la libertad crea.

Pues, de eso se trata, de **potenciar el motor** que nos mantiene en movimiento, animándonos a vivir viv*s la vida, desarmando la comodidad, cargad*s de vitalidad afectiva.

Pasamos de la potencia al acto, puro verbo conjugado al ritmo de la vida en lo cotidiano que late y palpita desde los territorios que habitamos.

La conmoción silencia las palabras. Acción política como acción de amor supone una vivencia íntima y personal. Una acción vital que no se muere ni claudica. Es un sentido de existir. Creativo y cansador. Puede ser trágico a veces y nos duele.

La acción política como acción de amor muta en cada gesto, en cada conversación y en cada abrazo. Y cada nuevo intento hace nacer una mutancia creativa que late fuerte para encontrarle la vuelta, ponerle el cuerpo y toda la humanidad que un* es para hacer del mundo, un lugar menos feo.

Nacimiento: el brote feminista

Luego de realizar una tesis de grado, inventar, sobrevivir la angustia de intentar otras formas posibles, salirme con la mía, triunfar. Y otra vez la tesitura de atravesar otro proceso de normalización, el doctorado, construir una tesis que habla de la transdisciplina. Transgredir la norma, intentar correr la frontera que obtura el deseo actualizado con la realidad que nos habita. Probar infinitas metodologías alternativas, entregarme a procesos territoriales haciendo -inconsciente- el intento de reproducir la norma, la desafectación, la razón aséptica de un mandato superyoico de racionalidad. Buscar hasta el cansancio que l*s erudit*s hablen por mí, lo que yo quería decir. Porque la realidad es que, si no lo dice un sujeto abstracto, no vale, no está a la altura de lo legítimo. Si no es un cuerpo que se supone masculino, una voz blanca y propietaria que autoriza la toma de

palabra. Hasta que finalmente, mandé a tod*s al diablo, hice lo que quise como quise, sin evitarme amores ni dolores, y me zambullí en la autoetnografía, ponerme a mí misma como fuente de conocimiento. Analizar mis formas, mis procesos, mis maneras de hacer. Y no por una exagerada no modestia, sino porque en esa experiencia de conocimiento vivencial se albergan las potencias de transformación.

Así fue que aparecí al mundo con una nueva existencia, una declaración de principios: los propios. Que a su vez atraviesan y se mezclan de un modo cercano y vincular con las realidades que vivo.

Así pues, nací nuevamente como ¡FEMINISTA!

Post parto: glosario de la transversalidad femenina

Haciendo una revisión de lo dicho hasta ahora, el mundo desde dónde decimos lo que decimos, está atravesado por un telar que lo une todo: nuestra tierra, nuestra casa, nuestros cuerpos, nuestro territorio, el cómo organizamos la agencia de nuestra vida, nuestra biopolítica que se descubre desde un mirar arraigado, un hacer vincular, y que lo atraviesa todo de manera afectada resulta en una bioética. Esta complejidad hecha trama, será lo que llamaremos “*transversalidad femenina*” y devela nuestra agenda en construcción.

**Perspectiva cognitiva-subjetiva heteronormada:* nuestro proceso de subjetivación está disciplinado por la norma de la heterosexualidad. Es decir, pares binarios combinatorios y limitantes. Hombre-mujer; femenino-masculino, marido-esposa. ¿Cómo poder darnos cuenta de esta realidad que nos hace parir?

**Mandato patriarcal:* consigna disciplinar que consiste en la ley de la dominación a un otr* “inferior”. Se advierte la diversidad, pero se jerarquiza la diferencia para su dominación. ¿Acaso existe la posibilidad de que inventemos un contra-mandato o una alternativa que lo abrace para transmutarle?

**Episteme acorde a una forma de conocer, que en su modus operandi defienda la vida:* cada comunidad se construye a partir de un *ethos*, valores, saberes, prácticas, cosmovisiones, que sostienen y reproducen la vida de esa comunidad. El patriarcado enajena ese *ethos*, profana su contenido reintroduciendo sus propias consignas. De manera tal, como feministas, nos urge la construcción de una episteme que se enraíce en

nuestros territorios vitales. ¿Cómo cuidar nuestros arraigos al ethos que elegimos como casa?

**luchas cotidianas:* es la cotidianidad nuestro territorio. La zona de nuestra trinchera, donde ocurren nuestras reivindicaciones y exterminios. Estarnos en alertas al día a día, nuestras prácticas, nuestras renunciaciones, nuestras prioridades de inversión de tiempo. Qué es lo que cuidamos. Son pistas de nuestra agenda cotidiana que nos devuelve el espejo de nuestra construcción de mundo. ¿Cómo tener presente el espejo de la subjetividad que vamos construyendo?

**devenires éticos-estéticos: modo en que hacemos lo que hacemos:* la-forma-de-nuestra-vida en clave biopolítica (Agamben, 1998) tiene nuestra impronta, es decir, está formateada a través de nuestro proceso histórico de subjetivación. De este modo, nuestro proyecto de vida será relativo a esa impronta, constituida por una ética y una estética. La clave para seguir bien en la superficie donde vibra la vida es un permanente estar en relación a las prácticas de libertad. ¿Qué tanto somos conscientes y tenemos la posibilidad material de construimos una ética y una estética a una medida nuestra?

**naturalmente:* falacia de invisibilización del mandato del patriarcado. Detrás de la palabra “naturalmente” se instalan los mandatos de esclavitud sin opción de reclamo. ¿Qué es lo dado naturalmente? ¿Por qué? ¿Cuál es la historia de esa consigna de naturalización? Una clave para desmantelar el madato patriarcal es ponerle carne -cuerpo- histórica al proceso de constitución de los conceptos absolutos. Por ejemplo: ante la naturalización religiosa de una “Eva pecadora”, preguntarnos, por qué razón se estigmatiza la curiosidad y la desobediencia. Junto con las respuestas nos revelaremos mundos enteros para re-conocer desde una epistemología feminista.

**objetivos binarios:* puede parecer maquiavélico -y lo es- pero detrás de todo marketing hegemónico hay una voluntad separatista, y es binarista. Separa las realidades del mundo en dos, otra vez, performando una jerarquización de la diferencia para su opresión. ¿Cómo desmantelamos eso?

**poder del macho:* ¿qué significa esto? El poder del macho señala la realidad legitimada por los privilegios de los machos, que pese a ser diferentes, todos apuntan a un mismo

objetivo común: hombre y blanco, con algunas otras cualidades de coyuntura, que constituirán “él macho”, el modelo masculino de la fuerza viril que todos los machos quieren encarnar. Siendo testig*s de esta realidad ¿Qué rol podemos encarnar nosotr*s que vemos semejante obturación de posibilidades en el horizonte?

**somos empátic*s*: nuestra potencia como subjetividades integrales es eso mismo: ser empátic*s. Ser sensibles, abiert*s a lo que nos pasa, nuestras emociones. Percibir el dolor y el placer, y tener el código necesario para significarle. ¿Es posible practicar la empatía? ¿Se aprende? ¿Se enseña? ¿Cómo podemos cuidar la clave para nuestro percibir el mundo?

**sensibilidad colonizada*: en correspondencia con la empatía, esto es su significante antagonico. Cuando nuestra clave para percibir el mundo ha sido profanada y ahora tiene un código implantado para la significación de la vida. ¿Existe alguna posibilidad de activar nuestras sensibilidades? ¿Re-conectarlas con nuestros propios códigos construidos?

**cuerpo vital*. Es nuestro cuerpo integrado. Nuestra carne, nuestra subjetividad, nuestras historias pasada, la vida contagiada de nuestr*s ancestr*s. El cuerpo vital es cómo nos vibra la vida, cuando estamos conectad*s con el deseo que nos hace fértiles para que nuestras potencias fluyan y vuelvan. Podría decirse, que el cuerpo vital es un estado, ya que significa un estar vivo, en movimiento, cuando el cansancio no nos cansa, sino que nos es devuelto una energía que la volvemos a trabajar y contagiar. ¿Cómo cuidar este estado?; ¿Acaso existe un mapa para alcanzarle? ¿Cómo es posible reconocerle?

**junto a otr*s*: nuestra realidad es siempre con otr*s, junto a otr*s, entre otr*s. L* otr* es nuestra medida, lo que va constituyendo nuestro límite de contexto. Si la subjetividad fuera una casa, no existe casa sin paredes, mismo la morada de una carpa, tiene límites. Si no existen los límites -que en el proceso subjetivo nos lo pone un *otr*- estamos condenad*s a la intemperie. Pero entonces la cuestión es ¿Cómo construimos nuestra relación con el límite, es decir, con l*s otr*s?

**nacid*s de procesos*: el poder reconocer la complejidad como punto de partida, y la existencia de tramas, subjetivas, temporales, espaciales. Infinidad de tramas. Percibir los procesos nos convierte en subjetividades arraigadas e históricas. Quizás sea este el

comienzo de una conciencia que nos protege de las profanaciones. ¿Cuál es nuestra ganancia subjetiva al percibirnos partes de los procesos? ¿Nuestra costura subjetiva?

**metabolismo solidario.* La pertenencia a una subjetividad colectiva, no es obligatoriedad sino elección de manada a la cual queremos pertenecer. Esta manada, es nuestra tribu que nos cobija, nos da la fuerza de atravesar la soledad existencial, y esa consigna que insiste en la aislación. Nuestra identidad nacida de una subjetividad colectiva forma un metabolismo solidario que nos constituye y sostiene, al tiempo que nos anima a ir más allá de las fronteras que nos aprisiona. ¿Somos conscientes de nuestra pertenencia a una manada? ¿Que implica la pertenencia en términos subjetivos?

**gratitud:* es un sentimiento de amor propio que se da, se entrega desinteresado. Quizás tiene detrás el placer de hacer lo que se hace. O justamente ese bienestar de un compartir recíproco. La posibilidad de fabular junt*s, con otr*s. ¿Cuánto de nuestras prácticas cotidianas cobijan gratitud/placer?

**vitalidad estética:* reconocimiento, coherencia, solidaridad, gratitud. Un combo subjetivo que va construyendo un proceso de subjetivación que se funda en la práctica de la libertad, que al decir de Foucault, va en consonancia con el cuidado de sí mism*(Foucault, 1984). Entonces, ¿Cómo es que se puede practicar la libertad?

**vida en riesgo:* me atrevo a decir que una de las virtudes de vivir a tope, es no tener miedo, correr el riesgo, tener el amor propio suficiente para conseguir los sueños. Claramente, vivir en riesgo no es una consigna romántica, sino todo lo contrario, exige una entrega total al fracaso, al dolor, al golpe fuerte. Pero a su vez, es un compromiso con la libertad de arriesgarlo todo y no claudicar. El compromiso con la vitalidad, como la del río que una vez obturado transmuta su recorrido y le busca otra forma a su cauce. ¿Puede esto tener sentido para la construcción de un proyecto feminista?

**nacimientos que irrumpen nuestro devenir histórico y material:* El proceso de deconstrucción de lo que han hecho de nosotr*s (Sartre: somos lo que han hecho con nosotrxs y lo que hacemos con eso), supone algunas muertes necesarias. Hacer el espacio para nuevos nacimientos. El brote sensible de algo nuevo, sin la censura. Fieles y con el coraje de potenciar el motor que nos mueve: el deseo. Pero entonces, la pregunta

que nos brota es ¿Cómo afinar el deseo?

Bioética: Una herramienta biopolítica para hacer frente al mandato patriarcal

¿Cómo poder darnos cuenta de la realidad que nos hace parir? ¿Acaso existe la posibilidad de que inventemos un contra-mandato o una alternativa? ¿Cómo cuidar nuestros arraigos al ethos? ¿Cómo tener presente el espejo de la subjetividad que vamos construyendo? ¿Qué tanto somos conscientes de que tenemos la posibilidad material de construirnos una ética y una estética a nuestra medida? ¿Qué es lo dado naturalmente? ¿Por qué? ¿Cuál es la historia de esa consigna de naturalización? ¿Cómo desmantelamos eso? Siendo testig*s de esta realidad ¿Qué rol podemos encarnar nosotr*s que vemos semejante obturación de posibilidades en el horizonte? ¿Es posible practicar la empatía? ¿Se aprende? ¿Se enseña? ¿Cómo podemos cuidar la clave para nuestro percibir el mundo? ¿Existe alguna posibilidad de activar nuestras sensibilidades? ¿Re-conectarlas con nuestros propios códigos contruidos? ¿Cómo cuidar este estado? ¿Acaso existe un mapa? ¿Cómo es posible reconocerle? ¿Cómo construimos nuestra relación con el límite, es decir, con l*s otr*s? ¿Cuál es nuestra ganancia subjetiva al percibirnos partes de los procesos? ¿Nuestra costura subjetiva? ¿Somos conscientes de nuestra pertenencia a una manada? ¿Que implica la pertenencia en términos subjetivos? ¿Cuánto de nuestras prácticas cotidianas cobijan gratitud/placer? ¿Cómo afinar el deseo? ¿Cómo es que se puede practicar la libertad? ¿Puede esto tener sentido para la construcción de un proyecto feminista?

Juntando preguntas pareciera que hay un cuerpo conceptual y material, de contenidos múltiples que va asomando a nuestra realidad. Retomamos las dos últimas preguntas: *¿Cómo es que se puede practicar la libertad? ¿Puede esto tener sentido para la construcción de un proyecto feminista?*

Foucault consideraba la ética del cuidado de sí mism* como práctica de la libertad, sobre todo, en relación a la cuestión de la autonomía como una relación plena y positiva consigo mism* (Foucault, 1984). Sostenía que en las relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre l*s individu*s, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político. De este modo la cuestión era -y aún lo es hoy- cómo practicar la libertad.

La clave está en practicar la libertad éticamente, y qué es esto sino la práctica reflexionada de la libertad. Y así llegamos al cuidado de un* mism*. ¿Cómo es que un* se ocupa de sí mism*, cuida de sí? Pareciera necesario conocerse. Saber quién se es.

Conocer lo que se es capaz.

De este modo, el espacio para la reflexión - sensible e integrada- va siendo crucial para la ocupación de un rol activo en el proceso de subjetivación. Un rol de protagonismos terrenales, corporales, y vitales. Y así inaugurar el pensamiento donde todo influye, todo tiene que ver con todo: un laboratorio para con un* mism*. Una práctica donde el conocerse implica saberse. Y eso no cabe en una concepción teórica abstracta, sino que atraviesa la vida en su totalidad, en la transversalidad de su ser siendo, su cotidianidad. Allí, en esa autonomía para con un* mismo se convierte un *bio-poder*, que es a su vez una *bio-ética*.

Una bioética -como dijimos anteriormente-, nuestra biopolítica que se descubre desde nuestro mirar arraigado, nuestro hacer vincular -en relación a otr*s-, y que lo atraviesa todo a partir de una ética libertaria, es decir, una ética con la sensibilidad descolonizada.

De este modo, pelea la autoridad, el poder, el saber y la moral de los cuidados aprendido en relación al mandato heteropatriarcal. La bioética abre a la práctica de la libertad, instaurando el arte de hacerse las preguntas necesarias para desobturar lo dicho, lo aprendido, lo enquistado. Es una herramienta biopolítica para la construcción de un proyecto feminista para el bien vivir: una bioética feminista.

Bibliografía

AGAMBEN, G.(1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos. Valencia.

ANÓNIMO (2015) *A nuestros amigos*. Hekht. Buenos Aires.

BERARDI, F. (2014) *La sublevación*. Hekht. Buenos Aires.

BERRETA, H. (2011) *Habitando en una nueva civilización*. Córdoba. Ed. Universidad Católica de Córdoba.

Comisión de la sexta EZLN (2015) *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*. México. Independiente.

FOUCAULT, M. (1984) *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. Obras Completas. Buenos Aires. Paidós.

FREIRE, P. (1984) *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Buenos Aires. Siglo XXI.

FREIRE, P. (2011) *Pedagogía de la Esperanza*. Buenos Aires. Siglo XXI.

FROMM, E. (2015) *El arte de amar*. Buenos Aires. Paidós.

GINZBURG, N (2005) *Las pequeñas virtudes*. Barcelona. El Acantilado.

GUATTARI, F. (2012) *De Leros a La Borde*. Madrid. Casus Belli.

GUATTARI, F. Y ROLNIK, S. (2013) *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Buenos Aires. Tinta Limón.

HIERRO, G. (2003) *La ética del placer*. México. Universidad Autónoma de México.

LAZZARATO, M. (2006) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires. Tinta Limón.

MALO, M. (2004) *Nociones Comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid. Traficantes de Sueños.

REICH, W. (1972) *Psicología de las masas del fascismo*. Madrid. Ayuso.

RIVERA CUSICANQUI, S. [Metiendo Ruido]. (2014, 7, 28). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7pGIClJpcc4>

RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) *Sociología de la imagen*. Buenos Aires. Tinta Limón

SARMIENTO, M. L. (2017) *Bioética Urbana: conflictos urbanos y resistencias creativas al cuidado de la vitalidad colectiva*. Córdoba. Ed. Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño de la Universidad Nacional de Córdoba.

SCOTT, J. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Era.

SEGATO, R. (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires. Tinta Limón.

Para la acción transformadora: bioética feminista! Un ejercicio de amor y libertad

Valeria Sbuelz

-¡La felicidad es tan sencilla!, consiste en respetar lo que somos, y somos Tierra, Cosmos y Gran Espíritu. Y cuando hablamos de la Madre Tierra también hablamos de la mujer que debe ocupar su lugar de educadora.

-¿Cuál es la misión de la mujer?

-Enseñar al hombre a amar. Cuando aprendan, tendrán otra manera de comportarse con la mujer y con la Madre Tierra. Abuela Margarita

Enciendo copal, hierbas, sahumo la casa, me sahumo, preparo un té, de manzanilla, y me dispongo a comentar. SOY FEMINISTA! exclama Laura y desde allí busca interpelarnos con su propuesta de bioética feminista. Pero no sólo desde allí, sino también recogiendo prácticas, vivencias, saberes, subjetividades y vínculos de y con tantas otras mujeres (y varones) que reconoce en su autoetnografía. Y desde esta bioética antipatriarcal se propone acercarnos algunas herramientas biopolíticas para dar pelea a las autoridades, los poderes, los saberes y las morales de los cuidados que responden y reproducen una infinitud de mandatos heteropatriarcales. La finalidad: la construcción de un proyecto para el buen vivir en clave feminista, una bioética feminista. Bioética como práctica de la libertad en el ejercicio permanente de la pregunta necesaria, de la interpelación constante, de la vigía incesante acerca de las jerarquías machistas instauradas y dominantes no sólo para hacerlas visibles sino también para re-conocer las propias potencias de transformación, por lo tanto políticas, tanto individuales como colectivas. Y nos define la acción política como acción de amor que supone una vivencia personal íntima pero también colectiva en la construcción de un ethos común que sostiene la vida en cada comunidad. Sin embargo, es el patriarcado, y podríamos agregar el sistema-mundo capitalista, lo que enajena este ethos colectivo para instaurar sus lógicas jerárquicas de dominación y explotación. Frente a ello, nos convida Laura a la construcción de una episteme feminista arraigada en nuestros territorios vitales, en nuestros deseos de libertad. Y aquí nos preguntamos cuáles serán estos territorios vitales. Serán acaso nuestras sexualidades, nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestras formas de vivir esas vidas, nuestras libertades, nuestras elecciones diarias, nuestros vínculos laborales, nuestras experiencias y vínculos militantes. Serán estos algunos territorios de arraigo del ethos feminista. Y allí está la invitación a sostener con constancia

el ejercicio permanente de la pregunta necesaria que nos acerca la bioética como acción y herramienta biopolíticas para la despatriarcalización de nuestros cuerpos, subjetividades y territorios. No sólo cabe preguntarnos cómo cuidar nuestros arraigos al ethos sino también cómo ampliar ese ethos feminista que contagie a otros cuerpos y subjetividades. Sin lugar a dudas que es en la micropolítica de la vida y los territorios cotidianos donde se disputan, invisibilizan, disciplinan y castigan las grandes acciones de lucha y resistencia antipatriarcales y anticapitalistas. Allí, como mujeres que somos y nos asumimos, soportamos pero también enfrentamos las más diversas e indignantes prácticas de dominación y violencia machista y de explotación capitalista. Nos dicen que la economía-mundo capitalista en su expansión se apropia de los márgenes, las periferias, los territorios, los cuerpos y relaciones que hasta hace un tiempo no le eran rentables. Nos dicen que las mujeres debemos cuidar a lxs niñxs, lxs mayorxs, lxs enfermxxs y hasta parece que tenemos que cuidar a los machos... Nos invita la Abuela Margarita, una sabia, visionaria y sanadora anciana maya, a enseñarles a amar a los hombres. ¿Será que también de eso nos tenemos que hacer cargo las mujeres? ¿Será que hasta tenemos que poner el cuerpo para enseñarles cómo ser más amorosos? ¿Será que en esto también consiste la defensa de la vida, de nuestros territorios? Quizás los machos tengan miedo de dejar de ser machos, de volverse amorosos, amables, de acariciar a una mujer sin deseos de perversión, cinismo, manipulación, control, poder, dolor, dominio, sin deseos de miedo y ni de muerte. Quizás el macho tenga miedo de sentir amor, de dejarse llevar por la intuición, de sentirse libre, amoroso.

“Imaginar lo que, por necesario y urgente, parece imposible: una mujer que crezca sin miedo” (...) ¿Qué mundo sería parido por una mujer que pudiera nacer y crecer sin el miedo a la violencia, al acoso, a la persecución, al desprecio, a la explotación? ¿No sería terrible y maravilloso ese mundo? Así que, si alguna vez me pidieran a mí, sombra fantasmal de nariz impertinente, que definiera el objetivo del zapatismo, diría: ‘hacer un mundo donde la mujer nazca y crezca sin miedo’. Subcomandante Insurgente Galeano (2017)

En esta epopeya no sólo andan lxs compas del EZLN sino también las mujeres kurdas luchando en las Unidades de Defensa de las Mujeres (YPJ) contra las fuerzas fascistas del Daesh (ISIS) en las montañas de Oriente Medio, construyendo en el movimiento kurdo la “ciencia de las mujeres” o Jineologî, una epistemología feminista, como nos propone

Laura. Ellas nos dan su ejemplo invitándonos a ser parte de sus cuerpos vitales, de sus subjetividades y sensibilidades descolonizadas, a partir de la construcción de una ciencia cimentada en las luchas antipatriarcales y anticapitalistas, para la autonomía y la liberación del pueblo kurdo y especialmente de las mujeres. Estas luchas nos invitan a descolonizar nuestros cuerpos y subjetividades, conectando nuestras experiencias con el corazón, recordando lo vivido, lo ya construido para fortalecer los acuerdos, los lazos de amor y hermandad en las comunidades que habitamos cotidianamente. Fortalecer vínculos metabólicos solidarios. Fortalecer la gratitud, el placer de participar, involucrar el cuerpo en la construcción de otro mundo mejor, con otros vínculos posibles, otras alternativas de vida reales, otras formas de vincularse. Sentimiento de unión colectiva, de común unidad, de sabernos y sentirnos parte de lo mismo. Y en estas construcciones nuevas no caben objetivos ni miradas binarias. La apuesta es recuperar visibilizando las tramas, las complejidades de los procesos mutantes, tensionando las miradas lineales y bipolares, universalistas, demonizadoras de las alternativas. Sentir las palabras, luego decirlas. Percibir la acción, luego actuarla. Intuir el rumbo, para seguirlo. Al grito de tierra y libertad podríamos agregar amor. Nos parimos feministas. Nos parimos de las luchas de las mujeres. De las de otras y de las propias. Nos parimos y traccionamos desde el deseo de una vida digna, de una vida plena. Siento que la vida en riesgo es el motor de la revolución en nuestros días. Las prácticas cotidianas de ingratitud/displacer me convencieron de ello. Las luchas por la defensa de la vida de la Madre Tierra, de las mujeres, las travestis, las trabajadoras sexuales, de lxs jóvenxs y niñxs víctimas de las redes de trata y de venta de órganos, lxs jóvenes víctimas de los narcoestados y las narcopolicías, las comunidades indígenas defendiendo sus territorios y sabidurías ancestrales. Entonces, ¿dónde radica lo necesario? Quizás la necesidad de la defensa de la vida sea la respuesta. La vida es lo que está en riesgo. Esta es la Cuarta Guerra Mundial de la que nos hablan lxs compas zapatistas. Una guerra contra la humanidad y la Madre Tierra. Y frente a esto es imposible no tener miedo. Pero esta vida al tope de la que nos habla Laura radica en sobreponerse al terror y enfrentar con valentía estas prácticas de muerte impuestas por los estados y los capitales. Hasta parecen injustas las distintas formas de poner el cuerpo que nos asigna el patriarcado y el capitalismo. Las mujeres estamos cansadas de ponerlo para que nos maten, violen, abusen, exploten, vendan, torturen, esclavicen, desaparezcan. Deseamos poner el cuerpo también para disfrutar, para el placer, el deseo, la libertad. No sólo para reproducir mandatos y estereotipos heteropatriarcales dominantes e impuestos. Queremos poner el cuerpo en la

construcción y el disfrute de un mundo más justo, más digno, más libre y amoroso. Queremos poner el cuerpo para disfrutar uno o múltiples orgasmos, y no para ser un receptáculo de espermatozoides del macho blanco, rico y propietario. Queremos poner el cuerpo en otras construcciones, otras vivencias, otras subjetividades, vínculos, redes, tramas y tejidos. Si aceptamos que los límites están dados por lxs otrxs, quizás una respuesta posible a cómo construimos nuestra relación con el límite sea cómo construimos nuestra relación con lxs otrxs, el tipo de relación que logramos construir, acordar, unir y sostener juntxs, desde los corazones. Partir de la realidad materialmente construida y subjetivamente significada. Si no partimos de estas bases tan materiales y subjetivas como históricas y políticas corremos el riesgo de enredarnos y perdernos en teorías y conceptualizaciones vacuas, peligrosamente legitimadoras de opresiones y privilegios. La episteme viva y feminista, a la que nos invita Laura, nos cita con la incomodidad, a preguntarnos también acerca de nuestros propios privilegios como mujeres blancas, “ilustradas”, de clase media, con las necesidades básicas cubiertas y sin haber habitado nunca una villa o una cárcel. Y quizás esto se enmarque dentro de la reflexión sensible donde cuestionar-nos junto a otrxs en tanto sujetxs cognoscentes y constructorxs de significados y pensamientos sensibles coherentes con el espaciotiempo que habitamos, reconociendo los límites y las potencias propias y comunes. Somos el resultado de múltiples procesos materializados y subjetivados. Nos parió la complejidad. Un enjambre de sentipensares vinculares, temporales y espaciales. No todos armónicos. Las contradicciones nos habitan. Somos el resultado de sociedades abigarradas, subjetividades arraigadas, materialidades colonizadas. Pero sólo a nosotrxs nos compete el ejercicio permanente del/a vigía para rever-nos, cuestionar-nos, reflexionar-nos, para transformar-nos, para enfrentar-nos a una racionalidad desalojadora de los territorios-cuerpos, territorios-sensibilidades, territorios-espacios, racionalidad despojada de las propias cosmovisiones y cosmovivencias tanto indígenas como rurales y urbanas. Urge recuperar la sensibilidad a la diversidad de mundos posibles, existentes de seres vivos, no vivos e inanimados; re-conocer lo que nos arraiga y potencia la vida; la re-creación permanente de la materialidad-subjetividad-espiritualidad individual y compartida, re-existenciando cuerpos y territorios en dignidad. La comunidad es el fuego y el espejo donde serestar en común en un mismo tiempoespacio compartido. Y aquí seguiremos nosotras, ni en las montañas de Chiapas ni en las de Kurdistán, sino en las calles de Córdoba, enfrentando las miles de cabezas, ojos, manos y falos erectos que el patriarcado y el capitalismo re-construyen día a día por estos días, para multiplicar y

sofisticar las más diversas formas de dominación de nuestros cuerpos, vidas y subjetividades. Y como sabemos y estamos convencidas de que otro mundo es posible, donde las mujeres no tengamos miedo de vivir, es que no dejaremos de trabajar en la construcción de este horizonte ético-político de amor y libertad.

Parte II
Feminismos y perspectivas de y para la
economía

El reloj capitalista atenta contra la vida: mujeres, cuidados y usos del tiempo

Gabriela Bard Wigdor¹¹

Introducción

“La vida se te escapa, minuto a minuto y no puedes ir al supermercado a comprar vida, entonces
 lucha por vivirla, por darle contenido a la vida (...)
 Si tuviste un sueño y peleaste por una esperanza e intentaste transmitirle a los que vienen, tal
 vez quede un pequeño aliento rodando en las colinas, en los mares (...)
 La esperanza humana que se va realizando en las nuevas generaciones.
 Nada vale más que la vida, luchen por la felicidad,
 La felicidad es darle contenido a la vida y no dejar que te la roben,
 pero no hay recetas, está en la conciencia de ustedes”
 Pepe Mujica¹²

El en el presente capítulo proponemos pensar desde la socio-economía feminista la relación entre capitalismo, clase, género, uso del tiempo y de qué manera afecta lo que llamamos el Buen Vivir¹³. Así, nos abocamos a analizar un aspecto central del heteropatriarcado capitalista, a partir de la reflexión sobre las tareas domésticas, el trabajo voluntario y del cuidado que realizan las mujeres en nombre del amor, y como mandato de género que se asientan sobre la división sexual del trabajo y ámbitos de la vida social, según parámetros patriarcales esencialistas.

A lo largo del capítulo trabajaremos y reflexionaremos sobre el capitalismo tardío heteropatriarcal, donde se generan cada día más y más deseos y se satisfacen menos necesidades, aumentando el trabajo de las mujeres en tiempo más acotados. En efecto, el aumento de deseos y demandas de consumo, acelera los tiempos productivos y los intensifica, siendo las mujeres quienes más tiempo invierten y menos disfrutan para sí mismas, las super explotadas del orden socio-económico. Finalmente, pensamos junto a

¹¹ Dra. en Estudios de Género, Magíster y Licenciada en Trabajo social. Docente de la Facultad de Cs. Sociales y Posdoctoral del CONICET.

¹² Discurso de “Pepe” Mujica disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ZWgNb3byDOg>

¹³ En efecto y concluyendo, como enseña Gloria Alicia Caudillo Félix (2012): “El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, solo pensar en el lucro (provecho). Porque para vivir mejor al prójimo se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos... El Vivir Bien está reñido (en contradicción) con el lujo, la opulencia y el derroche; está reñido con el consumismo. No trabajar, mentir, robar, someter y explotar al prójimo y atentar contra la naturaleza, [eso] posiblemente nos permita vivir mejor”. Esperemos que este capítulo aporte en el sentido de caminar estos desafíos.

la socio-economía feminista y la cosmovisión indígena del Buen Vivir, posibles caminos para desandar la desigualdad y la opresión sexo-clasista y racial.

Estas opresiones y los parámetros patriarcales a los que nos referimos anteriormente, se presentan como rasgos asociados a los sexos en su concepción binaria: hombre vs mujer, donde se espera y condiciona a estos/as para que actúen y sientan de determinada manera, favoreciendo el sostenimiento de las esferas de producción y reproducción capitalista. Para las mujeres, algunas de las tareas y cualidades asignadas como naturales, en nombre del instinto, son las de nutrición, “el cuidado de otros, la sensibilidad, la espontaneidad, el saber relacionarse o la preocupación por el entorno físico (...) cuidar niños, tener una dependencia infantil, ser pasiva, procrear y trabajar en casa, todo para mayor gloria del consumismo” (Miedzian, 1995, pág. 49). Para los hombres, es “la iniciativa, la acción, la imprudencia, la curiosidad, el coraje, la competitividad y el pensamiento abstracto (...) la dureza, insensibilidad, deseo constante de enfrentarse a otros y de buscar situaciones de peligro, actitudes groseras hacia el sexo y pensamiento mecánico, todo dirigido a cubrir una necesidad egocéntrica y frecuentemente obsesiva de dominar y vencer, ya se trate de guerras, mujeres o estatus social” (Miedzian, 1995, pág. 49).

En efecto, la naturalización y confiscación del trabajo que realizan las mujeres a diario, como tareas no remuneradas en el ámbito de la familia o la comunidad, se presenta como una responsabilidad indiscutible en la distribución sexual del trabajo social. A través del matrimonio monógamo, la socialización temprana en roles de género y del ideal de amor romántico, se garantiza la explotación de las mujeres, quienes reponen la fuerza de trabajo deteriorada que son los varones y miembros de la familia cuando retornan de su jornada laboral, la formación de los y las hijos/as para la educación formal, etc.

Para que este orden se consolide, se recurre al apoyo ideológico y práctico de diferentes varones que ocupan desiguales posiciones, pero que se articulan en la dominación sobre los sujetos feminizados. Así, el hombre blanco, burgués, dueño de los medios de producción, explota tanto al varón trabajador como a la mujer que alimenta, cuida y atiende a este último. A su vez, el varón trabajador explota el trabajo doméstico¹⁴

¹⁴ Según el INDEC (2014), el trabajo doméstico no remunerado consiste en todas las actividades no remuneradas realizadas para prestar servicios para uso final propio en el hogar. “Comprende los quehaceres domésticos (limpieza de casa, aseo y arreglo de ropa; preparación y cocción de alimentos, compras para el hogar; reparación y mantenimiento de bienes de uso doméstico) y las actividades de cuidado de niños, enfermos o adultos mayores miembros del hogar. Asimismo, incluye las actividades dedicadas al apoyo escolar y/o de aprendizaje a miembros del hogar” (pág.5).

que realiza su cónyuge, madre o quien ocupe esa posición, para que realice las tareas domésticas y de cuidado no remuneradas ni reconocidas como trabajo, así como las tareas voluntarias¹⁵. Esta situación evidencia la alianza implícita entre varones de diferentes clases y orígenes raciales en el capitalismo, para disfrutar de los privilegios de su hegemonía de género. De hecho, como sostiene Federici (2016: sd), los varones como encarnación del género dominante en el capitalismo, se apropiaron del trabajo no pago de las mujeres, construyeron su riqueza sobre “la degradación del trabajo de reproducción y del cuidado. Pero no es un trabajo marginal sino el más importante, porque produce sobre todo la capacidad de la gente de poder trabajar” (Federici, 2016: sd).

En ese sentido, la fuerza de trabajo que mueve la economía capitalista se reproduce no sólo por intermedio del salario, sino por la fuerza de trabajo de las mujeres, quienes, a través del matrimonio, que las convierten en madres y en esposas (Lagarde, 1999), son explotadas en forma gratuita, sin reconocimiento ni salario, en función de mitos de género, donde son parte de la naturaleza con acciones para la reproducción y para cuidar de su “prole” por amor.

De este modo, los mercados precisan del trabajo invisible de las mujeres, porque son estructuras que se organizan desde el privilegio de los varones blancos, burgueses y adultos, para gobernar y explotar el trabajo de los/as otros/as. Como sostiene Pérez Orozco (2014), son mecanismos que se basan en jerarquizar las vidas concretas y establecer como referente y máxima prioridad la vida del sujeto privilegiado heterosexual, quien concentra el poder y los recursos, especialmente el del tiempo. Así, el tiempo se convierte en un recurso valioso y desigualmente distribuido entre los géneros, donde a pesar de que toda la clase trabajadora se encuentra sometida a jornadas de trabajo interminables, son las mujeres quienes cargan con las mayores demandas de tiempo y trabajo no pago ni reconocido.

Federicci (2016) plantea que el trabajo de las mujeres, tareas invisibles, no medidas en las estadísticas de economía formal, está sosteniendo el sistema con sus trabajos cotidianos. Como sostiene la autora, ya desde Marx sabemos que el salario es la herramienta del capital, lo que funda los intercambios mercantiles en el capitalismo. Lo que pocas veces se destaca es que esa relación también explota el trabajo invisible de los cuidados y del trabajo doméstico, siendo este no sólo un trabajo material sino emocional.

¹⁵ Trabajo voluntario según el INDEC (2014), son todas las tareas, actividades no remuneradas que realizan las mujeres especialmente, para el beneficio de personas ajenas a la familia. Abarca tanto las acciones realizadas en el marco de organizaciones, como las realizadas directamente para otras personas.

Jónasdóttir (1995) habla de una plusvalía emocional, donde las mujeres sacrifican sus vidas por la familia y los varones, quienes se apropian de una cantidad ilimitada de cuidados y de amor, tanto para ellos mismos como para los/as hijos/as.

Deseos y consumo: el Capitalismo Tardío

“El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo.”
Daniel Bell

Desde sus orígenes, la sociedad capitalista en términos generales, se encuentra basada en la estratificación de clase, raza y género. Se caracteriza, como sostiene Streek (2016), por el hecho de que su capital productivo creado colectivamente, se concentra y es apropiado por una minoría que goza del privilegio legal, en forma de derechos de propiedad privada. Esta minoría, la burguesía propietaria, es quien direcciona a los y las trabajadores, quienes dependen de los propietarios privados que cuentan con los instrumentos para ganarse la vida (el capital).

El capitalismo Tardío, como llamaremos a la etapa actual del desarrollo del sistema económico (Zizek, 1998; Streek, 2016), se caracteriza porque aumentan los mecanismos de control sobre la economía para garantizar la concentración económica en grupos cada vez más monopólicos, empero paradójicamente se presente como parte de un juego económico de libertad absoluta. En efecto, la política mundial de este capitalismo, consiste en la colonización de las instituciones estatales por parte de élites que representan intereses económicos privados, tal como vemos hoy en Argentina, donde CEOs de empresas ocupan ministerios públicos¹⁶.

A este escenario se suman las tendencias ambientales del agotamiento de las tierras vírgenes y la escasez de recursos para alimentar a poblaciones cada día más desposeídas de mecanismos para reproducir su vida. La dominación que se da en el capitalismo patriarcal se basa no sólo en las relaciones socioeconómicas, sino que en el agotamiento ecológico y físico de las mujeres.

¹⁶ El Gabinete incluye a CEOs y ex directivos de bancos privados y de empresas multinacionales como la Shell, como es el ministro Juan José Aranguren (Energía y Minería), ex empresaria de Lan Chile para Aerolíneas Argentinas o empresarios de la red Farmacity para Gabinete de gobierno. El ex Ministro de Hacienda era Alfonso Prat-Gay, quien integró antes el equipo investigaciones económicas del JP Morgan en Nueva York y Buenos Aires entre 1994 y 1999, y luego asumió como jefe de Investigación de Monedas en JP Morgan en Londres, hasta 2001. Entre tantos otros ejemplos que podemos ofrecer.

Asimismo, se desarrollan tecnologías de alto impacto, destinadas a incrementar la productividad del capitalismo a través del control de los niveles de trabajo y la duración de la jornada laboral. En consecuencia, no se direccionan a generar oportunidades de mayor tiempo libre u ocioso para los/as trabajadores/as, sino que incrementan el de los/as pocos/as que emplean, mientras que margina a grandes masas de sujetos que ya no son necesarios, siendo desempleados permanentes.

En ese sentido, hay escasos sectores de la población que están empleados y explotados, mientras otros se ven condenados a la falta de ocupación y de empleo. Esta configuración del mundo del trabajo resulta del “constante reemplazo y –si es posible– la supresión lisa y llana de la mano de obra” (Bauman, 2000: 103). Por tanto, hablamos de una forma de ocio obligatorio e inevitable, lo que causa miseria y nada tiene que ver con la recreación o el descanso. El tiempo libre se vuelve una condena, una fuente de frustración dentro de una sociedad radicalmente consumista, que no fomenta otro modo de recreación que no sea la compra de productos culturales o materiales.

Por lo tanto, el aumento de tecnologías de producción sin reducción de las jornadas laborales, genera desempleo, provoca que los trabajos sean cada vez menos interdependientes y más aislados, con menos tiempo para la construcción de lazos sociales. Todo se torna cada día más individualista, incluso acciones como comer, que históricamente han sido comunitarias o familiares. Aunque el enfoque económico clásico no mire estas cosas, el feminismo señala que las necesidades como alimentarse son importantes como ritual social o familiar, como instancias de creación de lo comunitario. Comer en compañía resulta a veces más relevante que lo que se come en sí mismo. En consecuencia, para Desai (2004), estas cuestiones deben ser tenidas en cuenta y formar parte del bienestar que debe medirse en la economía, en función del tiempo que los/as sujetos destinan a las actividades sociales o comunitarias y de encuentro con otros/as.

De acuerdo a lo planteado, estamos ante un orden socio-económico que atenta contra la comunidad, la naturaleza y los/as sujetos, de manera global. Estos procesos de degradación ambiental y de apropiación de los recursos, de creación de tecnologías que reemplazan a los y las trabajadores, se fortalece del fenómeno social que describimos anteriormente y que Streeck (2016) explica como sociedades de integración sistémica debilitada, donde los/as sujetos son cada vez más aislados e individualizados, dependiendo de su oportunismo para sobrevivir. Son sujetos colectivamente incapacitados, que tratan de defenderse de la exclusión a base de su estatus social y económico.

De esta manera, el capitalismo Tardío es el triunfo del individualismo radical, que hace que todas las formas de crisis sociales sean percibidas como crisis individuales y todas las desigualdades sean achacadas a una responsabilidad personal, a fracasos de los sujetos particulares. Se fortalecen figuras como él o la emprendedor/a, quien resuelve su existencia aparentemente de modo individual y en base a sus capacidades; por lo que la competencia, la desregulación y la libertad se tornan ejes centrales de la economía de mercado, tomando como modelo al “sujeto-marca”, el empresario/a de sí, como una nueva forma de estar en el mundo.

El proyecto cultural del capitalismo es que el/la trabajador/a debe considerarse su propia empresa, su propio capital, quien debe “ayudarse a sí mismo” y velar por sus intereses. La lógica es asumir un proceso autorealizador, competitivo y productivista. Como argumenta Virno (2007), ahora se exige un profesionalismo que no corresponde a ninguna profesión específica, sino más bien a cómo se presenta el o la sujeto, cuál es su carácter, su predisposición o su aspecto. Es una lógica de autogestión, en el sentido de resolver tus propios problemas, bucear opciones de desarrollo, garantizar la estabilidad económica y psíquica. El/la trabajador/a debe demostrar su voluntad de trabajar, venderse a sí mismo, más aún cuando hay tanto desempleo y tantas personas dispuestas a ocupar su cargo (Power, 2016).

Asimismo, Commane (2010) agrega que esta realidad es aún más dura con las mujeres, ya que la situación de explotación y aislamiento se agudiza, debido a las demandas excesivas a las que se las somete bajo argumentos patriarcales como que, debido a su condición biológica, ellas serán menos productivas porque se embarazan, se las estereotipa como débiles, se las culpabiliza por ser menos productivas cuando solicitan días de menstruación, lactancia, cuidado de familiares, etc. Por eso, observamos con frecuencia que, aunque tengan competencias iguales, los hombres cobran 20% más que las mujeres por igual trabajo. Las mujeres son peores pagas y aceptan flexibles condiciones laborales, por lo que a los capitalistas les resulta útil y cuentan con legitimidad social desde estos discursos sexistas. Específicamente en Argentina, la brecha salarial entre varones y mujeres es del 27,2%, brecha que aumenta a un 40% en trabajos informales, y entre varones y mujeres con cargos gerenciales.

En ese sentido, el nuevo capitalismo tardío y neoliberal, se configura para extraer el máximo de plusvalía de los cuerpos femeninos. Los nuevos mercados, como dice Cobo (2015), se sostienen sobre una lógica económica depredadora que mercantiliza la naturaleza y el trabajo, los cuerpos y las sexualidades de las mujeres y sujetos

feminizados. Un ejemplo de este movimiento explotador es la industria del sexo, donde la pornografía, la prostitución o los vientres de alquiler, son mercados de ganancias exponenciales. Como sostiene Poulin (2009, 16): “En las revistas femeninas y para adolescentes, abundan amables reportajes sobre estrellas del porno, sobre personas prostituidas felices de estar en la industria del sexo. Los artilugios que se venden en las sex-shops son probados y son objeto de promoción. Para sentirse bien con su vida, las mujeres y las adolescentes deben adoptar nuevas prácticas sexuales y usar los productos que dicta la industria del sexo”. Especialmente dice el autor, la venta de cuerpos, su cosificación, afecta principalmente a los sectores subalternos, hay un marcado clasismo y racismo en las posiciones de mayor explotación (Poulin, 2009).

En consecuencia, estamos ante un momento histórico donde las mujeres se someten a múltiples posiciones de explotación de índole laboral, emocional y sexual. Es un orden que degrada la naturaleza y considera a las mujeres como parte de la misma, habilitando la expropiación de sus capacidades potenciales de reproducción de vida y de sostenimiento de la misma.

Socio-economía feminista: lo invisible a la vista

“El privilegio es el mayor enemigo del derecho”
Marie von Ebner-Eschenbach

Si miramos el ámbito formal del empleo, en Argentina la desocupación se extiende sobre las mujeres, es así que, tomando el promedio del 9,2 por cientos de desocupación en el país, según el INDEC (2014), el 8,5% corresponde a varones y 10,2% a mujeres. Agravándose el desempleo en mujeres jóvenes menores de 29 años y sin datos sobre otras sexualidades, ya que no contamos con cifras oficiales sobre la realidad de las personas Trans¹⁷.

En relación al tema, ya planteamos como problema lo que sucede en el ámbito productivo formal -que es medido por las estadísticas nacionales-, pero no se visibiliza la situación desventajosa para las mujeres también en el marco de la economía no formal. Solo para analizar algunos datos, el valor y el volumen del trabajo doméstico no

¹⁷ La Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de la Argentina (ATTTA) y la Fundación Huésped publicaron un informe sobre la situación de las personas Trans y visibilizaron que la expectativa de vida es de 35 años. Afectan al sector el inaccesso a la salud, la deserción de la educación formal y la precariedad laboral, donde la mayoría se dedica a la prostitución o a emprendimientos comunitarios y limpieza doméstica.

remunerado equivale entre el 35% y 55% del producto bruto interno mundial y la producción doméstica representa hasta un 60% del consumo privado (Cfr. D'Atri, 2010).

En tal sentido, la socio-economía feminista denuncia la negación del trabajo reproductivo no asalariado por el capitalismo, que esconde bajo lo natural o lo biológico que las tareas que realizan las mujeres en el ámbito de la familia son fundamentales para sostener el mercado. Por eso, apuntalar la idea de familia como ámbito privado, es la estrategia del capitalismo patriarcal que, junto a los datos que no registra el androcentrismo¹⁸ de las teorías económicas clásicas, niega la realidad de las jornadas laborales que realizan las mujeres en ámbitos no formales, de una relevancia económica insoslayable, disfrazado de tareas hechas “por amor y por instinto” (como el siempre mencionado instinto maternal).

En ese sentido, Pérez Orozco (2014) plantea que hablar del capitalismo no es sólo referirse a mecanismos de regulación de las esferas productivas y reproductivas, sino mirar de qué manera el heteropatriarcado regula las esferas invisibilizadas de la economía y la constitución de sujetos que las ocupan. Esta perspectiva feminista discute los valores del enfoque clásico de la economía que, “(...) a diferencia de otras disciplinas, la economía está claramente bajo el control hegemónico de un paradigma –el neoclásico– que se nos presenta sin fisuras y con unos supuestos que hacen prácticamente imposible que pueda dar respuesta a las problemáticas planteadas desde la economía feminista. Más aún, cuando estas problemáticas se asumen y analizan dentro del paradigma neoclásico, la forma de enfocarlas no conduce a una explicación del fenómeno que ofrezca posibilidades de transformación social; sino que, por el contrario, lleva a justificar la situación social de desigualdad por razones de sexo de las mujeres” (Carrasco, 2016:sd). Además, la escuela clásica de la economía esencializa los roles de género, estereotipa la vida de las personas, sus necesidades, las relaciones sociales y las motivaciones económicas. A la vez, solo considera la economía de mercado, excluyendo otras formas de producción y las maneras de reproducir la vida cotidiana de las familias en el ámbito doméstico.

Asimismo, la mirada de la economía de género tradicional es acotada, ya que se concentra en la liberación de las mujeres como un proceso individual, sin cuestionar el

¹⁸ Expresa la perspectiva epistémica que tiene al varón blanco y heterosexual como el modelo de todas las cosas y como el parámetro de lo humano. Las investigaciones, las políticas públicas, las intervenciones profesionales, etc. toman como sujeto al varón y los resultados como válidos y extrapolables a la generalidad de los géneros. En efecto, la producción de conocimiento, la división de los trabajos, la medicina, el imaginario colectivo, todo se encuentra moldeado por el androcentrismo (incluso el lenguaje).

capitalismo ni el patriarcado. La economía del género plantea que mejorar la situación de las mujeres requiere de su inclusión y visibilización en el mercado. Por eso utiliza métodos como la desagregación de datos por sexo biológico, para mostrar las diferencias en el reparto de trabajos y los recursos. La incidencia fundamental de este enfoque es explicar las discriminaciones en el mercado laboral y las desigualdades en el acceso a recursos, prestaciones y el mercado. Por lo tanto, su aspiración es lograr el ascenso de las mujeres y la eliminación de los techos de cristal que obturan el acceso a las esferas económicas (Pérez Orozco, 2014).

En síntesis, la economía de género apuesta a la igualdad para competir en el mercado y la independencia económica como la principal meta, mediante la incorporación al mundo del empleo. Es así que acaban en una reivindicación de que las mujeres sean CEOs de empresas, consideran exitoso que ellas asciendan en sus lugares de trabajo a costa de esfuerzos descomunales, o que tengan lugares de poder económico y decisiones empresariales sobre otros/as, incluso cuando tienen que resignar deseos como la maternidad o tiempos de vida en general. Si bien no negamos que ocupar un puesto de poder es un paso importante en el marco del orden capitalista, bajo esta lógica mercantilista, estamos defendiendo que las mujeres sean cooptadas y explotadas igual que los varones o que sean las explotadoras, pero nada estamos diciendo sobre la realidad patriarcal del capitalismo y las consecuencias para la sociedad de este modelo.

Por ende, debatir el sistema capitalista y reflexionar sobre la noción de división sexual del trabajo debe ser un asunto central de la teoría feminista y social en general. Discutir la economía del cuidado y de qué manera las mujeres son las únicas responsabilizadas por ellos se torna urgente. Mostrar cómo los varones se ocupan de una única jornada laboral, mientras las mujeres realizan dobles y triples trabajos a diario en el ámbito familiar, comunitario, etc. Para lo cual hay que desnudar el funcionamiento del capitalismo y una de sus principales instituciones: la familia. Evidenciar que la familia es un ámbito de reproducción de violencias dado su carácter patriarcal, atravesada por relaciones de poder y desigualdad entre sus miembros, es un eje del estudio económico feminista.

En efecto, la explotación, la violencia y el abuso sexual no son coacciones ajenas a la familia, muchos menos la explotación de las mujeres con fines reproductivos. Como dice Cobo (2015), la familia es en origen una institución heteropatriarcal, donde la monogamia, la heterosexualidad, son ordenes sexo-afectivos que garantizan su perpetuación. En efecto, las mujeres son sólo sexo, esposas y reproductoras (mujeres de sectores populares y de color) o madres (status solo para las blancas), puestas por fuera de la

política y la racionalidad. Esta estrategia tiene como objetivo que las mujeres no encuentren otras alternativas de vida que ser madres o putas¹⁹, ser sujetos reproductivos y sexualmente disponibles para el conjunto de los varones. No es casualidad que la socialización corporal de las mujeres, tal como explica Mari Luz Esteban (2004), sea en el de la reproducción y la seducción de los varones (Estebán, 2004: 73).

En el orden capitalista heteropatriarcal, las mujeres son heterodesignadas como sujetos a disposición de la procreación y el erotismo masculino. El discurso es que son naturaleza, produciendo una operación discursiva binaria donde varones son cultura, racionalidad, poder político; y las mujeres son puro sexo y emoción a controlar. A la vez, estas características, como su supuesto instinto maternal o la tendencia a la protección, se explotan como argumentos para justificar su lugar en la esfera de lo privado y del cuidado de otros/as de manera gratuita y sin reconocimiento. En el nombre del amor, se usa la fuerza de trabajo de las mujeres a favor de la acumulación de riquezas y la desposesión del poder de decisión de las mujeres.

Operatoria del orden patriarcal: el amor como respuesta a todo

“Lo que ellos llaman amor,
nosotras lo llamamos trabajo no pago”
Silvia Federici

Para sostener un modelo basado en la explotación sexualizada, se generan una serie de creencias y mitos que le otorgan consenso. Por ejemplo, confundir el trabajo doméstico y de cuidados con el amor, revestir las prácticas de dominación, control y abuso de poder como una cuestión de roles masculinos naturales, y la debilidad o sumisión en las mujeres. Como sostiene Bosch et al (2013), en las sociedades occidentales, todo lo que tiene que ver con el amor sigue siendo el eje en torno al cual gira la vida de las mujeres.

Por eso, autoras clásicas del feminismo como Kate Millet (1984) afirmaban que “el amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trata de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente en

¹⁹ Estigma que amenaza a las mujeres desde la niñez, una denominación siempre presente para catalogar a las mujeres en función de lo que se considera “su buena o mala conducta sexual”; un estigma que ha servido para controlar política, económica y religiosamente a las mujeres. “Ser puta” es asumirse como una mujer “impura, aquella que se entrega a relaciones sexuales ilegales o inmorales; carente de pureza, virginidad, decencia (de lenguaje), moderación y sencillez; contaminada” (Pheterson, 2000). Una marca de vergüenza que acompaña a las mujeres por sus diferentes ciclos de la vida, como una amenaza latente a cada acto de libertad sexual y de rebeldía.

todos los sentidos. Entre seres libres, es otra cosa” (pág.22). El amor, tal como señala Jonadottir (1995), no es ajeno las relaciones socio-sexuales, basta con atender a la qué manera los hombres se apropian del control de la fuerza laboral de las mujeres, de su amor y de su poder vital y de la plusvalía emocional que resulta de esto.

En ese sentido, Jonadottir (1995) habla de que la autoridad masculina es la acumulación de amor alienado, producto de relaciones entre los sexos, donde la explotación no sólo se produce por la apropiación del trabajo doméstico de las mujeres, sino también de su dedicación emocional. Este escenario provoca lo que Betty Freedman (1987/2009) llamó en su obra clásica “La Mística de la Feminidad” como “el malestar que no tiene nombre”, esa experimentación de síntomas que las mujeres no pueden significar ni nombrar y que es agotamiento por las cargas laborales y la explotación emocional que hace de ella la familia. Esta “mística de la feminidad”, describe síntomas como una “inquietud extraña acompañada de sensación de insatisfacción, de vacío, incompletud, angustia y falta de deseo”, a lo que se denominó: “Síndrome del ama de casa”.

En ese sentido, si bien es un texto de los años 80, resulta vigente para describir una sociedad que aún es familiarista y organizada desde desiguales de clase, género, raza, edad, etc. Donde el hombre blanco, burgués y heterosexual es el modelo de lo humano y tutela el funcionamiento social. Pero, ¿es sólo el varón heterosexual machista?; ¿Qué pasa si pensamos como Wittig (1995) que la heterosexualidad no es solo una cuestión de prácticas sexo afectivas, sino un régimen de creencias y mandatos que organizan la vida social? Por ejemplo, el afán de muchas mujeres de buscar una pareja como un complementario, a la familia como fuente única de satisfacción, aceptando un sistema económico basado en no reconocer el trabajo de reproducción social del que ellas son protagonistas (Carballo, 2017). La complicidad inconsciente de los mismos sectores oprimidos es evidenciada desde autores como Gramsci o Zizek, que hablan de las concesiones que los subalternos reciben a cambio del consenso que prestan al régimen. Ser “ama de casa abnegada”, una buena esposa y amante, otorga prestigio a ciertas mujeres de círculos medios altos, que explican parte de su quietud. Lo mismo ocurre con las mujeres blancas, académicas, quienes explotan el trabajo de otras mujeres, generalmente de sectores populares y de color, para que realicen las tareas domésticas y maternales que ellas no consiguen distribuir con sus parejas varones.

En consecuencia, el síndrome de ama de casa es algo que caracteriza a las mujeres blancas de sectores medios y altos principalmente, el resto de las mujeres, tal como evidenciaba el movimiento feminista negro, las inmigrantes, no pueden permanecer en el

mundo de lo doméstico, siempre tuvieron que “salir a trabajar”, a soportar jornadas esclavas de trabajo y sometimiento. Para evidenciar la situación de la mayoría de las mujeres latinoamericanas, la CEPAL (2012) visibiliza que el 76% del trabajo de cuidado queda en manos de las mujeres, así como el 80% de las trabajadoras son empleadas domésticas. En el mundo, sólo el 5% de las mujeres tiene propiedades a su nombre, 7 de cada 10 analfabetos/as son mujeres, y la tasa mundial de desempleo de los varones es de 5,5% contra un 6,2% en las mujeres. Las investigaciones realizadas en las dos últimas décadas sobre la exclusión social, la pobreza y la desigualdad en América Latina han demostrado la agudización de la desigualdad en poblaciones indígenas y grupos afrodescendientes, así como entre mujeres migrantes. El colonialismo y el sistema esclavista que constituyó el origen del Estado Nación continúa operando en las discriminaciones que sufren estos sectores.

Un estudio en la Argentina, realizado por el Centro de Investigación en Estadística Aplicada (CINEA) de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, bajo el título "Género, trabajo doméstico y cuidado", aplicó en el año 2016 una encuesta a 1.397 hogares del área metropolitana bonaerense y a personas mayores de 16 años. Los resultados arrojaron que, si bien a nivel discursivo la igualdad de género cobra legitimidad y se expresa la importancia de que exista una distribución equitativa de las responsabilidades que hombres y mujeres, son ellas quienes se ocupan de la mayor parte del trabajo no remunerado. A pesar de la evidente inserción de las mujeres en el mercado laboral, las tareas de limpieza recaen exclusivamente en mujeres en el 45 por ciento de los casos, mientras que sólo el 7 % por ciento de los varones las tienen a su cargo.

El aseo del hogar es una tarea compartida en el 42 por ciento de los casos, mientras que el 6 por ciento de las viviendas paga por el servicio. En cuanto a la preparación de alimentos, en el 49 por ciento de las viviendas encuestadas es una tarea realizada sólo por mujeres, en el 13 por ciento se ocupan de ella los hombres de la casa y sólo en el 37 por ciento de las veces es una ocupación compartida. El relevamiento muestra también que la carga de trabajo doméstico que es asumida por las mujeres se intensifica en los hogares extendidos o más numerosos, en comparación a los hogares nucleares.

Otra investigación, impulsada por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), presentó resultados de una Encuesta sobre Trabajo No Remunerado y Uso del Tiempo. La encuesta fue implementada durante el tercer trimestre del año 2013, con el objetivo de contar con información respecto del tiempo destinado por las personas de 18 años y más

a las tareas domésticas, al cuidado de miembros del hogar y al trabajo voluntario. Los datos presentados en este informe se refieren a 26.435.009 personas de 18 años y más de edad, residentes en hogares particulares de localidades de 2.000 o más habitantes de todo el territorio nacional. A partir de esta Encuesta sobre Trabajo No Remunerado y Uso del Tiempo (INDEC, 2013) se evidencia que las mujeres dedican en promedio una cantidad de horas muy superior al trabajo no remunerado que sus pares varones, aun cuando se encuentren empleadas. La mayor brecha se verifica en el tiempo dedicado al cuidado de personas²⁰.

Todos estos datos nos indican que si bien, discursivamente se están planteando debates y se instala cierta crítica hacia la desigualdad en el uso del tiempo o en las cargas laborales y domésticas, en lo concreto, seguimos lejos de consolidar la igualdad. Un trabajo de (de) construcción de género que tiene que evidenciar que lo privado es político, que las tareas que se realizan en el hogar son trabajo, y que todo es tiempo, un recurso escaso y valioso.

El capitalismo expolia el tiempo de las mujeres

“Parte del motivo por el que el capitalismo parece tener éxito,
es que siempre ha contado con mucha mano de obra esclava,
la mitad de la población.
Lo que las mujeres hacen - fuera del mundo laboral –
no cuenta para nada”
Noam Chomsky

A diario, si pudiéramos medir el tiempo que invierten los y las sujetos en diferentes trabajos y cargas sociales, se pondría de manifiesto que las mujeres trabajan más horas que los hombres y con mayor intensidad, lo que se relaciona directamente con la “pobreza de tiempo” (Bryson, 2007; Sayer, 2005). El trabajo afectivo, de cuidados, doméstico, es difícilmente medible en términos cuantitativos. Solo cuando pensamos en lo que nos erogaría pagar a otra persona, generalmente otra mujer (para que realice estos trabajos), advertimos el significado económico, emocional y temporal de este tipo de tarea.

Respecto al uso del tiempo en el capitalismo, Maldonado (2017) nos plantea que lo cronológico, el tiempo de los productivo, cuantitativo, prima sobre el tiempo de la vida, sobre lo cualitativo. En efecto, el tiempo bajo lógicas productivistas acelera el ritmo social, obligando a los y las sujetos a una racionalidad administrativa del tiempo, donde hay que producir más en menos tiempo. Esta lógica, llevada al mundo del hogar, tradicionalmente

²⁰ Para consultar el informe dirigirse a la página web del organismo donde se encuentra publicado, disponible en: http://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/tnr_07_14.pdf

de las mujeres según la división sexual del trabajo, explica que ellas sean sometidas a jornadas extenuantes de trabajo, donde no sólo se hacen labores en el hogar, sino que paralelamente se cumplen con tareas del mundo del empleo. Es así, que no existen días no laborales, lo que extingue el tiempo de ocio y del tiempo libre.

Esta demanda de productividad permanente es denominada por diferentes autores (Maldonado, 2017; Koselleck, 2007) como aceleración del tiempo social, propio del mundo occidental. Sociedades que viven bajo la exigencia del máximo beneficio, en el menor tiempo posible. Dice Koselleck (2007, 330) que “la aceleración parece penetrar un ámbito tras otro, no solo el mundo industrial tecnificado –el centro empíricamente comprobable de cualquier aceleración–, sino igualmente la vida cotidiana, la política, la economía y el crecimiento poblacional”.

Además, el capitalismo va generando deseos que se viven como necesidades, como urgencias de consumo. De esta manera, los y las sujetos se tornan dependientes de ganar más y del mercado de trabajo, se someten a las exigencias que este impone, como la educación formal permanente, soportan las “(...) regulaciones y providencias típicas del Estado social, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas, de la atención médica, psicológica y pedagógica. Su vida es intervenida y controlada de manera constante, atrapada en la lógica del consumo como forma de vida y de bienestar, lo que secuestra su tiempo y energía vital.

En ese sentido, Paichaud (1988) sostiene que la pobreza no sólo se define por la ausencia de recursos económicos, sino que debería medirse en tiempo, en la poca disponibilidad de ocio por la producción doméstica, que depende de una inversión constante de horas y la pérdida de oportunidades de ocuparlas en otras actividades. La escasez de tiempo se puede observar en la nula participación de las mujeres en ciertas actividades de ocio y recreación, en la participación política que es hegemonizada por los varones. En relación a la participación política, Carballo (2017, 70) pregunta: "¿Quién sostiene al militante comprometido para que pueda serlo?; ¿quién lava la ropa, le escucha cuando lo necesita?; ¿quién teje el gorro de lana con la consigna antisistema?". El autor nos propone pensar el tiempo no como momentos del día, sino como una medida del ciclo vital de los y las sujetos. El tiempo del activismo es un tiempo joven, lo que no quiere decir que todas los/as sujetos que se implican en política sean jóvenes, pero sí que hay un momento para dedicarse al activismo y otro, en el que "hay que sentar cabeza", y son las mujeres las que deben ocuparse de esto último. Pocos movimientos incluyen a mujeres de diferentes generaciones y edades de manera sostenida en el tiempo y cuando lo

hacen, es en tareas de menor prestigio y vinculadas a los cuidados. Las propuestas y organizaciones no se esfuerzan por articular posibilidades diferenciales de participación, especialmente para las mujeres que son madres o que tiene extensas cargas laborales.

El tema del tiempo libre para participar de la política no es menor, contar con este recurso para encontrarse con otras mujeres, para poner en común necesidades, demandas, puede ser la fuente de una concientización de las mujeres en tanto que trabajadoras. Prueba de esta potencia que tiene el encuentro para la organización, es el esmero que el mercado ha puesto para generar ofertas de ocio lucrativo, con el cual llenar el tiempo de los sectores no propietarios. Como sostiene De Grazia (1994), el mercado del ocio habilitó que “un nuevo grupo apareciera en escena, aquellos cuyos bolsillos se llenaban más rápido si los trabajadores, una vez que terminan su día de trabajo, se convierten en gastadores, gastadores y frívolos” (p. 203). El consumo, los productos culturales y de recreación monopolizados por el mercado, son “productos culturales de la clase dominante, despersonalizados, anestésicos, hipnotizantes como la televisión actual [que] penetran diariamente en el corazón mismo de las instituciones, de las casas obreras y en las capas avanzadas de la población” (Toti, 1975: 46).

Por otro lado, el tiempo se relaciona también con la edad y las expectativas que se tiene sobre ella, vinculado con intersecciones como el género, la clase, los imaginarios diferenciales según las posiciones de los/as sujetos. En efecto nos preguntamos: ¿hasta cuándo son jóvenes las mujeres y hasta cuando los hombres?; ¿Acaso no cargan las mujeres con las expectativas de que formemos familias nucleares, para reproducirnos antes de lo que se considera el fin de nuestra primera juventud? El tiempo está normativizado desde el género y el deseo heterosexual, es una invención occidental lineal y cualquier cambio en ese relato es considerado una patología, una desviación a atender.

No hay Buen Vivir en un mundo sin tiempo: reflexiones

“El buen vivir ha sido el privilegio de una clase, de unos países,
mientras la mayoría del planeta vive muy mal,
en realidad, no vive,
está condenado a morir antes de tiempo”

Álvarez González

En el III Foro Social Américas, celebrado en Guatemala en el año 2012, las mujeres mayas expresaron: “Estamos luchando junto a la Madre Naturaleza, pues hemos sido excluidas, invisibilizadas por un Estado racista, autoritario y machista. El Buen vivir es

vida digna, hacer muchas cosas, cambio de actitudes, de comportamiento, transformación del Estado, redistribución equitativa de bienes de nuestro país. Es vivir en armonía y equilibrio. Es el respeto a todos los elementos. Nos [robaron] hasta el tiempo: tiempo para pensar, para platicar (conversar), dedicarnos a la escritura, tiempo para estudiar los movimientos del cosmos” (Caudillo Félix, 2012).

Las anteriores críticas se dirigen hacia el orden socio-económico que hemos descrito, que se guía por la obtención del beneficio a cualquier costo, ya sea destruyendo la naturaleza, explotando sujetos o marginando y anulando a otros/as. La economía capitalista exige que día a día produzcamos más y a mayores velocidades, el mandato es ser rápidos/as, productivos/as, más eficientes en el uso del tiempo, hasta anular el tiempo de vida, el tiempo de los afectos. Como argumenta en una entrevista, Carrasco (2016) sostiene que el tiempo se constriñe, las empresas van exprimiendo el mayor beneficio de la fuerza de trabajo paga y no paga, a partir del uso del cuerpo de las mujeres, de sus capacidades físicas y emocionales.

Este orden socioeconómico y cultural, expolia el tiempo de las mujeres en el ámbito público y privado, explota a la naturaleza porque no respeta los tiempos de reproducción de los recursos renovables. Sus formas de producir son insostenibles, así como el deseo permanente de consumo que genera en los y las sujetos. Somos presas y presos de un mundo que dice que todo puede ser comprado si tenemos el dinero suficiente, pero la realidad es que no todos/as lo tienen y que generar mercancía ilimitadamente atenta contra la vida, fomentando sujetos frustrados/as e insatisfechos/as, que acuden al mercado con la promesa de poder comprarse una vida.

En este escenario, la socio-economía feminista propone una economía al servicio de la vida, del cuidado mutuo, tanto entre personas, como entre estas y la naturaleza, frente a un sistema que coloca la vida al servicio de la renta; una economía de varones que no reconoce ni valora el trabajo del cuidado, el esfuerzo de sostener una casa y criar hijos/as, el tiempo que invierten las mujeres en la creación y sostenimiento de vínculos comunitarios, un tejido de afectos que sostiene la vida cotidiana de nuevas generaciones.

Por tanto, la socio-economía feminista nos interpela en la necesidad de crear un nuevo paradigma de convivencia y producción, cuyo indicador no sea el crecimiento económico en abstracto, sino que contemple todo el trabajo, toda la economía no monetaria. Además, precisamos reconocer a otros/as sujetos que están siendo invisibilizados por las estadísticas de toda índole, por el pensamiento social e incluso activista. En efecto, como plantea Butler (2010, 17), “hay sujetos que no son completamente reconocibles como

sujetos, y hay vidas que no lo son del todo -o nunca lo son-reconocidas como vidas". Y a partir de esta injusticia, de lo que se trata es de no es de incluir a más sujetos en las normas heterosexistas, sino de cuestionar estas normas que asignan un reconocimiento diferencial y que no permiten vivir desde diferentes deseos y necesidades.

En el marco de lo que venimos exponiendo, es evidente que necesitamos una redefinición de los elementos que constituyen lo que es el buen vivir. No es el nivel de ingresos o el número de bienes lo que garantiza el bienestar y, teniendo presente que la mayoría no accede siquiera a recursos básicos de subsistencia porque se encuentra sometido a la pobreza y la exclusión, precisamos más que estabilidad económica, demandar la posibilidad de ser reconocidos/as, especialmente quienes no son varones, en el derecho a existir, así como en el aporte económico concreto que realizan al sistema y contar con oportunidades para desplegar todo su potencial humano/a.

Para ello, la disponibilidad de tiempo es central, por eso el trabajo dedicado a la reproducción social y material de la familia tiene que ser disminuido. Jornadas más acotadas de trabajo y distribuidas igualitariamente, cuantificar las horas que invierten las mujeres en el mundo doméstico y de los cuidados, en lo inmediato, darles un costo y asalariarlo como primer paso. Sabemos que, en el capitalismo, lo que no es pago no cuenta, no existe; reconocer las tareas de cuidado y domésticas exige ser retribuido monetariamente, contar con jubilación y obra social. Además, garantizar un ingreso permanente, una renta universal bajo principios de derechos humanos, sin ningún tipo de discriminación y sin que medie condición alguna para su otorgamiento, de manera que tener un empleo no sea la condición para sobrevivir. Ser personas y luego trabajadores/as y no a la inversa.

A estas propuestas se suman otros desafíos de tipo cultural y social a largo plazo, como resignificar lo que entendemos por vivir bien, por tener calidad de vida. Seguir rigiéndonos por el consumo y la concentración de bienes, profundiza la crisis ecológica que vivimos planetariamente. Hay que ser responsable con la producción y con el consumo. En efecto, un nuevo paradigma es El buen vivir o Sumak Kawsay²¹, que podría ser caracterizado desde la cosmovisión indígena de Latinoamérica como la vida en plenitud, la vida en excelencia material y espiritual. Vivir Bien significa estar en armonía con los ciclos de la vida, reconocerse como un/a sujeto interdependiente, no sólo con otros/as seres

²¹ Traducción del quechua Sumaq Kawsay, un grupo de lenguas indígenas que se habla en Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Chile. Asimismo, el mismo concepto se usa en el Aymara, en Bolivia y en partes de Perú, Chile y Argentina.

humanos/as sino con la naturaleza. Ser conscientes que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto de las especies.

En ese sentido, según el Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador (2009 – 2013), el Buen Vivir es: “La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro)”.

Desde la cosmovisión indígena, el bienestar social, las direcciones a tomar en términos económicos están en permanente construcción y reproducción, porque es la vida misma. Debido a que el Buen Vivir depende no sólo de bienes materiales sino del conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores éticos, la igualdad de género, entre otros desafíos, es un pensamiento inacabado, una apuesta permanente que no se detiene.

Bibliografía

- BAUMAN Zygmunt (2000) La sociedad individualizada. Madrid: Cátedra.
- BOSCH, Esperanza et al (2013). La violencia contra las mujeres. El amor como coartada. Argentina: Siglo XXI.
- BRYSON, Bill (2007). Gender and the politics of time: feminist theory and contemporary debates, Policy Press, Bristol
- BUTLER Judith (2010) Marcos de Guerra. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós.
- CARBALLO Azpiarn Jokim (2017) Masculinidades y feminismo. Barcelona: Virus: Barcelona.
- CARRASCO, Cristina (ed). (1999). Introducción: Hacia una economía feminista. En Mujeres y Economía. Barcelona: Icaria Antrazat.

CAUDILLO FÉLIX Gloria (2012). El Buen Vivir. Distintas miradas de algun@s líderes de movimientos indígenas latinoamericanos, principalmente del área andina. México: Nuestra América,

Centro de Investigación en Estadística Aplicada (CINEA). "Género, trabajo doméstico y cuidado". Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

CEPAL (2012). Estado de la Banda Ancha en América Latina. Unión Europea. Disponible en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4014/S2012095_es.pdf;jsessionid=AD2D7C3F1220E8FAB23429ECE9B43EBC?sequence=1

COBO BENDIA Rosa (2015) El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad. Investigaciones Feministas, Vol. 6 7-19. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/51376/47656>

COMANNE Denise (2010). ¿Cómo el patriarcado y el capitalismo refuerzan en forma conjunta la opresión de las mujeres? En Blog CADTM. Disponible en: http://www.cadtm.org/IMG/article_PDF/article_a5912.pdf

DE GRAZIA, Sebastian (1994 [1962]). Of Time, Work and Leisure. Nueva York:Vintage Books.

DESAI Meghnad (2004). La venganza de Marx. El resurgimiento del capitalismo y la muerte del socialismo estatista. Londres: Verso.

ESTEBAN Mari Luz (2004). Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. España: Ediciones Bellaterra.

FEDERICI Silvia (2004) Caliban y la Bruja. Buenos Aires. Traficantes de Sueños.

Federici Silvia (2016) Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Argentina: Traficantes de sueño.

FRIEDMAN Betty (1987/2009). La Mística de la Femeineidad. Madrid: Cátedra.

INDEC (2014). TERCER TRIMESTRE DE 2013 ENCUESTA SOBRE TRABAJO NO REMUNERADO Y USO DEL TIEMPO Resultados por jurisdicción http://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/tnr_07_14.pdf

JONASDOTTIR Anna (1995) ¿Le importa el sexo a la democracia?, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1993, 359 pp.

KOSELLECK Reinhart (2007). ¿Existe una aceleración en la historia?: Las contradicciones culturales de la modernidad. Barcelona: Anthropos.

LAGARDE Marcela (1999) Los cautiverios de las mujeres: Madres, monjas, putas, presas y locas. Buenos Aires: Siglo XXI.

MALDONADO Carlos (2017) Sobre la aceleración del tiempo social en la sociedad capitalista contemporánea. *Civilizar* 15 (28): 263-276. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v15n28/v15n28a18.pdf>

MIEDZIAN, MYRIAM (1995). *Chicos son, hombre serán. Cómo romper los lazos entre masculinidad y violencia*. Madrid: Horas y HORAS.

MIES MARIA y SHIVA VANDANA (1993) *ecofeminismo teoría, crítica y perspectivas*. España: Icaria Antrazyt.

MILLET KATE (1984) *Política Sexual*. Buenos Aires. Ediciones Cátedra.

PÉREZ OROZCO Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía*. Buenos Aires. Traficantes de sueños.

PÉREZ OROZCO Amaia (2016) "La economía feminista va más allá de la igualdad entre hombres y mujeres". Entrevista a Cristina Carrasco Bengoa. En el Diario.es. 4/08/2016. Disponible en: http://www.eldiario.es/catalunya/economia/Cristina_Carrasco-igualdad-capitalismo-economia_feminista_0_541396500.html

PIACHAUD, David (1988) "Peter Townsend and the Holy Grail" en *New Society* (Harvard) Nº 10, septiembre.

POULIN Richard (2009) "Vamos hacia una pedofilización de la trata". Página 12 Domingo, 7 de junio de 2009. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-126224-2009-06-07.html>

POWER Ninna (2016). *La mujer unidimensional*. Argentina: El cruce ediciones.

SAGASTIZABAL, Marina y LEGARRETA, Matxalen (2016). La "triple presencia-ausencia": una propuesta para el estudio del trabajo doméstico-familiar, el trabajo remunerado y la participación sociopolítica", en *Papeles del CEIC*, vol. 2016/1, nº 151, CEIC. Universidad del País Vasco. Disponible en: <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/15447>

SAYER, Lucas (2005) Gender, time and inequality: trends in women's and men's paid work, unpaid work and free time. En *Social Forces*, 84 (1), pp. 285-303.

STREECK Wolfgang (2016) *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.

TOTI Giani (1975) *Tiempo libre y explotación capitalista*. México: ECP.

VIRNO Paolo (2007) "Post-fordismo semablance". En *Substance*, 112. Volm,36, nº1. Pp.42.

WITTIG, M. (1995), *Algunas observaciones sobre el cuerpo lesbiano*. En Monique Wittig: *Teórica, Política y Ensayos Literarios*. Press, pp 44-4. University of Illinois: Urbana.

ZIZEK Slavoj. (1998) Porque no saben lo que hacen, Buenos Aires, Paidós.

¿Por qué leer el texto de Gabriela Bard Wigdor?

Dr. Juan Bautista Branz

1- El compromiso intelectual, político y moral de Gabriela Bard Wigdor nos envuelve como lectoras y lectores en una trama significativa para nuestras sociedades: la lucha del movimiento de mujeres feministas organizadas.

2-Ese compromiso está revestido por información y datos contruidos que promueven y estimulan reflexiones de segundo, tercer y cuarto orden, obligándonos a despojarnos de los discursos que circulan entre el sentido común. No podemos transformar, si no comprendemos lo que pretendemos cambiar. Gabriela nos convida uno de los posibles caminos.

3-Desarmar analíticamente la noción de patriarcado es urgente. Pero más urgente es hacerla carne. La autora condensa y cruza teoría social del Estado con teoría sobre género, masculinidades y feminidades, pensando en cómo la matriz que desde nuestros Estados (y las instituciones del denominado Estado ampliado) se reproducen lógicas y prácticas vinculadas a subalternizar a las mujeres dentro de un sistema de producción y de la noción mercantilista de los cuerpos. El sometimiento y la dominación se hacen carne, y se naturalizan; *no nos damos cuenta que ni siquiera nos damos cuenta*. Estamos en problemas.

4-El tiempo. Una categoría fundamental en el engranaje capitalista. Un constructo histórico, social y cultural, modelado y diseñado por los que ganan, por los que dominan. ¿Cómo cambiar la noción del tiempo, dentro de una estructura que asfixia a los y las explotadas, y cómo pensar alternativas para desactivar la relación entre tiempo y opresión? Gabriela nos muestra una opción: romper con la noción civilizatoria, europea, blanca, masculina y urbana. El cambio es cultural. Necesitamos discutir e subvertir el orden de imágenes, símbolos y representaciones en torno al tiempo. Y, por supuesto, luchar por la distribución equitativa de los diferentes capitales que circulan entre las distintas porciones del espacio social.

5-El amor y la pasión como argumento. El heteropatriarcado se define en forma dicotómica, claro. Y, además, modela y modula las prácticas entre varones y mujeres. Siempre en nombre del "amor". Pensar, también en **el amor porque sí**, sin una razón instrumental, sin sometimientos ni fundamentos biológicos que sostengan el lazo afectivo

es otra de las propuestas de Gabriela para volver a pensar qué estamos haciendo con el amor, a quién amamos, porqué lo hacemos, y para qué lo hacemos.

6-La subalternidad a la orden del día. Mujeres, pobres y silenciadas. Doble subalternidad. ¿Cómo forjar la lucha colectiva y alzar las voces de las silenciadas? Las organizaciones feministas tienen tradición de resistencia ante el modelo androcéntrico. Retomar y continuar esas tradiciones invirtiendo preguntas, problemas y prácticas es la propuesta de Gabriela. No hay revolución sin feminismo activo, en las calles, disputando los privilegios de los varones en las diferentes órbitas de participación pública.

7-El buen vivir. La propuesta de Gabriela y el colectivo de compañeras que ponen sus cuerpos para una vida más digna de vivir. La interdependencia entre diversos sujetos y diferentes espacios. El cuidado de nuestros recursos naturales, el marco de interpretación desde el cual vemos y concebimos la naturaleza, la potencia de nuestros vínculos afectivos, son la clave para invertir un orden que no perdona, que duele, que mata. El amor, el tiempo y los cuerpos como categorías a disputarle al sentido común (tan potente que penetra hasta cristalizarse como verdad) es la apuesta que, con audacia, compromiso y coraje nos invita a pensar y a cambiar. El compromiso y la lucha es de todas y todos.

8-Lo último. Este texto nos incomoda y nos hace tambalear. Pensar de lo micro a lo macro y viceversa, demanda de una gran destreza intelectual. Pero lo más importante: nos obliga a pensar todo (todo) el tiempo a preguntarnos *¿para qué hacemos lo que hacemos?* Un interrogante que, muy pocas veces circula reflexivamente por la Academia; porque hacérsela nos llevaría, tal vez, a tomar alguno de los siguientes caminos: la indiferencia y la insensibilidad, o salir de la Academia y luchar.

**Estadísticas de Género en México: Evolución en la producción de información
2007-2017**

Jeli Edith Camacho Becerra²²

Introducción

En la última década el impulso de las estadísticas de género ha sido sustantivo para México. Los cambios económicos, políticos y culturales han marcado un antes y un después en la historia de las mujeres y niñas mexicanas; por lo que la evolución de las estadísticas de género son imprescindibles en diversos análisis y contribuyen de manera permanente a la construcción conceptual de los feminismos. A esto se suma la aspiración de mejorar la posición y la condición de las mujeres y niñas de este país, para lo cual se vuelve central revisar la evolución de las estadísticas de género.

Es preciso señalar que para lograr observar geográfica y políticamente a las mujeres de México ha sido necesario contar con información estadística que, por un lado presente información con apertura por sexo, y, en algunos casos, que incorpore la perspectiva de género durante todo el proceso de producción de estadística básica y derivada, por lo que para algunas feministas resulta relevante contar con esta información que permita fortalecer las hojas de ruta de las Agendas Feministas.

El presente artículo tiene como propósito mostrar la evolución histórica y metodológica de las estadísticas de género en México durante el periodo 2007-2017, periodo en el que observamos de forma permanente el impulso de las mujeres comprometidas con la Agendas Feministas dentro de los espacios de producción estadística.

En 1975, en la Primer Conferencia de las Mujeres en México, se hizo presente la necesidad de contar con datos desagregados por sexo, que darían cuenta de la realidad de las mujeres en el país. Un año después, en el marco de la Asamblea General de las Naciones Unidas, se adoptó de forma unánime la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW), que en cada una de sus recomendaciones ha apuntado hacia la necesidad de contar con elementos cuantitativos que visualicen de forma focalizada la realidad sobre la violencia que viven mujeres y niñas en el mundo.

Posteriormente, en 1995, la Plataforma de Acción de Beijing presentó una aproximación no tan clara hacia la necesidad de contar con estadísticas desagregadas por sexo para

²² Maestranda en Metodología de la Ciencia por el Centro de Investigaciones Económicas, Sociales y Administrativas CIECAS-IPN, Lic. en Economía del Instituto Politécnico Nacional.

diversas temáticas tales como: las mujeres y la pobreza, las mujeres y la salud, la violencia contra las mujeres, las mujeres y la economía, las mujeres en el ejercicio del poder y la toma de decisiones, mecanismos institucionales para el adelanto de las mujeres, las mujeres y el medio ambiente, y las niñas.

México ha considerado desde su Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 la perspectiva de género como un eje transversal y prioritario; sin embargo, las acciones siguen siendo limitadas ya que aun no podemos medir el impacto del uso de las estadísticas de género en la construcción de políticas públicas que garanticen las condiciones para lograr una vida digna para las mujeres y niñas mexicanas.

En la actualidad, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible con sus 17 Objetivos y 169 metas aspira a que, en la región de América Latina y del Caribe, contemos con las condiciones necesarias para un desarrollo sostenible, en este sentido uno de sus objetivos se halla el Número 5: “Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y niñas”, el cual representa -según las agencias internacionales- la oportunidad para lograr la igualdad de género y la autonomía de las mujeres hacia el 2030.

Una hoja de ruta ha sido la planteada por la Estrategia de Montevideo 2016 resultado de la XIII Conferencia Regional de las Mujeres de América Latina y del Caribe, donde se indica que uno de los ejes para avanzar hacia el cumplimiento de la Agenda 2030 es el 9. Sistemas de información: transformar datos en información, información en conocimiento y conocimiento en decisión política:

“Los sistemas de información de género comprenden los procedimientos de selección, recopilación, integración, procesamiento, análisis y difusión de información sobre las desigualdades de género, y los avances y desafíos pendientes para garantizar los derechos de las mujeres. Las estadísticas e indicadores de género, cualitativos y cuantitativos, pueden provenir de diferentes fuentes, principalmente de los organismos productores de información que componen el sistema estadístico nacional”²³

En este sentido, las estadísticas de género se relacionan de manera directa con el logro de la igualdad sustantiva entre los géneros. Fenómenos como la desigual distribución del tiempo entre los hombres y las mujeres en las actividades domésticas y de cuidados, los

²³ CEPAL (2016) Estrategia de Montevideo para la implementación de la Agenda Regional de Género en el marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030.

feminicidios, la feminización de la pobreza, las brechas salariales, evidencian la poca explotación de recursos estadísticos con perspectiva de género que hay en la construcción de políticas públicas a nivel federal y estatal.

Lo anterior plantea un reto considerable para el caso de México: avanzar hacia los plenos derechos de las mujeres. Ello implica, por un lado, conocer la posición de las mujeres y niñas desde la información estadística de género -cuya aspiración es servir como herramienta en la construcción de políticas públicas-; y, por otro, el lograr definir quiénes son responsables de la estadísticas de género en el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI); por lo que es necesario conocer metodológicamente los avances que hay en la materia para poder saber si las perspectivas pueden tener el impacto esperado.

Algunos enfoques metodológicos de las Estadísticas de Género

Metodología de investigación feminista

El avance de los movimientos feministas así como la participación de las mujeres científicas en los espacios académicos y su crítica a la filosofía de la ciencia han contribuido a que la contribución de las mujeres en las universidades sea sólida, de carácter progresivo y crítico dentro de diversas disciplinas de las ciencias. Tal como lo señala Blázquez (2011) la ciencia moderna surge con la exclusión de las mujeres y el exterminio de algunas de las formas en las que se expresaba un conocimiento que les era propio, a lo largo de la historia se ha dado un proceso lento y gradual de incorporación femenina a las actividades científicas y tecnológicas.

En este sentido, las estadísticas de género tienen un papel transformador en las ciencias sociales a partir de la claridad con la que plantean diversas rutas para cuestionar, analizar y plantear posibles soluciones a problemas de investigación que ponen de manifiesto que las mujeres seguimos avanzando hacia la construcción de nuevos paradigmas en la investigación científica desde un área que ha sido predominantemente masculina y con una visión sexista, tal es el caso de las estadísticas.

El carácter que guarda el término de estadísticas de género es dinámico y muestra la participación de las mujeres en los distintos campos del conocimiento y de la vida pública del país. Para aclarar qué entendemos por género, retomamos a Joan Scott (2008): *“El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de*

poder [...]Podría mejor decirse que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder”.

El creciente avance de las mediciones estadísticas con perspectiva de género requiere un análisis desde un conocimiento situado; esto quiere decir, que refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento, mostrando cómo es que el género sitúa a las personas que conocen. Partiendo de lo anterior, se considera que existen tres principales aproximaciones teóricas iniciadas por Sandra Harding, y que en los últimos años han ido atenuando las diferencias que las caracterizaban.

1. Teoría del punto de vista feminista.
2. Posmodernismo feminista.
3. Empirismo modernista.

En el caso de este artículo, la teoría del punto de vista feminista será clave en tanto que sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular situada socialmente, que se basa en una posición epistémica privilegiada. Cuestiona las suposiciones fundamentales del método científico, sus corolarios de objetividad y neutralidad, así como sus implicaciones; pone en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas y cuestiona los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres que les permite un punto de vista del mundo distinto.

Con lo que las estadísticas de género de manera progresiva van posicionando algunos elementos conceptuales que serán un puente en la construcción de nuevas formas de observar y reflexionar distintas disciplinas de las ciencias, es decir constituyen una visión importante del mundo.

Como señala Teresita de Barbieri (1987, 41): “Existe una óptica diferente de preguntar al hacer investigación si se hace con perspectiva de género. Y “[...] son diferentes los dispositivos que develan las mujeres al elaborar las interpretaciones científicas desde una perspectiva de género”.

Es interesante analizar la definición conceptual de diversas instituciones y de la academia respecto de las Estadísticas de Género ya que ello nos proporciona elementos para metodológicos hacia el avance del fortalecimiento de los procesos feministas en México.

En México, quien se encarga de producir estadísticas es el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica coordinado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) que, desde 2010, cuenta con el Comité Técnico Especializado en Información con perspectiva de Género, que tiene los siguientes objetivos:

- Servir de enlace con los Comités Técnicos Especializados de los cuatro Subsistemas Nacionales de Información para promover la perspectiva de género en las actividades del Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica (SNIEG).
- Contribuir a la elaboración y revisión de las normas técnicas, lineamientos, metodologías, proyectos y procesos requeridos para integrar y promover el conocimiento de la información estadística y geográfica con perspectiva de género.
- Apoyar la coordinación y promover la integración de información que coadyuve en la toma de decisiones y en la elaboración de políticas públicas con perspectiva de género.
- Promover la generación de estadísticas con perspectiva de género que contribuyan a la planeación, seguimiento y evaluación permanente del programa rector en materia de igualdad entre mujeres y hombres, así como los programas sectoriales afines.
- Contribuir a actualizar el acervo de Información de Interés Nacional con la perspectiva de género.
- Promover la difusión y uso de las estadísticas con perspectiva de género.

Con lo anterior, en 2015 este mismo Comité propuso los Lineamientos para incorporar la perspectiva de Género en el SNIEG, mismos que fueron aprobados por la Junta de Gobierno del INEGI y publicados en el Diario Oficial de la Federación el 30 de Diciembre de 2015, donde señala lo siguiente:

Artículo 3. Para efectos de los presentes Lineamientos se entenderá por²⁴:

²⁴ INEGI (2015) Lineamientos para incorporar la perspectiva de género en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica, México: INEGI.

I. **Estadística básica:** información generada a partir de un conjunto de datos obtenidos de un proyecto censal, de una encuesta por muestreo o del aprovechamiento de registros administrativos.

II. **Estadística derivada:** conjunto de datos obtenidos mediante el uso de estadísticas provenientes de una o varias fuentes, con apoyo en cálculos matemáticos basados en conceptualizaciones o metodologías ajenas a las fuentes de datos utilizados.

III. **Género:** categoría de análisis de las representaciones sociales, las creencias y las atribuciones culturales que se asignan basadas en el sexo, generando modelos de “feminidad” y “masculinidad” que determinan expectativas sociales para las personas y que provocan desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales.

Cabe resaltar que este marco expresa las consideraciones necesarias para la producción de información estadística de género, pero eso no es garantía de que los productores de información estadística, durante su proceso de producción de estadística básica y derivada, consideren efectivamente los elementos necesarios para la elaboración de estadísticas de género y éste puede ser un grave problema.

En su caso, la División de Asuntos de Género de la CEPAL define a las estadísticas de género como:

“...las estadísticas de género son una representación numérica de hechos que se ubican en el tiempo y el espacio y que desempeñan un papel importante en la eliminación de estereotipos, en la formulación de políticas y en su seguimiento para el logro de la plena igualdad entre mujeres y hombres (Milosavljevic, 2007)”

En el ámbito internacional, México es miembro del Grupo Interagencial de Expertas en Estadísticas de Género de la División de Estadísticas de Naciones Unidas quien tuvo sus primeras reuniones durante 2006 y juega un papel importante en el desarrollo y promoción de lineamientos metodológico en áreas de género existentes y emergentes.

Este Grupo ha definido a las estadísticas de género como:

“...estadísticas que reflejan adecuadamente las diferencias y las desigualdades en la situación de las mujeres y los hombres en todos los ámbitos de la vida (Naciones Unidas, 2006). Esta definición se atiene a la Plataforma de

Acción de Beijing, aprobada en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, y en el párrafo 206 a) de la cual se recomendaba que los servicios estadísticos nacionales, regionales e internacionales velaran por que Se recopilan, recopilan, analizan y presentan las estadísticas relativas a las personas por sexo y edad y reflejan problemas, cuestiones y cuestiones relacionadas con las mujeres y los hombres en la sociedad (Naciones Unidas, 1996)”

Estos planteamientos no hay que perderlos de vista porque, a partir de ellos, se ha determinado la forma en la que se construyen las estadísticas de género y los indicadores correspondientes. Como podremos observar, los elementos en la construcción epistemológica de las estadísticas de género tienen matices donde la academia participa como usuaria de esta información en algunos casos.

Evolución en la producción información en materia de estadísticas de género en México 2007-2017

Desde finales de los años 70 y principios de los 80, las investigadoras feministas, preocupadas por el devenir de las mujeres y niñas del país, comenzaron a plantear la necesidad de contar con marcos teóricos y metodológicos desde los métodos cuantitativos tal es el caso de las primeras investigaciones: Pedrero(1988); De Barbieri (1975) en materia de trabajo y trabajo doméstico no remunerado que tuvieron impacto en la producción estadística en Encuestas como la Encuesta Nacional de Empleo, la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, la Encuesta sobre Uso del Tiempo por mencionar algunos ejemplos.

La producción estadística ha sido dinámica y ha estado matizada por la participación de mujeres en puestos de toma de decisión importantes para que ello tuviera un fortalecimiento financiero y lograra posicionarse de a poco en los temas de producción de información estadística con perspectiva de género.

Una de las evidencias de las implicaciones de las estadísticas de género y la vida de las mujeres fueron los resultados de la Encuesta Nacional de la Dinámica de las Relaciones en los Hogares en México (ENDIREH, 2006) que evidenció las características de los diferentes tipos de violencia que viven a lo largo de su vida las mujeres y niñas mexicanas. Con lo anterior, sumado a las fuerzas políticas de mujeres feministas, comienzan los trabajos para la elaboración y aprobación de la Ley General de Acceso de

las Mujeres a la una Vida Libre de Violencia, que por primera vez tipifica delitos como el feminicidio en México.

Así mismo, ello ha permitido un marco jurídico que garantice los derechos de todas las mujeres y niñas del país; sin embargo, los pasos son muy lentos ante la emergencia que tenemos en la actualidad porque todos los Gobiernos Estatales sean conscientes de las Alertas de Género y de los niveles de violencia exacerbados en contra de las mujeres.

Durante 2007 en el seno de la Conferencia Estadística de las Américas de la CEPAL se crea el Grupo de Trabajo de Estadísticas de Género²⁵. Este Grupo está Integrado por 20 países de la región de América Latina y el Caribe: Argentina, Bahamas, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Estado Plurinacional de Bolivia, El Salvador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Panamá, Perú, República Dominicana, República Bolivariana de Venezuela.

Lo anterior tiene una consideración adicional, y tiene que ver con la forma heterogénea que existen en la actualidad del avance de las Estadísticas de Género en la región de América Latina y del Caribe.

En el caso del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX sus trabajos han sido permanentes en las reflexiones sobre las Estadísticas de Género y se debe en gran medida a la posición que tuvo Marcela Eternod Aramburu como Vicepresidenta del Subsistema Nacional de Información Demográfica y posteriormente con la creación en el marco del Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica del Comité Técnico Especializado en Información con Perspectiva de Género durante 2010, el cual tiene como objetivos de creación lo siguiente:

²⁵ Los objetivos que mantiene desde su creación han sido los siguientes:

General

Promover la producción, el desarrollo, la sistematización y la consolidación de la generación de información estadística y de indicadores de género para el diseño, el monitoreo y la evaluación de las políticas públicas.

Específicos

- a) Fortalecer las capacidades técnicas, metodológicas y analíticas en estadísticas de género de las oficinas nacionales de estadística (ONE).
- b) Fortalecer las alianzas entre las ONE y los mecanismos nacionales para el adelanto de las mujeres.
- c) Fomentar la cooperación horizontal y triangular, la asistencia técnica internacional y la colaboración regional para el desarrollo, el análisis y la difusión de las estadísticas de género.
- d) Promover la utilización de las estadísticas de género para la formulación, la implementación y la evaluación de las políticas públicas.
- e) Promover la organización de reuniones a nivel nacional y regional en las que se fomente la discusión especializada en estadísticas de género.

Objetivos:

- Servir de enlace con los Comités Técnicos Especializados de los cuatro Subsistemas Nacionales de Información para promover la perspectiva de género en las actividades del Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica (SNIEG).
- Contribuir a la elaboración y revisión de las normas técnicas, lineamientos, metodologías, proyectos y procesos requeridos para integrar y promover el conocimiento de la información estadística y geográfica con perspectiva de género.
- Apoyar la coordinación y promover la integración de información que coadyuve en la toma de decisiones y en la elaboración de políticas públicas con perspectiva de género.
- Promover la generación de estadísticas con perspectiva de género que contribuyan a la planeación, seguimiento y evaluación permanente del programa rector en materia de igualdad entre mujeres y hombres, así como los programas sectoriales afines.
- Contribuir a actualizar el acervo de Información de Interés Nacional con la perspectiva de género.
- Promover la difusión y uso de las estadísticas con perspectiva de género.

En esta evolución es preciso señalar que dos espacios de reflexión conceptual y metodológica de las Estadísticas de Género son: los Encuentros Internacionales de Estadísticas de Género y las Reuniones Internacionales de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado.

Diecisiete años de Encuentros Internacionales de Estadísticas de Género

Los Encuentros Internacionales de Estadísticas de Género surgen con el objetivo de intercambiar experiencias y discutir aspectos conceptuales y metodológicos de los instrumentos de información estadística desde la perspectiva de género, así como para la promoción, producción y uso de información para las políticas públicas, analizando los avances, buenas prácticas y lecciones aprendidas en la incorporación del género en la producción estadística. Con ello, se abre un amplio panorama sobre los desafíos en los Sistemas de Información para la producción de estadísticas con perspectiva de género.

A continuación, podremos observar el avance conceptual que han tenido estos espacios:

Año	Tema	Temas presentados por México
1997	Seminario Regional sobre Enfoque de Género y las Fuentes de Información Estadística.	
2004	V Encuentro Internacional de Estadísticas de Género y Medio Ambiente	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sistemas de Cuentas Económicas y Ecológicas de México. 2. Diagnostico de la incorporación de la perspectiva de género en las estadísticas.
2005	VI Encuentro Internacional de Estadísticas de Género, de Beijing a las Metas del Milenio	<ol style="list-style-type: none"> 1. Presentación del libro: Indicadores con perspectiva de género para los pueblos indígenas.

<p>2006 VII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género en el marco de las Metas del Milenio</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. La violencia feminicida en México y Guatemala. 2. La medición y el seguimiento de la violencia contra las mujeres en las instituciones de procuración de justicia 3. Subsistema de Violencia, la experiencia de México. 4. La ruta de la violencia en los registros administrativos en México 5. Encuesta sobre maltrato infantil. 6. Las estadísticas de violencia y su utilización en políticas sociales: el caso de México 7. El enfoque de género en las estadísticas para pueblos indígenas. 8. Encuesta de salud y derechos de las mujeres indígenas (ENSADEMI 06)
<p>2007 VIII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género para Políticas Públicas.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Los registros administrativos de salud como herramienta para las políticas públicas de género 2. Indicadores de salud para el monitoreo de políticas públicas 3. La Encuesta de Salud y Nutrición como fuente para las políticas públicas 4. El mejoramiento de las fuentes de datos desde la perspectiva de género y pluriétnica. 5. Estadísticas de pobreza y género y el Programa Nacional de Igualdad 6. Hacia una medición multidimensional de la pobreza con perspectiva de género en México 7. Las estadísticas educativas que

	<p>produce el INEGI: una mirada de género.</p> <ol style="list-style-type: none"> 8. Modificaciones a los instrumentos de recolección de información sobre trabajo 9. Los registros de averiguaciones previas concluidas y denuncias de violencia de género
<p>2008 XIX Encuentro Internacional de Estadísticas de Género Ronda Censal 2010</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Los Sistemas Nacionales de Información Estadística y las alianzas interinstitucionales necesarias. 2. Los registros administrativos de salud desde la óptica de género. 3. Necesidades estadísticas sobre VIH/SIDA desde la óptica de género 4. La necesidad de visibilizar a las mujeres indígenas: Mapeo sobre situación de mujeres indígenas en censos y propuestas. 5. Empleo, género y étnia 6. Las estadísticas educativas en el sistema estadístico nacional desde la óptica de género: conclusiones y acuerdos 7. Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo. Avances y desafíos. 8. Tópicos de trabajo y empleo en los censos, desde la óptica del género. 9. Informalidad y precariedad en el empleo y segregación ocupacional: una mirada de género 10. El Sistema de monitoreo de la violencia contra las mujeres en la

	<p>Secretaría de Seguridad Pública.</p> <ol style="list-style-type: none"> 11. Observatorios de violencia social y de género en las entidades federativas. 12. Sobre la trata de personas: desafíos de información y análisis de género 13. Proceso de elaboración del presupuesto con enfoque de género. 14. Propuesta metodológica de las cuentas satélite de trabajo no remunerado. 15. Propuesta de indicadores de violencia contra las mujeres. Grupo de Amigos del Presidente, CE/Naciones Unidas
<p>2009 X Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Avances y desafíos</p>	
<p>2010 XI Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Políticas Públicas basadas en evidencia empírica.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Situación actual y retos para el mejoramiento de las estadísticas de impartición de justicia en materia de género. 2. Indicadores de violencia propuestos por el Grupo de Amigos del Presidente y los resultados de la prueba piloto realizada en México en 2010. 3. El registro de los homicidios de mujeres y el femicidio 4. El Diseño de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones de los Hogares ENDIREH 2011 5. Estadísticas de género y pueblos indígenas

	<ol style="list-style-type: none"> 6. Estadísticas sobre mortalidad materna 7. Registros administrativos en salud desde la óptica de género: su utilización en políticas públicas 8. Alcances y limitaciones en las metodologías para levantar información sobre uso del tiempo en América Latina. 9. El trabajo no remunerado en la contabilidad nacional: la cuenta satélite. 10. Familia, género y migración 11. Avances en la construcción del Sistema de Indicadores sobre Pobreza y Género 12. Hallazgos de investigaciones sobre desigualdad en el ingreso y género. 13. Las encuestas de hogares y su potencial para dar respuesta a las demandas de información para medir la pobreza y la desigualdad desde la óptica de género. 14. Experiencias de políticas públicas y presupuestos nacionales. 15. Evaluación de políticas públicas con enfoque de género
<p>2011 XII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Empoderamiento, Autonomía Económica y Políticas Públicas</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Experiencia del Comité Técnico Especializado de Información con Perspectiva de Género (CTEIPG). 2. Perspectiva territorial para las estadísticas de género. 3. Cuenta satélite del trabajo no remunerado en México

	<ol style="list-style-type: none"> 4. Estadísticas disponibles para el estudio de la economía del cuidado en México 5. Resultados del estudio sobre trabajo y economía del cuidado en México. 6. Informalidad y género 7. El empleo informal de mujeres y hombres en México y su relación con la pobreza. 8. Políticas públicas y padrones de beneficiarios 9. Sistema de indicadores de género y pobreza. 10. Reforma laboral en México
<p>2012 XIII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Bases empíricas para Políticas Publicas orientadas al empoderamiento económico de las mujeres</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Agenda política para el empoderamiento económico de las mujeres. 2. La Cuenta Satélite del Trabajo no Remunerado en México. 3. Estadísticas disponibles para el estudio de la economía del cuidado en México 4. Violencia económica, acoso y hostigamiento laboral: resultados de la ENDIREH 2011 5. Encuestas sobre TIC's para el análisis de género y políticas públicas. 6. Censos económicos y activos para las mujeres. 7. Pobreza de tiempo en México y Guatemala 8. Medición de la pobreza desde la

		<p>óptica de género</p> <p>9. Propuesta para la medición de la vulnerabilidad laboral según las regulaciones del trabajo decente de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)</p>
2013	<p>XIV Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Empoderamientos y Autonomías de las mujeres</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Resultados de la Encuesta Laboral y de Corresponsabilidad Social (ELCOS). 2. Hoja de ruta para mejorar la calidad y disponibilidad de estadísticas sobre delincuencia. 3. Información Estadística sobre Violencia Contra las Mujeres. 4. Violencia y feminicidio en Centroamérica 5. Firma del Acuerdo de Colaboración entre el Instituto Nacional de las Mujeres de México y la Comisión Interamericana de Mujeres de la Organización de los Estados Americanos: "Cooperación en relación con la promoción de los derechos de las mujeres y la igualdad de género en las Américas" 6. Proyecto SUMA, estrategia de empoderamiento político y económico. 7. Obstáculos y desafíos en la participación de las mujeres en la toma de decisiones. 8. Retos para alcanzar la igualdad sustantiva: partidos políticos y poderes ejecutivo, legislativo y judicial
2014	<p>XV Encuentro Internacional de</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Avances y retos en la generación de información estadística sobre violencia

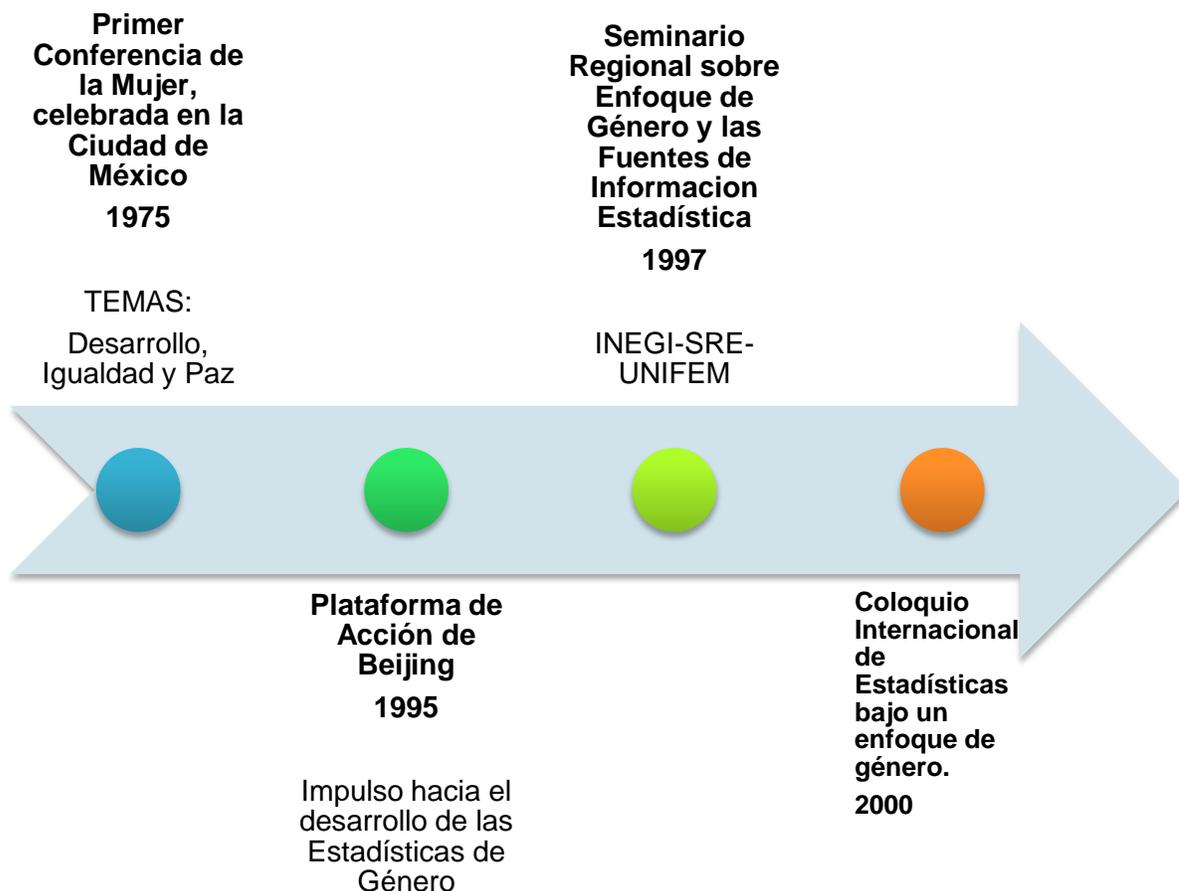
<p>Estadísticas de Género: Balances y Desafíos en el marco de la Agenda de Desarrollo Sostenible Post 2015</p>	<p>contra las mujeres en México.</p> <ol style="list-style-type: none"> 2. Género y migración 3. Clasificación de actividades de uso del tiempo para América Latina y el Caribe (CAUTAL) 4. Una visión de género en la economía mexicana 5. Estadísticas sobre educación 6. Indicadores de la Agenda Post 2015. Una mirada de País 7. Incorporación del género en las Oficinas Nacionales de Estadística y el análisis de información en los Mecanismos para el Adelanto de las Mujeres
<p>2015 XVI Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Desafíos Estadísticos hacia la implementación de la Agenda de Desarrollo Post 2015</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Grupo Interinstitucional de Expertos sobre los Indicadores de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2. El recorrido y los desafíos hacia una medición multidimensional de la pobreza desde una perspectiva de género 3. Resultados de la Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo en México 4. Evidencia y Datos para la Igualdad de Género (EDGE). Presentación del caso de México 5. El observatorio de participación política de México 6. Clasificación de delitos contra las mujeres y encuestas de victimización 7. Sistema de información sobre violencia contra las mujeres en México

2016	XVII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género: Desafíos de los indicadores de género de los ODS para que nadie se quede atrás	<ol style="list-style-type: none"> 1. Grupo Interinstitucional de Expertos sobre Indicadores de los ODS. 2. Los Indicadores de los ODS en la Conferencia Estadística de las Américas. Informe del Grupo de Trabajo de Estadísticas de Género 3. La Encuesta Intercensal 2015 de México 4. Sistema Integrado de Información Estadística sobre Impartición de Justicia con Perspectiva de Género 5. La medición de la violencia feminicida en México 6. Indicadores de uso de tiempo en los ODS 7. Inclusión de componentes de género en la medición multidimensional de la pobreza. 8. Principales resultados de la prueba piloto realizada en México sobre la medición de la propiedad de activos y emprendimiento con perspectiva de género.
-------------	--	---

Fuente: Elaboración propia con información de INEGI

Es importante señalar que los asistentes a estas reuniones forman parte de las Oficinas Nacionales de Estadística de América Latina y del Caribe, Mecanismos para el Adelanto de las Mujeres, Organismos Internacionales y Académicas, quienes año tras año mantienen el compromiso por avanzar en materia de las Agendas de Género.

Hitos importantes en el desarrollo de los Encuentros Internacionales de Estadísticas de Género 2007-2017.



Quince años de Reuniones Internacionales de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado

Las Reuniones Internacionales de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no remunerado, sin duda representa un ejercicio que ha posibilitado contar con la Cuenta Satélite de Trabajo no Remunerado de los Hogares que permite conocer el valor económico del trabajo no remunerado y de cuidados en el país.

En adición, observamos el avance del uso de los diversos Clasificadores de Actividades de Uso del tiempo; en este sentido es importante señalar que, a partir de un análisis regional, se identificaron que las necesidades de América Latina y del Caribe se deben armonizar a partir del Clasificador de Actividades de Uso del Tiempo de América Latina y del Caribe. Así, se transita hacia las necesidades conceptuales y metodológicas más próximas a la realidad de las mujeres de la región, más allá de lo que se planteó por

primera vez en la International Classification of Activities for Time Uses Statistics (ICATUS) de la División de Estadística de Naciones Unidas.

Cuadro 1. Reuniones Internacionales de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado 2002-2017.

Fecha	Reunión	Observaciones
8 al 10 de enero del 2002	Taller “Perspectiva de las Naciones Unidas en las Encuestas sobre Uso del Tiempo	OBJETIVO GENERAL: Generar un espacio para la difusión y el intercambio de experiencias sobre Encuestas de Uso del Tiempo, metodologías, alcances y limitaciones conceptuales, operativas e institucionales, así como la utilización en la investigación con enfoque de género.
1 y 2 de julio de 2004	II Encuentro Internacional de Expertos en Encuestas sobre Uso del Tiempo, Medición y Valoración	OBJETIVO GENERAL: Generar un espacio para la difusión y el intercambio de experiencias sobre Encuestas de Uso del Tiempo, metodologías, alcances y limitaciones conceptuales, operativas e institucionales, así como la utilización en la investigación con enfoque de género y la formulación de políticas públicas.
5 y 6 de septiembre de 2005	III Reunión Internacional de Expertos en encuestas sobre Uso del Tiempo	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
5 y 6 DE DICIEMBRE DE 2006	IV Reunión Internacional de Expertos (as) en encuestas de uso de tiempo	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.

“El tratamiento de la información en

las Encuestas de Uso del Tiempo”

22 y 23 de noviembre de 2007	V Reunión Internacional de Expertas y Expertos en encuestas sobre uso del tiempo	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
10 y 11 de julio de 2008.	VI Reunión Internacional de Expertas y Expertos en encuestas sobre uso del tiempo	
6 y 7 Agosto 2009	7ª Reunión Internacional de Expertas y Expertos en Encuestas sobre Uso del Tiempo	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
29 y 30 de agosto de 2011	Novena Reunión Internacional “Políticas Públicas, uso del tiempo y economía del cuidado: La importancia de las Estadísticas Nacionales”	En el titulo se pueden localiza los objetivos.
11 y 12 de octubre de 2012	Décima Reunión Internacional de Expertas y Expertos en Encuestas de Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado “La economía del cuidado y el trabajo no remunerado en el centro de las políticas públicas y las evidencias empíricas para sustentarlas”	En el titulo se pueden localiza los objetivos.
17 y 18 de junio de 2013	Undécima Reunión Internacional de Expertas y Expertos en generación y análisis de información de Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
2 y 3 de junio 2014	Duodécima Reunión Internacional de Expertas y Expertos en generación y análisis de información sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
4 y 5 de junio	Decimotercera Reunión	En la Agenda ya no se

2015	Internacional de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado	presenta el Objetivo de la Reunión. Cambio de expertos a especialistas.
30 y 31 de mayo de 2016	Decimocuarta Reunión Internacional de Especialistas sobre Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado.	En la Agenda ya no se presenta el Objetivo de la Reunión.
8 y 9 de Junio de 2017	Decimoquinta Reunión Internacional de Estadísticas de Género	

Fuente: Elaboración propia con información del Sistema de Indicadores de Género del INMUJERES.

En este apartado, es necesario mencionar que la Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo en México marcó un antes y un después en el concepto de trabajo, a tal grado que, durante la XIX Conferencia Internacional de Estadísticas de Trabajo en 2013, la Resolución sobre las estadísticas del trabajo, la ocupación y la subutilización de la fuerza de trabajo, han reconocido el trabajo no remunerado y de cuidados dentro de los estadísticos de trabajo convocados por la OIT.

En este sentido, es importante señalar que se han realizado cuatro levantamientos de la Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo ENUT 2002, 2009, 2014, respectivamente; y que actualmente son la fuente principal de la Cuenta Satélite de Trabajo no Remunerado de los Hogares cuyo propósito es dar a conocer los cálculos económicos de las actividades productivas no remuneradas que se realizan en los hogares en beneficio de sus integrantes, con el fin de dimensionar su aportación al desarrollo de las familias con respecto del total de la economía nacional.

Con los impulsos anteriormente mencionados, las y los productores de información estadística en algunos casos han sido responsables de contar con información que incorpore la perspectiva de género y, en algunos otros casos, únicamente se apertura por sexo la información estadística. En este contexto, es de relevancia identificar los proyectos estadísticos que presentan estas características en México.

Cuadro 2. Principales proyectos de información estadística que cuentan con apertura por sexo o incorporan la perspectiva de género.

Proyecto	Apertura por sexo	Incorporación en la perspectiva de género
1. Mujeres y Hombres en México	✓	✓
2. Censo Nacional de Gobierno, Seguridad Pública y Sistema Penitenciario Estatales 2016	✓	X
3. Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica	✓	X
4. Encuesta Nacional sobre Salud y Envejecimiento en México	✓	X
5. Encuesta Nacional de los Hogares	✓	X
6. Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2016	✓	X
7. Estadística a propósito de...	✓	X
8. Encuesta Intercensal 2015	✓	✓
9. Atlas de Género	✓	✓
10. Reuniones Internacionales de Especialistas en Uso del Tiempo y Trabajo no Remunerado. Encuentros Internacionales de Estadísticas de Género.	✓	✓

11. Lineamientos para incorporar la perspectiva de género en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica	✓	✓
12. Censo Nacional de Procuración de Justicia Estatal 2016	✓	X
13. Censo Nacional de Impartición de Justicia Estatal 2016	✓	X
14. Recopilación de Información de los Organismos Públicos de Derechos Humanos	✓	✓
15. Encuestas Económicas	✓	X
16. Publicación Los hombres y las mujeres en las actividades económicas: Censos Económicos 2014	✓	✓
17. ENDUTIH	✓	X
18. Productividad Total de los Factores	✓	X
19. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2016	✓	✓
20. Modulo de Trabajo Infantil 2015	✓	X
21. Encuesta Nacional de Ingresos y Gasto de los Hogares 2016	✓	X
22. Módulo de Condiciones Sociodemográficas 2015	✓	✓
23. Encuesta Nacional Agropecuaria	✓	NA
24. Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo	✓	✓
25. Cuenta Satélite de Trabajo no Remunerado de los Hogares	✓	✓
26. Cuenta Satélite del Sector Salud de México	✓	✓
27. Encuesta Nacional de la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016	✓	✓
28. Sistema Integrado de Estadísticas de Violencia contra las Mujeres	✓	✓

Fuente: Elaboración propia con información de INEGI

Nota: En el caso NA hace referencia a que no se cuenta con información disponible

Algunas consideraciones en materia de Estadísticas de Género en México

Como podremos observar, aun cuando hay un buen avance en materia de apertura por sexo de las diversas fuentes de información estadística, es preciso continuar hacia la transversalización de la perspectiva de género, que dicho sea de paso no nos podría llevar más de trece años si es que tenemos la aspiración de ir avanzando en romper techos de cristal e ir posicionando las voces las demandas de las mujeres dentro de los espacios de toma de decisión de acuerdo a los compromisos establecidos en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

¿Qué hay detrás de la producción estadística de género? En algunos casos podríamos afirmar que hay alianzas interinstitucionales y en otros casos podemos identificar el trabajo de muchas mujeres que han asumido indirecta y directamente la responsabilidad en materia de estadísticas de género. Por esto, consideramos de vital importancia que desde los espacios académicos identifiquemos a nuestras aliadas en las áreas cuantitativas que de a poco y con muchas dificultades han impulsado un trabajo arduo por incorporar la perspectiva de género en los Sistemas Nacionales de Información Estadística y Geográfica en México.

Asimismo, las lecturas que demos a partir de este momento de la información estadística con perspectiva de género serán una ventana que nos permitirá avanzar hacia la construcción de nuevos cuestionamientos respecto de marcos conceptuales y metodológicos que se establecen a partir no sólo de los consensos internacionales sino en el marco de la Agenda Feminista regional.

No todo el panorama es favorecedor. Aún tenemos vacíos de información en materia de mujeres migrantes, las masculinidades, la población LGBTTI, la infancia, la trata y tráfico de personas, que se podrían sumar a la lista de retos y prioridades del INEGI, del Instituto Nacional de las Mujeres, así como de sus Oficinas Estatales y en particular a todas las personas que son usuarias de información con perspectiva de género.

El camino hacia la construcción de las estadísticas de género en México tiene una fortaleza a partir de los vínculos interinstitucionales que van de la mano con procesos de construcción científica desde la academia, por lo que algunas propuestas que nos llevarán a construir un marco conceptual y metodológico sólido tienen que ver con:

Lograr que los presupuestos destinados a la igualdad de género en las Oficinas de Estadística no limiten su ejecución a temas de cultura institucional y a proyectos estadísticos específicos. Es importante reforzar este espacio a través de la creación de un área de especialistas en estadísticas de género que coordine los esfuerzos de todos los Subsistemas de Información para el tránsito hacia una real incorporación de la

perspectiva de género y de cara a los compromisos de la Agenda Feminista y de Desarrollo Sostenible.

Es indispensable que aquellas Encuestas, Registros Administrativos y Censos que cuenten con elementos con perspectiva de género sean considerados como Información de Interés Nacional.

Un tema sustantivo es que la difusión de la investigación sobre estadísticas de género permee entre las universitarias y tenga un uso en la investigación feminista nacional, en los casos en los que resulte pertinente.

La evolución metodológica y conceptual de las estadísticas de género dependerá en gran medida de las reflexiones feministas, por lo que es necesario que los espacios no se circunscriban únicamente al espacio institucional de los y las productoras de información estadística sino de la academia en su conjunto, dentro de los espacios de fortalecimiento metodológico de las fuentes de información.

El contexto próximo del país nos invita a revisar con mayor profundidad y detalle un tema no menor y es la situación de las mujeres y niñas indígenas en el país, desde las estadísticas es necesario que los instrumentos de captación de dicha información sean transversales a la perspectiva de género en todo su proceso.

La investigación presente tendrá continuidad sobre algunas cuestiones concretas y sustantivas ¿Quién se hace cargo de las estadísticas de género en México? ¿Cuáles son las fuentes de información con las que se ha construido política pública para la igualdad sustantiva en México? ¿Estadísticas de Género o Estadísticas feministas en México?

Bibliografía

AGUIRRE R. Y FERRARI F. (2014) *Las encuestas sobre uso del tiempo y trabajo no remunerado en América Latina y el Caribe*. Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

BLÁZQUEZ N. (2010) Epistemología feminista. En N. Blázquez, F. Flores, & M. Ríos (Eds.), *Investigación Feminista Epistemología Metodología y Representaciones Sociales* (pp21-38). México: UNAM

CARRASCO C. 2001, *Tiempos trabajo y género*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 257 pág.

CEPAL (2001) *Enfoque de género en la política económica- laboral. El estado del arte en América Latina y el Caribe*. Serie Mujer y Desarrollo No 29. Santiago: CEPAL, 84 p.: ref.; tpls.

CEPAL (2016) *Estrategia de Montevideo para la implementación de la Agenda Regional de Género en el marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030*.

DE BARBIERI, Teresita, Cooper Jennifer, Teresa Rendón, Estela Suarez Esperanza Tuñón, et.al (coord.), *Fuerza de trabajo femenina urbana en México: Características y tendencia*, V.1, Coordinación de Humanidades UNAM, Miguel Ángel Porrúa editores, México, 1987,p.41.

DE BARBIERI, T (1975), *Mujeres en América Latina. Aportes para una discusión*, México, Fondo de Cultura Económica.

HARDING S. (1993) *The Science question in feminism, España, Ediciones Morata S.L.*

Instituto Nacional De Estadística Y Geografía (2016) *Mujeres y hombres en México 2016*, Instituto Nacional de las Mujeres, México: INEGI

_____ (2015) *Los hombres y las mujeres en las actividades económicas de los Censos 2014*, México: INEGI

_____ (2015) *Lineamientos para incorporar la perspectiva de género en el Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica*, México: INEGI.

_____ (2006) *Encuesta Nacional de la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, México: INEGI

LEÓN, F. (2000) *Mujer y trabajo en las reformas estructurales latinoamericanas durante las décadas de 1980 y 1990*. Serie Mujer y Desarrollo No 28. Santiago: CEPAL, 2000. 96 p: 39 ref.; cuads.; grafs.

MILOSAVLJEVIC V. (2007) *Estadísticas para la equidad de género: Magnitudes y Tendencias en América Latina*, Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe- Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.

PERRONS D. (2005) *Gender Mainstreaming and Gender Equality in the New (Market) Economy: An Analysis of Contradictions*, Oxfordshire, Published by Oxford University Press,

SCOTT, Wallach Joan. *Género e historia*, trad. De Consol Vilà I. Boadas, Primera edición, FCE-UACM, México 2008.

UNIFEM, 2002, *Seis puntos relevantes y una estrategia para la igualdad: el trabajo de UNIFEM para la incorporación del género en las actividades estadísticas*,). Ciudad de México, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM: UNIFEM, Fecha de acceso: 13 de Junio de 2017, http://www.busqueda.dirbibliotecas.ipn.mx/F/?func=direct&doc_number=000296068

UNITED NATIONS (2014), *Guidelines for Producing Statistics on Violence against Women*, No. E.13.XVII.7, Recuperado de: https://unstats.un.org/unsd/gender/docs/Guidelines_Statistics_VAW.pdf

_____ (2015) *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, A/RES/70/1, Disponible en: http://unctad.org/meetings/es/SessionalDocuments/ares70d1_es.pdf

_____ (2016), *Autonomía de las mujeres e igualdad en la agenda de desarrollo sostenible*, Chile, Naciones Unidas.

Cuantificar las desigualdades de género: una tarea pendiente de nuestros gobiernos

Dra. Paola Bonavitta

En el artículo *Estadísticas de Género en México: Evolución en la producción de información 2007-2017*, Jeli Camacho Becerra reflexiona sobre un tema tan importante y, al mismo tiempo, tan poco discutido como son las estadísticas de género. La mayor parte de los indicadores en América Latina no reconocen al género como una categoría de análisis, que necesita ser visibilizado y reflexionado, pues refleja las enormes desigualdades que el patriarcado sostiene. De hecho, aún muchos países de Latinoamérica no cuentan con estadísticas e indicadores de género. Esto no es más que una manera de no visibilizar las inequidades del sistema patriarcal, de no cuestionarlo y de responder a sus intereses.

En su artículo, Camacho Becerra se focaliza en la situación particular de México, uno de los países con mayor tasa de pobreza y también de feminicidios. México se vuelve un contexto urgente para visibilizar las atrocidades que el patriarcado produce y reproduce y las estadísticas son una manera de cuantificar estas inequidades pero también de mostrar datos impactantes a una sociedad que reproduce micromachismos que sostienen visible e invisiblemente las injusticias de género.

La autora plantea la importancia de las estadísticas tanto para la ciencia como para el desarrollo de las políticas públicas, ambos espacios sexistas y marcadamente androcéntricos. El esfuerzo de las feministas por inmiscuirse en ambos asuntos ha sido y continúa siendo de suma importancia pues ha permitido ciertos debates, reflexiones e inclusive visibilizaciones, entre ellas la de hacer posible la inclusión de categorías como sexo y género al momento de diferenciar los resultados estadísticos y también la incorporación de mediciones sobre el tiempo y sus usos. De hecho, tener en cuenta la cantidad de tiempo libre/de ocio de varones y de mujeres permitió dar luz sobre dobles y triples jornadas laborales, así como también acerca de sobrecargas de trabajos domésticos y de cuidados. El 80% de los trabajos de cuidado y domésticos en América Latina son realizados por mujeres, según nos ha mostrado la CEPAL en su informe 2012. Este tipo de trabajos son vitales para asegurar el funcionamiento y sostenimiento del sistema capitalista. Es decir, sin trabajos de cuidados el capitalismo no existiría. Y es por ello que de eso no se habla, de eso no se discute y, mucho menos, se cuestiona. Las

redes que se forman entre mujeres y familiares mujeres, permiten sostener las economías de cuidados en toda la región y eso, a su vez, permite hacer funcionar el engranaje capitalista. Y el patriarcado se ha encargado que eso no se cuantifique hasta hace muy poco tiempo.

Otra cuestión interesante sobre la que Jeli Camacho Becerra reflexiona, es la importancia del conocimiento situado, algo que desde el feminismo latinoamericano se vuelve indispensable: adónde estamos, desde qué lugares hablamos/vivimos/experimentamos, cómo y dónde nos construimos como sujetas y sujetos. Situarnos en este espacio/tiempo particular que es esta América Latina es fundamental para realizar cualquier análisis con perspectiva feminista y para deconstruir las miradas eurocéntricas que nos analizan a la sombra del conocimiento propuesto por el feminismo occidental. Coincido con la autora en la urgencia por pensarnos desde la región, con sus implicancias políticas, económicas, sociales y culturales. Además, precisamos reconocer a todas aquellas personas que están siendo invisibilizadas por las estadísticas de toda índole, por el pensamiento social, cultural e incluso activista. Las estadísticas y los macroindicadores nos brindan la posibilidad de generar cifras que apunten a pensar mejores y posibles soluciones a las inequidades de género. Nos echan luz sobre la magnitud de las problemáticas que atravesamos las mujeres y las diversidades sexuales: índice de femicidios, trabajo informal, pobreza, tiempo de ocio, trabajos de cuidados, número de hijos, índice de alfabetización. Así como hay países latinos que no incluyen todavía las estadísticas diferenciadas por género, el camino es aún más extenso con otras poblaciones. Así, falta todavía incluir a las poblaciones LGBTTT en las estadísticas regionales para poder sí ser equitativos e ir deconstruyendo las múltiples violencias que el patriarcado fomenta y sostiene.

La autora destaca el hecho de que las estadísticas de género permiten situarnos en un tiempo y en un espacio y que posibilitan la eliminación de estereotipos y la formulación de políticas públicas que tiendan a la equidad de género. Coincido plenamente con esta definición. Las estadísticas probablemente no permitan focalizar en subjetividades, emociones o percepciones; pero nos brindan herramientas indispensables para mejorar y reconstruir políticas públicas más justas. Nos dan la posibilidad de ver qué es lo que sucede en América Latina y en cada país en particular en relación a nuestras mujeres, las diferentes opresiones que vivenciamos y nos dan la posibilidad de cuantificarlas, haciendo de la medición una herramienta imprescindible para justificar, crear y sostener políticas públicas con enfoque de género. Con la especial consideración de que Latinoamérica es

la región más desigual del mundo y eso también se reproduce en las diferencias de género; por tanto, atender a la posibilidad de cuantificación que las estadísticas permiten no es un detalle menor. Y, como feministas, atender a ellas –a su diseño, ejecución y utilización- es una labor que implica un compromiso permanente.

“¿Qué hay detrás de la producción estadística de género?”, se pregunta la autora. Y esta pregunta se convierte en un eje central a reflexionar y debatir pues nos iluminará acerca de los intereses que se sostienen en torno a la visibilización/invisibilización de las estadísticas de género, así como también nos informará sobre quiénes calculan las estadísticas o quiénes deciden qué y cómo indagar y, así también, nos permitirá desembocar en quiénes son las y los encargados de crear y sostener las políticas públicas y sus intereses en fomentar la equidad de género en la región.

En base a esto, creo que este artículo nos permitirá indagar no sólo en la importancia de las estadísticas de género en nuestro espacio sino también reflexionar sobre la incidencia de ésta en nuestros espacios cotidianos atravesados por desigualdades e inequidades y políticas que se esfuerzan en mantenerlas aunque se presenten como interesadas en saldar deudas con los intereses feministas.

Parte III
Feminismos, cuerpos y sexualidades

Los sentidos de lo biológico y lo natural: las experiencias de mujeres con Técnicas de Reproducción asistida desde una mirada interseccional

María Cecilia Johnson²⁶

Introducción

Las ideas sobre la “familia argentina” asociadas a una familia blanca, descendiente de inmigrantes europeos, producto del “crisol de razas” (Adamovsky, 2012) constituye un mito que persiste y se reactualiza tanto en las biografías de las familias pero que no puede despegarse de las narrativas de nuestra identidad nacional.

Esta forma de *mirarnos e identificarnos*, ligada a la idea de “crisol de razas” si bien en su expresión pareciera abarcar a diversas pertenencias u orígenes étnicos, lejos de dar cuenta de un proceso histórico armónico, ha sido a construido a costa de “<disimular> cualquier marca de su origen diverso, como condición para participar como ciudadano en la vida nacional” (Adamovsky, 2012:343). De esta manera, como señala Rita Segato (2010), la historia de nuestro país se encuentra signada por aquel “terror étnico” donde “nacionalizar significó aquí moldearla en una especie de ‘etnicidad ficticia’ férreamente uniformizada” (Segato, 2007:31). En consecuencia, el ocultamiento de las trazas raciales y étnicas que están por fuera de lo que se espera del ciudadano argentino, constituyen una lógica que opera hasta nuestros días en diversos discursos sociales e institucionales.

Si comenzamos a desandar los discursos racistas de nuestra historia, lo primero que debemos analizar es el entramado de relaciones de poder que configuraron la dominación en términos raciales, donde la raza refiere a aquel otro que ha sido vencido (Segato, 2007). En nuestro contexto latinoamericano refiere a aquella marca de la dominación colonial que se manifiesta en “una posición, una herencia particular, el paso de una historia, una carga de etnicidad muy fragmentada, con un correlato cultural de clase y de estrato social” (Segato, 2007:152). Es por ello, que hablar del “color” de los argentinos, remite a hablar de nuestras relaciones de dominación, que en nuestra historia se materializó y se continúa materializando en el exterminio de aquel considerado “otro”, distinto, dominado.

Cuando Segato señala que “al continente le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías” (Segato, 2010:18) da cuenta de un trazo que forma parte

²⁶ Becaria de doctorado del CONICET, Tesista del Doctorado en Estudios de Género, Licenciada en Trabajo Social y Docente de la Universidad Nacional de Río Cuarto Córdoba. E-mail: cecijohn27@gmail.com

de los silencios y aquello que no queremos ver, que la autora denomina “ceguera sintomática” (Segato, 2010). En particular, el ámbito de lo familiar constituye uno de estos espacios sociales sobre los cuales hablar de “raza” incomoda, porque pone al descubierto un conjunto de relaciones de poder, que se suponen exceden a este espacio tan idealizado socialmente, pero que ocultan las diversas maneras en que se reproduce la desigualdad.

En el presente trabajo intentaré explorar algunos recorridos y relaciones, a partir de los discursos institucionales, como en los sentidos personales que implica el uso de las técnicas de reproducción asistida (TRA) en la conformación de las propias familias, que pone al descubierto una de las maneras en que se expresan las operaciones raciales de nuestra cultura.

Particularmente en aquellas técnicas donde se recurre a gametas donadas (ovocitos o espermatozoides) es cuando se visibilizan ciertos imaginarios sobre la familia, la biología, la raza y la identidad. En relación a esta práctica, aquí se pueden identificar una serie de actores: clínicas de fertilidad, bancos de gametas, médicos, personas que se convierten en donantes así como quienes acceden a estas técnicas y que forman parte de una cadena de decisiones en uso y circulación de estas gametas, prácticas que a su vez responden a protocolos. Cuando hablamos de decisión, lo que está en juego es un conjunto de prácticas orientadas a lograr una coincidencia fenotípica entre el/los progenitor/es y su/s hijxs.

Finalmente hablamos de invisibilidad, porque las maneras en que estas operaciones racistas se producen no son nombradas como tales, sino que se infieren a partir de dos ejes de análisis: bajo la noción de conexión biológica y genética como a través de la noción de los “parecidos” familiares, dos aspectos sobre los cuales se estructurará este trabajo.

Metodología

El presente trabajo se realizó desde una metodología cualitativa y un modelo interpretativo de investigación social (Sautu, Boniolo, Dalle, & Elbert, 2005) donde se privilegia la perspectiva del actor, prestando particular atención a los sentidos, prácticas, de los sujetos en un determinado contexto social y cultural. Desde una epistemología feminista e interseccional se analizará la dimensión racial presente en el ámbito familiar y reproductivo. La perspectiva interseccional (Viveros Vigoya, 2008) implica mirar a las

nociones de raza, clase, género, no de forma aditiva, sino poder analizar sus articulaciones.

Particularmente a través de un enfoque biográfico se “intenta construir un puente entre ese microcosmos y las macroestructuras sociales e históricas”(Sautu et al., 2005:48). Se realizó un análisis de trece entrevistas biográficas, con mujeres que han pasado o están pasando por diversos tratamientos con técnicas de reproducción asistida (TRA)²⁷ en el marco de mi proyecto de investigación doctoral titulado “*Nuevas tecnologías reproductivas: sentidos sobre el parentesco en las trayectorias biográficas de mujeres de Córdoba*”²⁸. De este trabajo se desprende este eje de análisis que busca analizar en los sentidos del parentesco y la familia de manera interseccional, y del cual se desprende particularmente las maneras en que opera la racialización, como una de estas intersecciones.

Las entrevistadas fueron contactadas a partir de algunas informantes claves y a través del método de bola de nieve, lo que implicó que se fueron estableciendo sucesivos contactos para próximas entrevistas. Esta técnica tuvo la ventaja de lograr un espacio de confianza con las mujeres entrevistadas pero a la vez, el acercamiento a un grupo homogéneo, en un sentido sociológico. Una de estas características en común se vincula a que las mujeres entrevistadas tienen entre 35 y 65 años y han realizado al menos estudios terciarios, o de nivel superior. Pueden caracterizarse como profesionales de un sector social medio-alto, que se encuentran o encontraron al momento del tratamiento en una relación de pareja con un varón, a excepción de un solo caso que realizó el tratamiento sin una pareja. Algunas de ellas lograron un embarazo a través de las TRA, otras aún continúan en tratamiento y dos de ellas decidieron interrumpir los tratamientos al adoptar.

A su vez se complementó esta metodología con otra técnica de investigación cualitativa, que es el análisis documental (Vasilachis, 2006). Para ello se accedió a fuentes de información documentales como páginas de clínicas de fertilidad, de bancos de gametas en Argentina, así como los documentos, testimonios y reflexiones que allí se encuentran sobre la temática.

²⁷ En los casos recabados los tratamientos realizados han sido algunas de las que están disponibles en Argentina y las más populares, distinguiendo aquellas llamadas de *baja complejidad*, como la inseminación artificial (con o sin donante de esperma), como las de *alta complejidad*, como la Fecundación in vitro (FIV) y la inyección intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI), las cuales pueden ser usadas con gametas propias (homólogas) o con gametas donadas, que en los casos recabados fueron con ovodonación.

²⁸ Con el apoyo de CONICET.

Las principales categorías de análisis fueron las nociones de familia, raza, como así también las nociones de lo “biológico - genético”. Cabe señalar que estas categorías son concebidas como dispositivos de poder que generan efectos en las instituciones como en los sujetos. A su vez, como señala Claudia Briones (2002) las nociones “raza” o “etnicidad” no se hayan basadas en construcciones de la “naturaleza” ni de la “cultura”, pero evidenciar su construcción no implica excluirlas de nuestros análisis, por el contrario nos permiten “*dar cuenta de los procesos históricos de alterización*” (Briones, 2002:35). De la misma manera cuando se hace referencia a las nociones de “lo biológico/genético/natural” no se hace referencia a una ontología biológica, sino que el foco está en los sentidos que los sujetos le otorgan a estas categorías y las maneras en que estos sentidos construyen fronteras entre los sujetos, o en las diversas formas de lo que llamamos “familia”.

Raza, identidad y TRA

Las TRA como una vía para conformar las propias familias, han comenzado a ser en Argentina una opción cada vez más frecuente. Inicialmente concebidas para aquellas parejas heterosexuales que encontraban dificultades para concebir, el uso de estas técnicas se ha ampliado a otros casos como es el uso de mujeres solas así como en parejas de mujeres²⁹.

Ello ha sido reconocido de forma legal en nuestro país, a partir de la Ley de Reproducción Asistida (2013) que ordena la cobertura de estos tratamientos a toda persona mayor de edad y sin restricción por orientación sexual o estado civil, superando la visión heteronormativa que primaba en legislaciones y proyectos previos que tomaban la definición de la OMS, restringida a los casos de “infertilidad” (Farji Neer, 2015).

De esta manera, se ofrecen principalmente desde diversas clínicas privadas un conjunto de servicios de salud para aquellas personas que no puedan concebir por otros medios.

Este proceso reproductivo que implica algún tipo de mediación tecnológica, da cuenta de un conjunto de elecciones y decisiones en las personas –qué técnica usar, cuál no; cuántos intentos; con o sin donación de gametas- donde es posible rastrear un conjunto de sentidos sobre el parentesco y la familia, que pone de relieve la dimensión identitaria

²⁹ De acuerdo a los datos proporcionados por la Red Latinoamericana de Reproducción Asistida, el último reporte del año 2013 registró unos 54,456 procedimientos de RA frente a los 38,020 que se registraron en 2009. Si bien estos datos están sujetos a los reportes de los centros clínicos, el incremento reportado es sustancial.
Disponible en : http://redlara.com/aa_espanhol/registro.asp

para pensar las conformaciones familiares y donde el valor de los lazos biológicos entra en disputa. Como señalan algunos autores, estas transformaciones dan cuenta de la importancia de las tecnologías biométricas en la construcción del “yo” (Rose, 2007), y la paradójica convivencia entre ideas esencialistas (genéticas y biológicas) e ideas relacionales, vinculadas a la idea de elección de los lazos familiares (Strathern, 1996).

Esta identidad familiar, cuando es descompuesta de forma interseccional, revela las maneras en que las lógicas racializadoras no escapan a estas formas familiares. La forma en que se produjo la dominación colonial en nuestro continente, relaciones de poder que continúan hasta nuestros días, tampoco son ajenas a las actuales formas de deseo (Viveros Vigoya, 2014), los sentidos sobre “la belleza” (Canessa, 2008) y, como señala Moreno Figueroa (2008) en su análisis sobre la familia en México, esta “lógica racista” o la “lógica del mestizaje”, que tampoco escapan al ámbito de la familia.

Esto significa que la familia no puede ser pensada en el umbral de lo íntimo y privado, sino que como organización orientada a la reproducción social –en un sentido amplio- participa en la reproducción de los sentidos hegemónicos y en las maneras en que reafirman privilegios y desigualdades en nuestra sociedad (Bourdieu, 1997). Ello se traduce en el ámbito familiar, según Moreno Figueroa (2008), a las maneras en que los imaginarios colectivos las familias mexicanas “deben ser” y “deben verse”, análisis que también podemos traer para pensar el contexto argentino preocupado en borrar las marcas del mestizaje de las propias identidades familiares y más propensos siempre a reconstruir las historias de los antepasados inmigrantes.

Esta lógica que analizamos, llevada al campo de las TRA, ha sido reflexionada también desde diversas teóricas feministas, cuestionando su uso por implicar un conjunto de desigualdades y jerarquías en la reproducción (Rapp, 2001:469) como señalando de forma crítica la mercantilización del cuerpo de las mujeres.

Ubicando el nacimiento y desarrollo de las técnicas en un contexto neoliberal (Wichterich, 2014; Blázquez-Rodríguez, 2005; Stolcke, 1986), algunas autoras señalan un conjunto de estratificaciones basadas en marcas “biológicas” y raciales, y que -bajo la lógica del mercado- algunas sustancias biológicas tendrían más valor que otras (gametas de alta calidad y de baja calidad), así como las variables vinculadas a color de piel, ojos y cabello, QI y educación, aparecen en un primer plano a la hora de “elegir” en la donación de gametas (esperma u óvulos)

Teóricas latinoamericanas, como Lucia Ariza (2015) y Claudia Fonseca (2008), han señalado en una misma línea las prácticas racistas que se pueden encontrar en el uso de

las TRA y en las maneras en que la raza resulta una variable aún vigente para visibilizar y hacer legible el parentesco. A la vez ello va de la mano con aquellas posiciones que señalan los modos en que a través de las TRA se afianza una concepción biologicista del parentesco en nuestra cultura (Garay, 2008; Luna, N., 2001; Lucia Ariza, 2015).

A continuación, me propongo explorar dos dimensiones estrechamente vinculadas. Por un lado exploraré la noción del vínculo biológico y genético como una forma hegemónica de construcción de lo familiar, y ligado a ello me propongo analizar qué nos revela el uso de las TRA sobre las formas racistas de construcción de la familia en nuestra cultura.

El “duelo” de la familia genética/biológica

Cuando nos proponemos analizar los sentidos que tiene pensar la familia desde lo “biológico” o lo “genético” en el uso de las TRA, los casos que en mayor medida revelan están vinculados son aquellos donde tanto en el uso de técnicas de baja (inseminación artificial) o alta complejidad (fertilización in vitro o ICSI) se utilizaron donantes de óvulos o esperma. La implementación de gametas donadas puede deberse a que en una pareja heterosexual la mujer, el varón, o ambos, tengan un problema asociado a un diagnóstico de “infertilidad”, cuya definición suele ser incierta, por la multiplicidad de factores. En el caso particular de los óvulos, en ocasiones su utilización se asocia a la llamada “edad” de los óvulos, que también se asocia a la edad de las mujeres. Es decir, mujeres que no presentan ningún tipo de problema de salud, en ocasiones recurren a óvulos donados como una posibilidad de lograr mayor éxito de lograr un embarazo. Así también, mujeres que deciden quedar embarazadas sin una pareja, o mujeres lesbianas en pareja, recurren a la donación de esperma. Son múltiples los casos, los motivos y las decisiones en que se recurre a la donación.

No obstante, en todos los procesos mencionados, las clínicas de fertilidad y los bancos de gametas son los mediadores entre las personas que donan –también por una diversidad de motivaciones- y quienes proponen los criterios y prácticas a la hora de la selección de los donantes, así como se constituyen en mediadores que salvaguardan la identidad de los donantes, la cual de acuerdo a la ley argentina, es anónima.

Particularmente en la ciudad de Córdoba la donación de gametas se realiza de dos maneras. Puede ser a través de la intermediación de la clínica de fertilidad que trabaja con una lista de espera, y donde las donaciones que se realizan de forma programada, ya que las muestras no son criopreservadas, es decir “congeladas”. También se puede realizar a través de la compra de una muestra a un banco de gametas ubicadas en

Argentina en la provincia de Buenos Aires. En este caso, en los bancos el acceso a las gametas es a demanda, y al encontrarse las muestras criopreservadas, se coordina la fecha del tratamiento, lo cual le brinda a las mujeres receptoras mayor poder de decisión sobre el momento de realizar el procedimiento.

En relación a la manera en que las clínicas resuelven y proceden con la donación de gametas, lo que sostiene desde las mismas páginas, documentos institucionales, como en las prácticas que las mujeres entrevistadas relatan, es el aspecto vinculado a la selección de “fenotipos” y “rasgos físicos” donde se busca que la persona receptora, tenga “rasgos comunes al donante”. Otra modalidad es que se señala como de “identidad abierta”, programa que ofrecen diversos bancos, para la cual se pueden conocer mayores datos del donante, a pesar de lo señalado por la ley argentina que exige el anonimato. En otra de las páginas señalan que las personas pueden conocer las “características físicas” -y aclaran “tipo y color de pelo, ojos y piel”- del/de la donante, como también la “profesión/ocupación”. Esto último podría dar cuenta de las maneras en que en estos ámbitos se habla de raza, la cual intersectada con la clase, ponen en evidencia cómo una preocupación de al menos un grupo importante que transita por estas clínicas, sobre el origen étnico y de clase del/ la donante, interrogantes sobre los cuales algunos documentos de los bancos de gametas aluden:

“Muchas veces, las futuras receptoras nos preguntan sobre la procedencia de los donantes, indagan sobre el nivel académico y el estado socio-cultural. El hecho de tener que recurrir a un semen de banco no siempre es un acto fácil de afrontar, especialmente en presencia de un desconocimiento completo del donante en cuestión. En ocasiones, el desconocimiento o los prejuicios hacen crear falsas ideas sobre el funcionamiento de un banco de semen.” (Extraído del documento del banco de gametas, año 2017)

Lo que surge en las entrevistas realizadas en la investigación, en los testimonios recogidos, así como lo que se explicita en la información que brindan las mismas instituciones, es que si bien la selección del donante no es directa, es el equipo médico el que consulta a la pareja y selecciona estas características de acuerdo a los “parecidos físicos”³⁰, proceso de interpretación cultural, ya que la elección del/la donante estará

³⁰ “En ningún caso podrá seleccionarse personalmente el donante a petición de la receptora y el mismo equipo biomédico es el único responsable de procurar que las características del donante

vinculada a la manera en que una persona es “leída” por parte del equipo por sobre sus características físicas. Así relata una de las entrevistadas el proceso de donación con un banco de gametas:

“Entrevistadora: ¿ustedes participan en algún tipo de elección sobre las muestras?

Entrevistada: sí

Entrevistadora: ¿cómo es eso?

Entrevistada: yo me contacté con uno de los directores, me pasó el mail de uno de los directores del instituto, entonces el médico, es un biólogo en realidad, me dijo bueno: ¿Cuál es el grupo sanguíneo? porque tiene que tener un grupo sanguíneo igual a alguno de los dos... y era otra cosa más... y nos dijo que preferencias teníamos en relación a lo físico, y físico sobre todo, porque el resto no lo podés distinguir, color de cabello, color de ojos, estatura... contextura física...

Entrevistadora: ah les preguntan, no es que dan por sentado...

Entrevistada: te preguntan y después buscan en el banco lo que más se asemeja a tu necesidad o a lo que vos querés, y te consultan... "hemos encontrado esta muestra de x características, si te interesa" bueno, dos veces, y las dos veces las compramos a través de internet. Y del, las traen por avión, por una mensajería no sé, nunca pregunté..." (Entrevista, 2016)

Con relación a la manera en que se transitan las personas a la hora de utilizar donantes, en uno de los documentos que propone uno de los bancos de gametas en Argentina habla directamente del “duelo genético” que enfrentan las personas que utilizan esta donación, donde la ausencia del lazo genético se vive como una pérdida:

“Contemplar la ovodonación o espermodonación implica que se ha perdido la posibilidad de procrear con los propios gametos. Y, a diferencia de lo que a menudo se escucha, la ovo/espermodonación no es sólo “el siguiente paso”, sino **un camino alternativo tras una fuerte pérdida**. Éste camino puede empezar a

sean lo más similares posible a las de la receptora. Es decir, en el supuesto de una mujer de piel blanca, con ojos verdes, pelo castaño y de 1,70 de estatura, deberá procurársele semen de un varón de iguales características físicas. En [nombre del banco] damos prioridad a la compatibilidad en el factor y grupo sanguíneo y parecido físico de la receptora o incluso de su pareja.” Extraído de Documento del Banco de gametas. Año 2017.

andarse a regañadientes y con mucho dolor a cuestras o con el entusiasmo de tener una nueva oportunidad. Pero ¿cómo puede alegrarnos recibir algo tan lejano a lo que deseábamos?”(Extraído del documento de Banco de gametas. Año 2017- La negrita es propia)

Este “duelo” hace referencia a la idea que la antropología ha señalado históricamente como las formas simbólicas en que se entiende el parentesco: por lazos de sangre y afecto (Schenider, 1980); por un vínculo biológico o genético (Hayden, 1995), siendo recientes y de menor peso para las parejas heterosexuales las nociones vinculadas a la elección en el ámbito familiar (Weston, 2005) noción pensada más bien desde las experiencias de las familias homoparentales.

En Argentina, no obstante, esta perspectiva goza de mayor reconocimiento en instrumentos legales como lo expresa el Nuevo Código Civil argentino, que hace referencia a la *voluntad procreacional* de los padres como un elemento fundante para la filiación por TRA (Herrera & De la Torre, 2013). Como refiere Marisa Herrera (2014)³¹, la especificidad de estas técnicas reside en que “*hacen posible la disociación entre el elemento biológico, el genético y el volitivo, cobrando éste último primacía*”.

Si bien el Nuevo Código Civil contempla una tercer forma de filiación por TRA, donde lo que prima la “voluntad procreacional” de los padres por sobre los datos genéticos, las prácticas de los sujetos y de las instituciones, dan cuenta de procesos paradójales, donde en lugar de que la elección sea una vía para evidenciar la construcción de toda organización familiar, finalmente las prácticas refuerzan la idea de ocultamiento de las marcas raciales. De esta manera, está la posibilidad de utilizar gametas de donantes, si bien no resuelve el acceso a una familia “biológicamente conectada”, tampoco pone en evidencia la ruptura con las formas hegemónicas.

Así también, si bien la mayoría de las páginas de clínicas de asistencia reproductiva, hace referencia al deseo de ser padres o madres, en aquellas correspondientes a los bancos de gametas (semen u óvulos) de Argentina³² pone su énfasis explícitamente la

³¹ Marisa Herrera En : <http://www.saij.gob.ar/marisa-herrera-principales-cambios-relaciones-familia-nuevo-codigo-civil-comercial-nacion-dacf140723-2014-10-02/123456789-0abc-defg3270-41fcanirtcod> [Consultada 12/07/2017]

³² <http://www.cryo-bank.com.ar/index.php/busqueda-de-donantes> [Consultada el 07/09/2015]

idea de “elección del donante”, donde se sugiere a los futuros pacientes a dar relevancia a este aspecto y donde el aspecto “material”³³ es un aspecto fundamental para la elección.

Estos aspectos analizados también surgieron en las entrevistas realizadas a mujeres que han utilizado TRA, donde el uso de donantes es un aspecto que surge de forma recurrente como una dimensión que provoca temor y que implica tanto para las mujeres y/o parejas un conjunto de decisiones. De esta manera algunos de los relatos sobre las experiencias con TRA dan cuenta de recorridos sin mayores dilemas personales, hasta que deben tomar la decisión de utilizar gametas donadas.

Esta decisión, que implica poner en cuestión el valor que tiene en cada biografía compartir la sustancia genética, permiten revelar las intersecciones presentes en la construcción del parentesco y la familia en nuestra cultura. En este sentido, el propósito de este análisis no es estigmatizar a quienes encuentran dificultades para concebir y deciden utilizar gametas a través de la donación, sino que este proceso de decisiones en el uso de las TRA permite poner en discusión algunas definiciones dominantes de familia y parentesco que nuestra cultura circulan en el sentido común, en las representaciones de las familias, que se hacen cuerpo en los deseos de las personas y con diversos grados de reflexividad.

El proceso que implica para las personas asumir las dificultades para conformar una familia donde exista un lazo biológico, de acuerdo a los patrones hegemónicos de nuestra cultura, se vuelve en un proceso no ajeno de tensiones y sufrimiento para las personas que lo atraviesan. Así, el sentido que se le otorga a lo “biológico” o “genético” puede ser retomado tanto en los testimonios de las mujeres entrevistadas que acudieron a la donación de esperma u óvulos, como en las páginas y documentos que elaboran las mismas clínicas y bancos de gametas.

Este aspecto del duelo también se pudo advertir en algunas de las entrevistas realizadas, por pensar que se va a privar por el carácter anónimo a su futurx hijx de acceder a lo que se denomina “herencia genética”:

“Entrevistada: no, no eso no se conoce la donante. Ni tampoco [nombre de su hija] va a poder saber... no porque la condición de la donante es que es anónima.

Entrevistadora: claro

³³ “La manera de elegir un donante responde a una variada concepción espiritual y material que, combinadas, nos brinda un amplio espectro de selección”. <http://www.cryo-bank.com.ar/index.php/busqueda-de-donantes> Consultada el 07/09/2015

Entrevistada: entonces ni ella va a saber qué pasó con esto, ni [nombre de la hija] va a tener nunca derecho a conocer quién fue el donante. Qué bueno esa era una de las cosas que bueno". ¿Y si ella me lo pregunta alguna vez? ¿Qué va a significar?". A mí... de a ovodonación lo que más me interpelaba era la situación de las donantes en general como cuestión de mercado, maltrato y todo eso... y sobretodo, en primer lugar, la representación que podía tener para [mi hija] el hecho de no tener herencia... de dónde venía ella...Y entonces eso fue el tiempo que me tomé para pensarlo..." (Entrevista, 2016)

De la misma manera, esta idea aparecía en relación a cierta reserva e incomodidad con el uso de gametas donadas, en sintonía con la idea de duelo que señalan los documentos de las clínicas de fertilidad y bancos de gametas. Lo que manifestaba como "reserva" no sólo hace referencia a contar una decisión personal en un espacio de entrevista, sino particularmente sobre este tema ponía de manifiesto las maneras en que las personas comunican o no este uso en sus círculos sociales. Este dato, que implica contar o no a las personas cercanas, es explicado en los testimonios por un conjunto de argumentos.

Por un lado, se señala que con esta reserva se estaría protegiendo al/ a la niño o niña, quien temen sufra el señalamiento y el estigma de quien no comparte "la herencia familiar". Pero, por otro lado, este estigma, responde a que lo que se está poniendo en cuestión es una idea hegemónica de familia nuclear heterosexual, cuya descendencia "legítima" se basa en compartir vínculos "de sangre" o "genéticos". De esta forma, cuando se utilizan gametas donadas, lo que las clínicas ofrecen como servicio -y los sujetos demandan- es el acceso un material genético que permita invisibilizar este aspecto en la mayor medida posible, ya que, como señala Ariza (2015), en el ámbito familiar las apariencias constituyen un aspecto valioso.

De alguna manera queda abierto como un interrogante si esta "coincidencia fenotípica", como una práctica usual de las clínicas en la donación, es un aspecto demandado por las personas o promovido por las clínicas, como una manera de asegurar a los futuros pacientes un servicio que permita invisibilizar estas marcas corporales.

Si bien la donación de óvulos y espermatozoides es también utilizada por mujeres solas, o por parejas de mujeres, el uso de estas técnicas con la donación de óvulos o esperma, genera sentidos diferentes en las parejas heterosexuales donde se supone que la norma es el parentesco biológico con ambos progenitores. Por el contrario, en el caso de las

mujeres que acceden a estas técnicas sin una pareja, la identidad del donante genera menores dilemas.

Esto también es señalado así en un documento de uno de los bancos de gametas de Argentina, que señala que son en su mayoría mujeres solas las mujeres que acceden a los programas de identidad abierta³⁴, lo que significa que el futuro hijo podrá conocer algunas datos más de su donante³⁵ al cumplir los 18 años a diferencia de la mayoría de las donaciones donde es totalmente anónima, como señala la ley argentina. De la misma manera, en el testimonio de una de las mujeres que accedió a estas técnicas sin una pareja, ella señalaba su indiferencia a la hora de elegir las características físicas del donante de espermatozoides, lo cual se puede vincular a la ruptura que ella misma había realizado en la decisión de maternar sin una pareja y donde no aparece el interés en conservar cierta idea de familia de acuerdo a los parámetros hegemónicos.

Por otra parte, en otra de las entrevistas realizada a una entrevistada que aplicó esta técnica junto a su pareja (varón), el dilema sobre la donación tenía que ver con una crítica a la mercantilización de las gametas y no tanto con la ruptura de la herencia genética. Así lo refería una de las entrevistadas: *“Entonces bueno, no me resultó... todavía al día de hoy no me resulta... no lo ignoro, no me pasa desapercibido, es algo que me cuestiona desde lo ético, estar metida... haber contribuido a ese negocio”* (Entrevista, 2016).

A pesar de las exigencias raciales de nuestra cultura “familiar” que requiere que una familia se identifique física y racialmente, encontramos diferentes recorridos, con diversas formas de reflexividad, desde distintas posiciones, particularmente en aquellos casos donde la ruptura con la familia hegemónica no tiene que ver sólo con la apariencia sino también con las posiciones ocupadas en relación al ideal hegemónico, por ejemplo, aquellas mujeres lesbianas, o mujeres que deciden maternar sin una pareja, posiciones que condicionan maneras de mirar, desear y proyectar la maternidad.

³⁴ Como señala la página del banco de gametas “Según nuestra experiencia, la probabilidad de que una persona opte por PIA varía en función del tipo de pareja; de las personas que eligen donante PIA el 12% fueron parejas heterosexuales, el 23% pareja de dos mujeres y, en mayor medida, el 65% fueron mujeres solteras, en busca de la maternidad sin pareja.” Extraído de <http://repro-tec.com/reprobank/pia.html> [Fecha de consulta: 14/07/2017]

³⁵ Los datos a los que puede acceder bajo este programa de identidad abierta son: “nombre completo, documento nacional de identidad, lugar y fecha de nacimiento, fotografías de la infancia, informe de personalidad, ensayo motivacional escrito por el donante mismo, entre otras cosas. Esta opción de develación de identidad puede solicitarla única y exclusivamente la persona nacida por donación y sólo a partir de cumplir la mayoría de edad”. Extraído de <http://repro-tec.com/reprobank/pia.html> [Fecha de consulta: 14/07/2017]

“¿A quién se parece?” El color de la identificación familiar

Cuando intentamos reflexionar el porqué de esta práctica que se propone que las TRA un “parecido” con los progenitores -ya sea como una práctica institucional o como una demanda de los sujetos- es que nos encontramos con la idea de identidad y de pertenencia a la hora de personar la familia.

Para analizar estos aspectos desde una mirada que permita comprenderlos de manera interseccional, tomaremos los aportes de Moreno Figueroa (2008) quien analiza el racismo en la conformación de las familias mexicanas y donde la autora hace referencia a diferentes dimensiones que permiten develar estos procesos. Una de ellas tiene que ver con que esta idea del parecido “familiar” hace referencia a la lógica patriarcal donde la paternidad no debe ser puesta en duda. El parecido/no parecido tiende en la cultura popular (bromas, en las comparaciones) a un doble proceso que implica en definitiva controlar el cuerpo de las mujeres en el control directo a través del concepto de “honor” de la mujer:

“Así, tras el cuestionamiento de la apariencia existe implícitamente una doble intención. Por una parte, el verificar el honor de la madre (hay una frase popular mexicana que dice “los hijos de mi hija mis nietos serán; los hijos de mi hijo, ¿en duda estarán!”), la cual apunta hacia recreadas nociones de honor y de limpieza de sangre que asemejan los sentimientos del periodo colonial” (Moreno Figueroa, 2008:20)

El segundo proceso que la autora señala tiene que ver con las nociones de “belleza”, que hace referencia a *“parámetros específicos de belleza, es el prestar atención a aquellos aspectos de la apariencia física de las personas que se adecúan a la percepción que la familia tiene de sí misma o aspira para sí misma, “confirmando” así la pertenencia”* (Moreno Figueroa, 2008:20)

Estas lógicas que nos remiten a los modos en que construimos pertenencia a un grupo –nacional- pero también familiar, no escapan a las lógicas racistas de nuestra sociedad. Como señala Mónica Moreno sobre las familias mexicanas y la noción de “parecido”:

“aunque este factor no es exclusivo de las familias mexicanas, la ambivalencia de la relación entre pertenencia y parecido emerge a partir de lo que yo sugiero es una serie de lógicas racistas, que se caracterizan por ser implícitas y escurridizas.

Las lógicas racistas en operación aquí, o la lógica del mestizaje para el contexto mexicano, actúan como un regulador invisible de las relaciones y expectativas familiares”.(Moreno Figueroa, 2008:19)

Así relata una de las entrevistadas que utilizó ovodonación y donde el tópico del “parecido” es una de las lógicas con las cuales se “mira” en nuestra cultura a las familias, presente en conversaciones cotidianas. En este caso particular el uso de ovodonación si bien es un aspecto que la pareja vivió sin mayores dilemas -“*de forma natural*”, como refiere el testimonio- pero cuando esta práctica precisa ser comunicada es que aparece toda la dimensión social y los sentidos culturales se hacen evidentes, es donde aparece el temor y las dificultades de contarlo:

“Entrevistada: pero ninguno de los dos, sintió nada, y bueno y **como era yo la que la que era la donante más por mí...** entonces a mi me hicieron ir de nuevo, no porque hayan visto algo en mi en esa entrevista sino por protocolo. Y bueno **nos vió re seguros, y así [fue] re natural.** (...) Y después todo igual... es todo igual.... **Y ¿porqué no lo contamos a todo el mundo? re poca gente lo sabe, porque... después yo me tiento cuando dicen “es igual a tu papá” ¡me encanta!**

Entrevistadora: mirá cómo es...

Entrevistada: me mato de risa “es la cara del [padre de ella]”. (...) y yo digo “no, no lo es”. Bueno y los ojos de él... esta parte... muy parecido a mi esposo... todo esto... “qué bueno”

E: claro

C: y después dicen **“ay los ojos las pestañas” y digo “y así habrán sido los ojos de la chica”** (Entrevista, 2016)

Otro aspecto que da cuenta este testimonio, es si la donación ha sido de óvulos o de esperma afecta de formas diversas a las receptoras. Hay un sentimiento de fracaso en muchas mujeres que sienten que no han podido responder a lo que hegemonicamente se espera de ellas, sin necesidad de recurrir a otras mujeres “no infértiles”, “más jóvenes”, etc., todos aspectos que, si se analizan interseccionalmente de acuerdo a género y generación, las ubican en una situación de desigualdad frente a sus pares.

Recapitulando, el uso de las TRA para quienes utilizan su propias gametas promete la reproducción de ciertas marcas corporales como señales “materiales” que le permiten a los sujetos construir la identidad de sus familias, a la vez que posibilita reproducir las diferencias con *otras* identidades, proceso que no es ajeno a las lógicas racializadoras de nuestra sociedad.

Ello se evidencia particularmente en los casos en estas marcas corporales/ raciales no están garantizadas, dado que genera ciertas ansiedades en los futuros/as progenitores/as. En este sentido, considero que la raza como marca, genera identificaciones, como así también fronteras, barreras y exclusiones. Estas fronteras se vuelven importantes para las personas porque, como refiere Segato, siguiendo a Quijano “...raza es entonces un fenómeno cognitivo o como Quijano lo llama, puramente “mental”, pero constituye una pista en dirección de quien se fue, y a quien, por lo tanto se es” (Segato, 2010:31). En este sentido, la identidad constituye una variable relevante para la construcción de parentesco.

De esta manera, tanto en los casos donde se utiliza TRA, como en aquellos que no, la familia es siempre una construcción y la raza constituye una de las tantas apoyaturas, como así también aquellas fronteras que habilitan la construcción de un lazo familiar.

Como refiere Fonseca (2008) sobre el caso de la construcción de familias homoparentales, donde las TRA han cobrado importancia a la hora de conformar los propios grupos familiares, implica “*revelar a las actuales formas familiares como 'co-producciones' que envuelven –además de valores culturales- ley, tecnología y dinero*”. (Fonseca, 2008: 781). En este punto, la tecnología, como señalamos antes, es siempre ideológica, cultural, y, en el caso de la reproducción humana, desde las propias clínicas se favorece una interpretación sobre cómo se construye el parentesco “biológico”, como la más sencilla, la más directa, como una primera opción que en mayor medida se acerca al modelo “natural”, pero que en el proceso plantea desafíos y tensiones a quienes acceden a las mismas.

El parentesco, como proceso cultural, implica como refiere Butler (2002) cierta inteligibilidad, es decir que para que una familia pueda ser leída como tal, se espera que se cumplan ciertas características. Si bien se advierte una creciente multiplicidad de sentidos a la hora de construir familia, donde el parentesco no sólo está basado en lo biológico, en la sexualidad, en la heterosexualidad, como aspectos que han sido separados crecientemente del imaginario social, cuando se quiere naturalizar la

sexualidad y la reproducción es la producción misma del sujeto, es decir lo que está en juego es “*quien será una persona socialmente reconocida como tal*” (Butler, 2002: 16).

Reflexiones finales

Como señala Rita Segato (2007) la ceguera sobre la raza en nuestro continente es sintomática de racismo que aún nos atraviesa en diversas prácticas. Esta ceguera no escapa tampoco a las prácticas familiares que, por lo general, ubicadas en el ámbito de lo privado, son despolitizadas y romantizadas, lo que significa un velamiento ideológico sobre las relaciones de poder que allí operan.

Considero necesario por ello, poner en juego ciertos aspectos que aparecen tensionados en el uso de estas tecnologías. Por un lado, existe una potencialidad en estas técnicas para desandar estas prácticas racistas ya que las mismas han contribuido a evidenciar la creciente separación de la sexualidad y la reproducción en nuestra sociedad, como a la idea de familia originada a raíz de una relación sexual heterosexual, como familia legítima. En este sentido, podría pensarse que el uso de estas tecnologías han contribuido a generar otros sentidos de familia que resquebrajan el imaginario tradicional que implica compartir una sustancia genética. Así también el énfasis en la voluntad y en la elección en la construcción de un proyecto parental, resulta una idea novedosa.

Pero, por otro lado, el uso de estas técnicas permite evidenciar la múltiple imbricación de dimensiones, que sólo pueden ser “desglosadas” en el aspecto analítico, tales como la raza, el género y la clase.

Es por ello que, para algunas personas, el trazo racial continúa siendo fundamental para la identificación, para rastrear la historia familiar, donde se representa la idea de herencia, de transmisión de una sustancia genética, pero también de una cultura nacional, apareciendo múltiples solapamientos de estas dimensiones en diversos contextos. Este último aspecto también es síntoma de la manera en que la raza continúa operando en nuestras relaciones sociales, y, en este caso, se manifiesta tanto en los discursos de las clínicas, como de las personas que acceden a estas tecnologías.

Los discursos de las clínicas de fertilidad, así como de los bancos de gametas, son discursos a continuar desarmando, ya que los mismos aunque posicionados desde un discurso científico, nunca son neutros o inocentes, sino que forman parte de un contexto neoliberal donde se mercantiliza la desigualdad y donde algunas marcas corporales

resultan más valiosas que otras de acuerdo a lógicas de dominación históricas. En este sentido, como refiere Segato, la raza puede ser entendida

“...como trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó «raza» para constituir «Europa» como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico- moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo” (Segato,2007: 156).

Estas huellas y marcas en nuestros cuerpos, que tienen claras impresiones geopolíticas, constituyen un interrogante a profundizar para comprender las múltiples maneras en que el capitalismo y el colonialismo nos atraviesan y continúan operando en la construcción de sentidos y maneras en que forjamos nuestros lazos y formas de identificarnos.

Bibliografía

ADAMOVSKY, E. (2012). Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas*.

ARIZA, L. (2015). Keeping Up Appearances in the Argentine Fertility Clinic . Making Kinship Visible through Race in Donor Conception, *6*(1), 5–31.

BLÁZQUEZ-RODRÍGUEZ, M. (2005). Aproximación a La Antropología De La Reproducción. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (42), 1–25.

BOURDIEU, P. (1997). El Espíritu de familia. In *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (Anagrama). Barcelona.

BRIONES, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad. *Revista RUNA, Universidad de Buenos Aires*, XXIII, 61–88.

CANESSA, A. (2008). “El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales.” In *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos* (pp. 69–104). Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos.

FARJI NEER, A. (2015). Cuerpo, derechos y salud integral: Análisis de los debates parlamentarios de las leyes de Identidad de Género y Fertilización Asistida (Argentina, 2011-2013). *Salud Colectiva*, 11(3), 351–365. <http://doi.org/10.18294/sc.2015.721>

HAYDEN, C. P. (1995). Gender, genetics and generation: reformulating biology in lesbian kinship. *Cultural Anthropology*, 10(1), 41–63. <http://doi.org/10.1002/9780470775981.ch7>

HERRERA, M., & DE LA TORRE, N. (2013). De identidades y familias. Aportes al debate sobre matrimonio entre personas del mismo sexo en el derecho argentino. *Revista General de Derecho Constitucional*, (17), 1–62.

MORENO FIGUEROA, M. (2008). Negociando la pertenencia: Familia y mestizaje en México en Raza, Etnicidad y Sexualidades: Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina, 1–25.

ROSE, N. (2007). *The Politics of life it self. Biomedicine, Power and Subjetivity in the Twenty First Century*. (Princeton).

SAUTU, R., Boniolo, P., Dalle, P., & Elbert, P. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. CLACSO COLECCION CAMPUS VIRTUAL. Retrieved from <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/metodo/RSIntroduccion.pdf>

SCHENIDER, D. M. (1980). *American kinship: A cultural account*. University of Chicago Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

SEGATO, I., Laura, R., Nación, L., & Buenos, O. (2007). (en Segato, Rita Laura:

STOLCKE, V. (1986). New Reproductive Technologies - Same Old Fatherhood. *Critique of Anthropology*, 6(3), 5–31. <http://doi.org/10.1177/0308275X8600600302>

STRATHERN, M. (1996). ¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas. In *Cuestiones de identidad cultural* (Ammorortu, pp. 69–93). Buenos Aires-Madrid.

VIVEROS VIGOYA, M. (2014). The sexual erotic market as an analytical framework for understanding erotic-affective exchanges in interracial sexually intimate and affective relationships. *Culture, Health & Sexuality*, (December 2014), 1–13. <http://doi.org/10.1080/13691058.2014.979882>

WADE, Peter; Urrea Giraldo, Fernando; Viveros Vigoya, M. (Editores). (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

WESTON, K. (2005). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. (Columbia U).

WICHTERICH, C. (2007). The Re-Discovery of Gender Inequality: EU-China trade. *Development*, 50(3), 83–89. <http://doi.org/10.1057/palgrave.development.1100412>

WICHTERICH, C. (2014). *Sexual and Reproductive Rights* (Vol. 11).

Fuentes y Documentos

“¿Mis óvulos envejecen?” Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“Mis óvulos contados ¿Qué puedo hacer?”. Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“La elección del donante de semen”. Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“Donación de óvulos y esperma. La importancia del duelo genético”. Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“Espermatozoides ¿quiénes donan y porqué?” Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“Testimonios de donantes de semen.” Reprobank. Extraído de: <http://repro-tec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

“Quién elige el programa de identidad abierta” Reprobank. Extraído de: <http://reprotec.com/reprobank/receptoras.html> Fecha de consulta: 12/07/2017

Red Latinoamericana de Reproducción asistida.
http://redlara.com/aa_espanhol/registro.asp

Cryobank: <http://cryobank.com.ar/reserva-de-muestras/>. Fecha de consulta: 07/09/2015

Los sentidos de lo biológico y lo natural: las experiencias de mujeres con Técnicas de Reproducción asistida desde una mirada interseccional: comentarios al artículo de Cecilia Johnson

Dra. María Gabriela Irrazábal

El trabajo de Cecilia Johnson nos invita a reflexionar sobre un tema de relevancia e impacto social y teórico. Partiendo del estudio de la experiencia de las mujeres como usuarias de técnicas de reproducción asistida, el texto nos propone indagar sobre las distintas nociones de familia focalizándose en la raza, el género y la clase social.

En este punto, la propuesta de Johnson resulta original y un aporte para los estudios sociales en esta temática en la región. Si bien hay matices entre los distintos abordajes de sobre las técnicas de reproducción asistida, un denominador común que atraviesa los distintos trabajos académicos está relacionado con la impronta biológica en las que estas técnicas sitúan las relaciones de parentesco materno-paterno-filiales —y, por tanto, familiares. Los estudios también señalan que estas técnicas han desestabilizado las tradicionales ideas de familia y parentesco. Las posibilidades de intercambio de gametas o la subrogación delimitan nuevas subjetividades y concepciones sobre la familia. Estas técnicas posibilitan una fragmentación de la noción de parentesco materno-filial hacia lo social y lo genético. El Derecho se ha ido adaptando a estas tecnologías generando nuevas normativas a partir de los diversos casos que se fueron judicializando. También se han generado debates en torno a los productos de estas técnicas, los embriones que se descartan o se (crio) conservan. Las parejas transcurren, los embriones quedan congelados ¿qué hacer con ellos? ¿quién puede implantárserlos?

Por otra parte, las ciencias sociales han dado cuenta de la resistencia o aceptación de las técnicas de reproducción asistida también ha sido abordada desde distintas perspectivas. Se han manifestado objeciones (y al campo de la medicina reproductiva en general), porque fijan lo reproductivo-maternal como parte de una (re)intervención política sobre el cuerpo de las mujeres, por los intereses económicos de las industrias biomédicas y por la construcción de un recurso terapéutico ficticio, “la infertilidad”, que induce a las mujeres a someterse a tratamientos costosos. Además, el limitado acceso a estas técnicas por su costo económico y la posibilidad de implementación de programas eugenésicos por la selección del material genético que se utiliza para la reproducción. Asimismo, se han desarrollado teorías sobre los derechos de las personas al

mejoramiento de la especie. Savulescu sostiene que la eugenesia destinada a la no transmisión de enfermedades genéticas a la descendencia es positiva y un derecho de los individuos. En esta línea la práctica cotidiana embriones sanos para luego implantarlos se complementaría con el uso de la terapia génica y la edición genética para el mejoramiento de la especie. Nikolas Rose afirma que nos encontramos en una etapa de construcción de un *self* neuroquímico moldeado por la epistemología biomédica y circuitos de lo viviente en los cuales los elementos de la vida encuentran asociados a un nuevo tipo de movilidad. Lo viviente puede ser descompuesto, estabilizado, congelado, archivado, acumulado y convertirse en un *comodity* que se comercializa e intercambia en distintos contextos (espacios, órganos, especies) en nombre de la salud y la acumulación de riqueza. El autor sostiene que nos encontramos en la era del biocapital con una nueva ética somática.

En esta línea de aportes teóricos se destaca el trabajo de Johnson especialmente en lo concerniente a las formas de identificación racial, que implican ocultamiento y disimulo de trazas no asociadas a la noción de ciudadanía argentina, los imaginarios sobre la familia, la biología, la raza y la identidad que emergen en la selección de donantes a la hora de emprender la utilización de las técnicas y las nociones de conexión biológica y genética por un y parecidos familiares como una invisibilización de operaciones racistas. El trabajo señala estas cuestiones y también la potencialidad de las técnicas para desandar no sólo las prácticas y operaciones racistas sino también en la configuración del género y las nociones familiares a partir de la separación de la reproducción de la sexualidad. Creo en este punto que Johnson ha logrado correrse de las visiones pesimistas sobre las técnicas de reproducción asistida y también de las más positivas. A partir del abordaje epistemológico seleccionado, la perspectiva interseccional, la autora logra poner de manifiesto las distintas aristas de la utilización de las técnicas en diálogo con la teoría social. Por último, pero no menos importante, su trabajo además es resultado de un diseño metodológico sólido basado en entrevistas en profundidad con usuarias de las técnicas y análisis documental. La combinación de estrategias metodológicas junto con la perspectiva epistemológica nos permiten conocer los imaginarios y experiencias de las usuarias cordobesas de técnicas de reproducción asistida y también los dispositivos de gobierno de las poblaciones en las sociedades contemporáneas en la era del biocapital.

Bailando por un dueño: cuerpos, objetos, mercancías

Paola Bonavitta³⁶

Introducción

Bailando por un sueño³⁷ (en adelante, BPUS) es un reality show que se emite desde 2006 por Canal 13³⁸ en Argentina, en el horario prime time de las 21 horas y es, desde hace una década, el programa más visto (y más retransmitido por otros programas “de la tarde”) de la televisión argentina. Es conducido por Marcelo Tinelli, conductor/periodista y empresario televisivo de hiper presencia mediática. El reality consiste en parejas de baile que compiten entre sí, las cuales están conformadas por una personalidad o famoso (actor, actriz, vedette, conductor/a, modelo, músico/a, personaje) y una bailarina o bailarín amateur no conocido públicamente, denominado “soñador”. Esa dupla compite en diferentes ritmos musicales representando a una organización, fundación o asociación civil. Quien obtiene el primer lugar, puede cumplir el sueño de la organización a la que representa. El jurado del concurso está compuesto por personalidades públicas, no necesariamente vinculadas a la danza, que se encargan de puntuar pero también de apuntalar el show mediático que se genera en torno al Bailando.

En este reality, el interés radica mucho más en las vicisitudes que enfrentan los bailarines, los chismeríos que atraviesan a los famosos participantes, los cuerpos que allí se mueven, las crítica malintencionadas de jurados impertinentes sobreactuando papeles estereotipados (la generosa, el malvado, el soberbio, la diva...), que la obra solidaria que se pretende cumplir por parte de la pareja. Así es que el público –que debe votar cada semana a una pareja para que no sea expulsada del certamen-, vota en realidad a un famoso o famosa por afinidad, gusto, simpatía, o como voto negativo al otro personaje público y no apuesta realmente al “sueño” del soñador o soñadora, que juega un papel secundario en todo el certamen.

³⁶ Dra. En Estudios Sociales de América Latina, Mg. en Sociología y Lic. En Comunicación Social por la UNC. Diplomada en Feminismos políticos por la UNAM. Directora de El Telar, comunidad de pensamiento feminista latinoamericano. Investigadora asistente de CONICET. Investigadora del Área de Feminismos, Género y Sexualidades (FemGes) del CIFYH-UNC.

³⁷ Certamen creado en México. La productora argentina Ideas del Sur (propiedad de Marcelo Tinelli), compró los derechos a la productora Televisa. En la versión argentina participan una personalidad famosa y una persona anónima, danzan distintos ritmos y géneros musicales y un jurado evalúa sus actuaciones. Paralelamente, los famosos circulan por distintos magazines y por la prensa en general hablando del programa y del resto de los participantes.

³⁸ Es uno de los tres canales de aire más importantes de la televisión argentina.

Entremedio, circulan personalidades mediáticas que cumplen con los estereotipos de belleza hegemónicos. El conductor se limita a articular las conversaciones entre los personajes y el jurado y hace referencias constantes a los cuerpos de las y los bailarines.

Consideramos que los medios de comunicación son el cuarto poder dentro de nuestras sociedades y que se constituyen como una poderosa forma de producción y reproducción de la cultura, puesto que transmiten discursos e ideologías a gran parte de la población, a través de las representaciones sociales que insistentemente presentan. Algunas de esas representaciones son las relacionadas con el género, las relaciones de poder y la violencia hacia las mujeres y niñas. Es por ello que, al analizar el BPUS, algunas de las preguntas que nos surgen en relación a los cuerpos que danzan y sobre las que intentaremos reflexionar en este artículo son: ¿Cuáles son los cuerpos aptos para participar? ¿Cualquier bailarín amateur puede formar parte del certamen? ¿Cualquier famoso puede estar allí? ¿Qué tipo de estereotipos de género se reproducen? ¿Cuál es la idea de hombre y de mujer que el programa sostiene? ¿Se observan micromachismos y violencias de género mediáticas en el programa más visto de la televisión argentina? ¿Cómo son las mujeres que allí se presentan y qué estereotipos se construyen acerca de ellas?

Para ello, nos centramos en el análisis del discurso mediático, considerando lo dicho y lo no dicho, lo explícito y lo implícito. Es indudable la fuerza de los medios masivos de comunicación (en adelante MMC) así como también es indudable que son formadores de ideología. Los MMC intercambian mercancías: los contenidos informativos, de entretenimiento, educativos, entre otros, difundidos a través del cine, la radio, la prensa escrita, televisión e internet en distintos horarios, a un público diverso. De esta manera, se encargan de construir realidades, visiones del mundo, representaciones sociales sobre aquello que tendieron a denominar “la realidad”. En los contenidos transmitidos, los MMC imponen los gustos y las preferencias que en un determinado momento suelen considerarse las más aceptadas, las legitimadas socialmente (Bonavitta y De Garay, 2014). De este modo, los MMC actúan como superestructuras ideológicas. A través de ellos, las personas tienen acceso a realidades lejanas o inaccesibles, lo cual contribuye a la construcción de representaciones sociales, de visiones estereotipadas de elementos del entorno social y al rechazo o aceptación de valores y a la generación de prejuicios o preferencias hacia grupos humanos (Torres y Conde, 1999). En el caso de las mujeres, en particular, los estereotipos que se tienden a reproducir mediáticamente refuerzan y sostienen el patriarcado dominante y eso contribuye a la violencia contra mujeres y niñas.

Se objetualizan los cuerpos de las mujeres y acriticamente se refuerzan micromachismos que operan como cómplices de patriarcalismos.

Sobre métodos y miradas...

Utilizamos el análisis de contenido discursivo, comprendiendo por discurso no sólo la palabra hablada, lo dicho, sino también lo no dicho, que está implícito en el decir y también en los cuerpos, las imágenes, las posturas, la comunicación verbal y no verbal, la proxémica y lo corporal. Todo ello nos sirvió para analizar cuáles son los cuerpos que se visibilizan, qué estereotipos cumplen, etcétera. Hemos intentado una aproximación a las formas de re-presentar el cuerpo, su belleza, su sustancialidad vital en estos programas.

Nos enfocamos en BPUS temporada 2016. Se tomó la emisión 2016 por ser la última en salir al aire. Se analizaron 20 programas emitidos de BPUS durante el 2016 y se rescató información pormenorizada de las cuestiones narrativas intencionales-simbólicas.

Los medios de comunicación crean imaginarios sociales, en donde enseñan a pensar qué es el mundo, la sociedad o qué son las relaciones humanas. Esos imaginarios sostienen estereotipos –en su mayoría sexistas y patriarcales- que modelan lo que la sociedad comprende por mujer, varón, cuerpo normal, cuerpo bello, etcétera. Los estereotipos sexistas, a su vez, inciden en la producción de la violencia simbólica contra las mujeres, trasladando estereotipos que no corresponden con la realidad social para fortalecer la discriminación de las mujeres. Los MMC dan imágenes falsas desde una visión anclada en el dominio masculino y que se mantienen en la conciencia colectiva. La mujer siempre cumple los roles que su cultura le ha impuesto con el fin de lograr popularidad en los medios de comunicación (Salazar, 2016). Hemos intentado analizar estos roles reproducidos en el BPUS y que terminan fomentando y sosteniendo el patriarcado como sistema opresor, considerando que el lenguaje produce de significados y realidades.

Los medios de comunicación construyen creencias y opiniones que se estructuran como reglas sociales (Vega Montiel, 2010), y transmiten en su discurso la mirada patriarcal y opresora de género de manera naturalizada, al no criticar decididamente la violencia de género.

Paralelamente, realizamos una descripción cuantitativa acerca del sexo de las y los famosos participantes de la edición 2016, así como de su cuerpo, edad y nacionalidad; de manera de obtener el perfil de quiénes sí pueden ser los incluidos en el reality. Esto nos brindó un perfil estimativo acerca de lo que, desde el programa, se presenta como

estereotipo de mujer. Desde una mirada situada en América Latina, pretendimos ver si el perfil que se visibiliza incluye el reconocimiento por lo local, lo latinoamericano.

¿Realidades mediáticas o negocios encubiertos?

Si bien el avance de Internet y las nuevas tecnologías ha sido arrollador, la televisión es un medio que aún tiene influencia social. Es por esta razón que los productores buscan crear programas que generen un alto ingreso económico pero a su vez el costo de realización sea mínimo. El reality show tiene estas características y por eso se ha ido posicionando entre el tipo de programas más vistos alrededor del mundo (Salazar, 2016).

Según señala Podestá (2010), “Bailando por un sueño” cuenta con rasgos particulares dentro de los reality y presenta todas las características de un programa televisivo de la Posmodernidad:

- La mezcla de géneros: competencia, entrevista, historias de vida, baile, publicidad.
- La glocalización: el formato se presenta en distintos países pero adaptado a cada uno de ellos.
- Los héroes mediáticos: Tinelli como símbolo de éxito-Los famosos en busca de más fama- Los soñadores con la ilusión de alcanzar éxito.
- La estetización y espectacularización de la pobreza: el participante desconocido alcanza reconocimiento mientras está frente a la cámara y acompañado de una figura famosa.
- Lo cotidiano: se hacen públicos detalles de la vida íntima de los famosos, se producen peleas entre los famosos y el jurado.
- La fragmentación de la imagen: las imágenes cambian abruptamente y marcan la diferencia de géneros: de la entrevista a la publicidad, al baile, a escenas donde aparecen los familiares y amigos del soñador alentándolo a seguir luchando por su sueño.
- El efecto espejo: los demás programas hablan de Bailando por un sueño, si el jurado fue injusto, si se pelearon los famosos, qué cosas se dijeron y todo se exagera.
- Interés en los índices de audiencia: el rating es constantemente controlado y ha superado al de los programas que se emiten por otros canales a la misma hora. Cuando hay pelea, aumenta el rating (Podestá, 2010).

Por su parte, Santander Molina (2005) expresa que el espectáculo ha colonizado gran parte del campo periodístico. La colonización del espectáculo tiene como objetivo la acumulación de capital simbólico y de capital económico. Con respecto al capital simbólico, el espectáculo busca apropiarse de las formas del género informativo para conquistar la legitimidad y credibilidad de su discurso, para simular transparencia y legitimizar su decir (Podestá, 2010). En cuanto al capital económico, el objetivo es convertir en mercancía los signos, las formas simbólicas, la imagen y todo aquello que los medios ponen en circulación para ampliar los mercados y hacer la cultura coextensiva a la economía: “En un capitalismo orientado a la superproducción de mercancías surge como necesidad y estrategia mercantil la constante fabricación del deseo. La conquista del deseo se convierte en un fin ideológico y económico para el Capitalismo a través de los medios de comunicación” (Podestá, 2010).

Santander Molina (2005) expresa que los medios han creado su propio mundo, donde la ficción y lo factual, la imaginación y lo real se hibridan: el mundo realginario. Y de este tipo de mundo, los reality shows se han vuelto especialistas en mostrar esa mezcla de ficción y realidad, generando en el público la sensación de que forma parte o de que interviene en los hechos que son televisados. Mediante los llamados telefónicos, el público cree tener injerencia en las decisiones del programa y participación en el mismo; mientras éstos sirven para incrementar las ganancias de los gigantes mediáticos que hallaron en los realities shows una gallina de huevos de oro.

En tanto, los MMC reproducen en los realities, la promesa de los “diez minutos de fama”. En un ritmo aceleradísimo, personas no conocidas públicamente adquieren una visibilidad masiva y una esporádica popularidad. Ello incrementa el deseo de ser y pertenecer, de ser construido como “acontecimiento” por parte de los MMC, puesto que éstos sostienen la idea de que sólo lo que se ve es lo que existe. Y esto es funcional al deseo consumista actual pues, como sostiene Baudrillard (2000): “...en el reality show, donde se asiste, en la emisión en directo, en el acting televisivo inmediato, a la confusión de la existencia y de su doble. Ya no hay separación, ni vacío, ni ausencia: uno entra en la pantalla, en la imagen virtual sin obstáculo. Uno entra en su propia vida como en una pantalla. Uno enfila su propia vida como una combinación digital”. Se difuminan los límites entre lo que es y lo que parece ser, entre la ficción y la realidad, todo comienza a ser posible realidad. Esto genera una especie de pacto entre el participante y el público, un cruce entre mundos reales, ficcionales, imaginarios; no obstante, en cada uno de esos

mundos se filtran ideologías, representaciones, conceptos.... Y el patriarcado entra en el reality con su mecanismo de discriminación, opresión e inequidad y divide entre quienes sí pueden participar y quiénes no. Las mal llamadas minorías (mujeres y diversidades sexuales) tienen mayor cantidad de requisitos que cumplir para poder formar parte: ciertos cuerpos, ciertas conductas, ciertas vestimentas y actitudes, que no deben ir en contra del mandato patriarcal y falogocéntrico. Los requisitos para las mujeres son diferentes: su imagen de perfección se idealiza como si verdaderamente pudiera alcanzarse, y no se cuestiona la cosificación del cuerpo desde el programa de tv.

Ser mujer en Bailando...

¿Cómo son las mujeres que pueden bailar en el BPUS? ¿A quiénes representan? ¿Qué ideologías sostienen? ¿Qué estereotipos se crean, recrean y difunden en BPUS?

Según Blanco Castilla (2005), los medios de comunicación tienen una enorme responsabilidad en la configuración de una visión estereotipada de la mujer, de una imagen que no es coherente con la realidad de muchas sociedades. “Una imagen que atribuye roles que mantienen al hombre como ser creador, imaginativo, y a la mujer como simple objeto de consumo” (Blanco Castilla, 2005).

Los estereotipos son el conjunto de creencias positivas o negativas que caracterizan a un grupo social y que permiten incluir a las personas en diferentes grupos sociales (Velandia Morales y Rincón, 2014). Asimismo, los estereotipos de género van más allá de una simple categorización o división social, ya que pueden hasta definir la ocupación de hombres y mujeres; además, estos se relacionan con la discriminación y el prejuicio en función del poder y estatus de unos y otros, lo que evidencia la importancia que tiene el estudiar cómo estos son representados en diferentes ámbitos sociales, por ejemplo, la publicidad (Velandia Morales y Rincón, 2014).

En Bailando por un sueño, las mujeres responden a un estereotipo fuertemente marcado: lucen cuerpos esculturales, que los exhiben tras trajes diminutos, ropa interior pequeñísima y brillos y maquillajes que resaltan estos cuerpos-objetos. Los varones que las acompañan también tienen físicos espectaculares y son públicamente mostrados. El conductor, al finalizar cada baile, hace referencias a esos cuerpos, los mira, hace bromas, remarca las “virtudes” físicas de estos bailarines. Aun cuando quienes bailan no posean físicos perfectos, ésto se vuelve un tópico central del programa. Por ejemplo, en una edición anterior del show (2008) cuando fue invitada a bailar la Tota Santillán (conductor de programas de cumbia, con un marcado sobrepeso), su cuerpo no se mostraba al

desnudo o semidesnudo pero sí se hacían bromas al respecto. Además, este famoso bailaba con una mujer de físico perfecto, a quién sí se exhibía semidesnuda, y él le tocaba la cola en señal de poder y de dominación.



Fuente: Diario La Nación

El tipo de hombre que el patriarcado exige es el macho dominante, que decide y sexualiza los vínculos, que provee y se apodera de las mujeres. En la participación de Santillán, su cuerpo no perfecto no invalida al macho bailarín que sostiene a rajatabla el mandato de que tiene derecho sobre el cuerpo desnudo de la mujer. Entonces, si bien el protagonista no satisface el tipo de cuerpo que el sistema patriarcal exige, sí cumple con las actitudes del *macho de manual*. Se apodera de la mujer en señal de dominación y muestra su “poder” en el manoseo de las partes íntimas de la bailarina.

Otro ejemplo de la participación de cuerpos-no perfectos que participaron en el show, es el de Nina Peloso, esposa del líder del Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados (MIJD), Raúl Castells. Se elogiaban las piernas de “Nina” y los bailes osados de alguien que pertenecía al ámbito de la política, la militancia y los piquetes. En ningún momento se rescató su actividad política, sino que se la presentó como “la mujer de...”, sosteniendo que ella estaba ahí por ser esposa. Además, lo sorprendente de su participación fueron sus piernas y no su compromiso político.

“Mientras el paradigma cuerpo/mente goce de algún prestigio –sostiene Gugliotta (2013)-, la mujer, el cuerpo femenino, se verá atrapado en un mercado que le exige ser un objeto que ofrezca, insinue y demuestre que es capaz de abastecer de placer a los demás. Esta sexualidad basada en la genitalidad femenina y en la dominación masculina del objeto/cuerpo femenino puede ser raíz de violencia, dolor y displacer de muchas personas, hombres o mujeres”. Las mujeres que se presentan en este reality son mujeres sexuadas: mujeres que muestran cuerpos perfectos, semidesnudos, con glúteos y pechos grandes, de cinturas pequeñas y piernas firmes. Son cuerpos jóvenes en su mayoría blancos/as. Lo mismo sucede con los varones que se presentan. Cabe resaltar que las parejas de baile siempre son parejas mujer-varón. Por lo que también se reproduce el baile heterosexual y el erotismo heteronormado.

No obstante, en la edición 2016, BPUS incluyó a una transexual. Lo que, superficialmente se presenta como inclusión, en realidad no fue tan así. La trans cumplía con ciertos mandatos: es trabajadora, actualmente se desempeña como columnista en un programa de radio, anteriormente fue peluquera (es decir que no está vinculada a la prostitución), se presenta como una mujer “honrada y decente”. Así, lo que se muestra es lo que debe ser una transexual y que las diferencias son aceptadas mientras se sostenga una vida “moral”. Entonces, el estereotipo sigue dominando y presentado como la norma, de lo que se trata es de ser “buenas mujeres”: casarse, cumplir, nutrir.

Las participantes tienen rasgos occidentales: no se incluyen rostros indígenas, ni mestizos. Lo latinoamericano se pierde en el contexto de BPUS. De raza blanca, esbeltos, los cuerpos cosificados responden a un perfil burgués- clase media- blanco-heteronormado- occidental.

Nina Power (2017) sostiene que en este contexto capitalista y neoliberal, las mujeres no han ganado en absoluto. Para Power (2017), hablar de las mujeres hoy es hablar de “una mujer convertida ella misma en mercancía patriarcal, una mujer que se ofrece, y se encuentra en perpetua disponibilidad laboral y sexual; absorbida en la satisfacción capitalista de su propio deseo”.

Esta mujer objeto, mujer mercancía es la que circula en BPUS, es utilizada cual mercancía que beneficia al medio capitalista, y a la industria mediática en sí. Un cuerpo que lejos está de ser crítico al patriarcado y a sus opresiones. Aún así, se hace culto a estas mujeres, se las convierte en diosas y se transmite un mensaje de éxito que se materializa en sus curvas. De esta manera, se vende una doble mercancía: por un lado, el cuerpo de esta mujer-objeto; y por el otro, el deseo de tener ese físico. Este último,

contribuirá a activar industrias que dependen del deseo de alcanzar el cuerpo perfecto: cosméticas, productos lights, perfumes, vestido, cirugías, tinturas... toda una industria sostenida en base a la creencia de que se debe cumplir un único estereotipo de belleza determinado por el patriarcado y el mercado (aliados inquebrantables).

En relación al BPUS, hemos arribado a algunos datos estadísticos a considerar para un mejor análisis. Durante su emisión de 2016, el BPUS incluyó a 16 mujeres, 14 varones y una transexual. Como decíamos más arriba, si bien podríamos pensar que al incluir a una transexual se está fomentando la equidad, no es así. Se incluye, pero no se es equitativo con las diversidades sexuales ni se fomenta la no discriminación. La transexual es convocada desde el humor y se apela, justamente, a su picardía en cada programa. De manera burlesca, en una de las emisiones se la vistió de novia y se hizo una performance con su ex novio. Se hicieron bromas al respecto y se puso a la famosa en el lugar de quien espera por casarse, de manera de reforzar uno de los estereotipos más grandes del patriarcado: la de la mujer que aspira a ser esposa. Así, vemos que no basta con incluir mujeres o transexuales o diversidades, sino que depende de la manera en que se las incluye. La transexual sigue siendo presentada como “una mujer buena”: es graciosa y quiere casarse. Pues, si quiere ser mujer, debe cumplir con lo que el patriarcado manda y usar el vestido blanco.

Sexo/género	f	F'
Mujer	16	52%
Varón	14	45%
transexual	1	0,03%
N	31	

La mayoría de los famosos que se incluyeron son mujeres. Esto no tiene que ver con aptitudes para la danza, sino con que las mujeres presentadas como mercancías, enriquecen a la industria mediática pues atraen televidentes y, por ende, consumidores.

En relación a los cuerpos, tanto de varones como de mujeres, el 13 por ciento de los cuerpos presentan delgadez extrema y son cuerpos de mujeres. El 80% son delgados, el 0,06 por ciento son medianos y no hay cuerpos gruesos en todo el programa emitido en 2016. Acá vemos claramente cómo los cuerpos aptos para aparecer son delgados, en forma, que cumplen con el estereotipo impuesto por el patriarcado y la sociedad capitalista.

“El concepto de belleza que subyace en la cultura contemporánea está basado en la propia corporalidad. El énfasis actual en la consideración de la esbeltez como símbolo de la belleza puede ser una muestra de este planteamiento. Por ello, en la sociedad de consumo en la que vivimos el cuerpo ha pasado a ser un objeto de culto para gran parte de la población tanto masculina como femenina como medio para alcanzarla. Ese deseo por la belleza lleva a transformaciones obsesivas del cuerpo que parecen responder a la exigencia social de ajustarse a los criterios de belleza corporal de la época” (Soloaga, 2012). Esto repercute en los cuerpos a los que se aspiran: cuerpos delgados, con curvas, tonificados, blancos, altos... El culto al cuerpo ha pasado a ser el gran tirano: se piensa que nuestra felicidad, bienestar e incluso realización personal dependen de cómo se vea nuestro envase. Y el cuerpo debe respetar ciertos parámetros. Si es un cuerpo excedido (en kilos, en curvas, en tamaños...), es un cuerpo sin derecho a ser visibilizado, censurado, burlado. “La asunción de estos cuerpos mediáticos como reales puede generar situaciones de insatisfacción o frustración en los receptores de los mensajes e incluso incrementar las posibilidades de padecer trastornos alimenticios ante la imposibilidad de no alcanzar el cuerpo deseado” (Kim y Lennon, 2007).

Cuerpos	f	f´
Delgadez extrema	4	0,13%
Delgados	25	80%
Medianos	2	0,06%
Gruesos	0	
N	31	

Como señala Rendón (2012): “Nos piden aspirar a poseer unos cuerpos de una belleza perfecta, imposible, inalcanzable, artificial, contranatura, “anormal” y hasta monstruosa, como la de la Barbie de medidas imposibles en la vida real”. Esto va de la mano con el crecimiento de la industria plástica, pues la única manera de intentar acceder a esos cuerpos mediáticos es intervenir los físicos reales. Tinturas, cremas (de día, de noche, para el sol, para ojos, para piernas, para cola, de limpieza, nutritivas, regenerativas, para flacidez, celulitis... y una lista interminable e imposible de concretar), alimentos light, fajas reductoras, medias reductoras, gimnasias localizadas, botox y una tremenda cantidad de opciones para que las mujeres intenten ser aquello que no son. No se promueve la felicidad, como prometen las industrias de la belleza, sino que se fomenta una constante

insatisfacción sostenida en la distancia existente entre quien soy y quien se espera que sea.

“La perfección de las formas presentadas contribuye a fomentar la cultura actual del culto al cuerpo, priorizando poseer un físico atractivo sobre cualquier otro aspecto. Alcanzar el cuerpo deseado se ha convertido en una de las mayores preocupaciones de parte de la sociedad, más incluso que conseguir otros méritos en un ámbito profesional o familiar” (Soloaga, 2012). Es por ello que el ideal de cierta estética corporal se vuelve una mercancía: la venta de un sueño imposible de cumplir.

En relación a las nacionalidades, BPUS exhibe diversas nacionalidades en su versión 2016. Ahora bien, también podría verse esto como inclusión y aceptación de la diversidad. No obstante, profundizando vemos que las nacionalidades que son incluidas son occidentalizadas: argentinos, españoles, uruguayos, italianos, venezolanos y estadounidenses. No se incluyen aborígenes, ni árabes o islámicos, ni personalidades provenientes de los países limítrofes que la Argentina discrimina, niega y excluye (Bolivia o Paraguay). Se incluyen europeos y estadounidenses, exponentes del capitalismo y el occidentalismo. Lo mismo sucede con el participante de raza negra que formó parte de la edición 2016: es estadounidense, boxeador, occidentalizado. Entonces, se acepta la diferencia racial pero sólo si está legitimada por un origen extranjero y, particularmente, norteamericano.

Nacionalidades	f	f'
argentinxs	23	74%
españoles	2	0,06%
venezolanxs	1	0,03%
uruguayxs	3	0,1%
italianxs	1	0,03%
estadounidenses	1	0,03%
n=	31	

Otro tema de particular interés es la edad. Los cuerpos mostrables deben ser jóvenes. El 35 por ciento de los famosos participantes son menores de 30. De ese 35%, el 63 por ciento son mujeres. Mayores de 50 años eran el 22 por ciento de los invitados y todos eran varones. Así, vemos cómo a medida que asciende la edad, disminuye la participación de las mujeres en el programa. Y, a la inversa, a medida que aumenta la

edad, se incrementa la participación masculina. Esto nos muestra cómo los cuerpos de las mujeres que tienen derecho a visibilizarse tienen que responder al mandato patriarcal de la eterna juventud. Estamos hablando de verdaderos cuerpos “gloriosos”, en palabras de Roland Barthes, que pretenden exhibir una juventud y una belleza eternas. Para estar, para ser visibles, hay que ser jóvenes o, al menos, parecerlo. Entonces, son famosos de 50 años que lucen como de 30. Con cuerpos que poco tienen que ver con los cuerpos reales de las mujeres de 40 que cruzamos en las calles. “Apuesta por la inmortalidad desde la pretensión de rechazar, expulsar y engañar a la vejez, la muerte, la imperfección, la decadencia y el trabajo. Especie de racismo joven que condena y torna ridículos a la vejez y la obesidad, la cual es sancionada por la retórica pseudomédica de la moda como una patología detestable” (Rendón, 2012).

Edades	Varones	Mujeres	Transexuales	total
Menores de 30	4	7		11
Entre 30 y 40	1	4		5
Entre 40 y 50	2	5	1	8
Más de 50	7			7
	14	16	1	31

Resumiendo: cuerpos delgados, cuerpos altos, cuerpos tonificados, cuerpos jóvenes, cuerpos bellos, cuerpos intervenidos... esos son los cuerpos mediáticos: los que tienen derecho a estar, a mostrarse, a aparecer. Son aptos para lucir microbikinis y aparecer semidesnudos. Si además son cuerpos de mujeres, la juventud es característica obligada. Esto no hace más que reforzar la violencia sobre mujeres y niñas, al exigir ideales imposibles que implícitamente obligan a las intervenciones, dietas y uso de cada producto que el mercado brinde para acercarse a lo que el patriarcado impone como ideal.

Cuerpos intervenidos

Los cuerpos de las mujeres que se presentan en BPUS son cuerpos intervenidos. Y esto no se trata de ocultar. Al contrario, fue tema de conversación entre las participantes y el conductor. En una ocasión, una participante menor de 30 años había intervenido quirúrgicamente su cuerpo de nuevo e incluso narró que, para bailar, le molestaban las prótesis: “¡Pesa un kilo cada prótesis!”. Naturalizando a las cirugías estéticas, y

enalteciendo las bondades de las prótesis mamarias con fines estéticos, indicando que se debe soportar el dolor y el peso con tal de cumplir con el fin de verse linda.

Otra de las participantes, también voluptuosa, fue presentada como “la ex mujer de...”. Esta participante había estado en pareja con un actor que, luego de su separación, habría sufrido problemas psiquiátricos y habría sido internado por esto. A esta mujer se la acusaba de haberlo “embujado”. Aquí se cumple otro de los mandatos del patriarcado: la mujer que abandona a un hombre es una bruja, una mala mujer, dueña incluso de poderes psíquicos y la capacidad de maldecir al varón para que termine en una clínica psiquiátrica. Los miembros del jurado le preguntaron sobre estas acusaciones en medio del certamen, aun cuando no tenía ninguna relación con su participación como bailarina. Ella afirmaba que “gracias a Dios y a Marcelo³⁹(sic), tengo una segunda oportunidad”. Así, agradecía a dos divinidades: a quien la protege desde el cielo y al hombre que le estaba dando empleo; sin ser crítica del empleo en el que estaba y las acusaciones que estaba recibiendo en el “lugar de trabajo”. Señalan Boito y Espoz Dalmaso (2012): “(...) la colonización se sitúa también en la territorialidad de los cuerpos y sus sensaciones, estableciéndose como endocolonización vía dispositivos mediáticos; reforzando la relación entre obediencia y docilidad como dinámica del biopoder: un explotador que me “trate bien”, ya no es un explotador sino un “amigo””. Entonces, de manera amigable se mercantiliza un cuerpo, se lo sexualiza y se lo vuelve dócil y obediente. Es un cuerpo que responde al patriarcado sin dudas, pero también al sistema capitalista neoliberal.

Otra de las participantes no pertenecía al mundo del espectáculo sino que era profesional, abogada. En el programa se la bautizó como la “abogada hot”. Podemos ver cómo su desempeño profesional no tiene ninguna incidencia dentro del BPUS y que tampoco se recupera como ejemplo la autonomía alcanzada por esta mujer o su inserción laboral en el mercado del trabajo productivo, clásico terreno del hombre. Lo que de ella se destaca es que es hot, sexy, atrevida y voluptuosa.

Las mujeres que se presentan en BPUS no suelen llevar mucha ropa, muestran en cada baile sus colas y pechos intervenidos, sus cinturas ínfimas y sus piernas fibrosas. Son mujeres-productos, son mercancías que satisfacen a una industria que las necesita, las vende y las exprime.

Como señalan Camerlino y Casals (2011): “La violencia simbólica constituye un atentado contra los símbolos de la femineidad y de la masculinidad. Esta violencia tiene repercusiones reales, subjetiva el sistema de representaciones, deviniendo en violento el

³⁹ Marcelo Tinelli, conductor del programa.

proceso de subjetivación social. A través de la imagen, su efecto es devastador; el psiquismo registra de forma directa lo que percibe y la conciencia se encuentra imposibilitada de procesar o de problematizar aquello que la seducción pone en juego. La vulnerabilidad del receptor es alta y nadie puede escapar a esta violencia”.

Esta violencia afecta directamente a mujeres y niñas, que consumen el mandato de ser perfectas, sonrientes, divinas y complacientes. Pero también afecta a los hombres al ser puestos en un lugar de consumidores sexuales y porque también se les muestra un estereotipo de hombre bello que deben alcanzar.

Se repiten los discursos y la exhibición de estos cuerpos, de manera de mostrar, reforzar y profundizar sobre una ideología patriarcal, machista y misógina, que ve en la mujer un objeto de consumo destinado a la satisfacción masculina.

Cuerpos fetiches, cuerpos de consumo, cuerpos objetos. Se muestran, se miran y se tocan. Se vende la idea de que los reproduzcas, se venden productos para que los imites. Se vende una aspiración de belleza capitalista. Afuera se quedan la autonomía, la decisión, la aceptación y la equidad. Esa idea de mujeres perfectas y libres que intentó vender la noventosa serie *Sex and the City*, mientras seguían atadas a la satisfacción del deseo masculino, se perpetúa incesantemente en la televisión.

A modo de cierre

Sentarse frente a la pantalla y consumir BPUS supone consumir danzas y ritmos varios. Pero detrás de ese consumo se encuentra otro que es mucho más dañino y narcotizante: el sueño de ser un envase imposible. Medidas inalcanzables, formas inverosímiles en cuerpos naturales, vestimentas excéntricas y zapatos altísimos son presentadas como la manera de ser mujeres y de ser lindas. Mujeres que se destacan por sus cuerpos. Físicos que se presentan como dignos de mostrarse y consumirse, y no importa ni la inteligencia ni la fuerza ni las capacidades de las personas. Cuerpos de vidriera que jamás se parecen al cuerpo real consumidor.

Históricamente, se han reproducido y naturalizado estereotipos y prejuicios que refuerzan las desigualdades e inequidades de género: el hombre fuerte y poderoso y la mujer sumisa y complaciente, son algunos ejemplos. Las producciones imaginarias que circulan y que sostienen al patriarcado, determinan modos de ser y de hacer, y generan, a su vez, campos y prácticas que los sostienen y por los que circula el poder de manera desigual. Se presentan estos cuerpos –que superficialmente parecen avasallantes o hipersexuales- para el consumo de hombres y mujeres. A los hombres se les ofrecen

cuerpos sexies, asumiendo que el hombre es sexual con deseos heteronormados. A las mujeres se les ofrece exigencias: deben ser así si quieren encajar. De esta manera, los cuerpos que existen en este reality apuntan al consumo genérico de doble manera, estableciendo estereotipos sobre ambos, avalando micromachismos y violencias de género que afectan a hombres y mujeres, fortaleciendo en las mujeres la idea de que sólo sirve parecerse a lo que el mercado exige. Este imaginario presenta dos caras: aquella que justifica el avasallamiento de los hombres sobre los cuerpos de las mujeres en pos de una irrefrenable necesidad, y la que deja por fuera los deseos de las mujeres (especialmente en el terreno sexual) para dar lugar al rol de complacer al hombre. Esto no hace más que fomentar las múltiples violencias contra las mujeres y las niñas.

BPUS reproduce el machismo, la misoginia, el clasismo, racismo y el androcentrismo. El hombre se presenta como el dueño de ese objeto que es el cuerpo femenino, lo exhibe a su gusto y se encarga de reforzar el mandato de que las mujeres deben complacer con sumisión el deseo de su macho. Eso se refleja en las diferentes danzas pero también en la comunicación que se establece entre el conductor y las participantes y entre el jurado y las participantes.

Los cuerpos exhibidos son cuerpos estereotipados: delgados, con curvas, blancos, burgueses... “La materialidad del cuerpo (siempre enclasado) sigue constituyéndose en un espacio clave para la comprensión de los mecanismos actuales que regulan las sensaciones sobre el mundo, los otros y sobre el sí mismo; mecanismos que requieren de procesos complejos que efectúen lo primordial de la colonización: la sensación de inmersión voluntariosa en la lógica de dominación” (Boito y Espoz Dalmasso, 2012). Aun situados en Sudamérica, aún siendo latinos, BPUS fomenta el occidentalismo como ideal de belleza y anula cualquier diferencia posible bajo la máscara de incluirlas. Como vimos, participa a personas trans, pero las incita a cumplir con los mandatos patriarcales; incluye negros pero si son estadounidenses –símbolo del imperialismo y del capitalismo occidental-. Por supuesto que ninguno de ellos llega a la final: tienen derecho a participar pero no son los triunfadores, pues lo diverso en BPUS actúa de manera marginal.

Las participantes portan cuerpos destinados a satisfacer a otro, un otro que es un varón heteronormado, varón-macho que lo recibe como suyo, que lo consume vorazmente. Mientras los MMC, con su amplio poder, debieran fomentar una sociedad igualitaria, con este tipo de espectáculo no hacen más que contribuir a la reproducción del patriarcado en la sociedad capitalista. Perversamente sostiene que el éxito se halla en el consumo y que

el consumo se dirige al cuerpo y se materializa en el mismo cuerpo. Ello no hace otra cosa que fomentar las múltiples violencias y microviolencias de género al sostener como verdadero el paradigma del macho dominante, propietario y amo de la mujer.

Bibliografía

BAUDRILLARD, J., & del Solar, J. J. (2000) *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

BLANCO CASTILLA, Elena (2005) *Violencia de género y publicidad sexista*. Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación. Número 91.

BOITO, María Eugenia, & ESPOZ DALMASSO, María Belén (2012) *Poder, territorio (s) y construcción de entorno: consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones*.

BONAVITTA, Paola y DE GARAY, Jimena (2014) *Género, violencia e Internet: el caso de México y la Argentina*. Revista Question. Vol. 1, N.º 43 (julio-septiembre de 2014)

CAMERLO, Silvana e IBARRA CASALS, Darío (2011) *Los cuerpos de la violencia. Género y publicidad*. Disponible en http://www.academia.edu/5963567/Los_cuerpos_de_la_violencia._G%C3%A9nero_y_Publicidad

GUGLIOTTA, M. (2013) *El uso del cuerpo femenino en los medios de comunicación masiva* (Doctoral dissertation, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).

KIM, J. & LENNON, S. (2007) *Mass Media and Self-Esteem, Body Image, and Eating Disorder Tendencies*. Clothing and Textiles Research Journal. Vol. 25, p3-23.

PODESTÁ, Adriana (2010) *Las representaciones discursivas de la pobreza en un reality show: Bailando por un sueño*. Texturas, 1(9/10), 253-289.

POWER, Nina (2017) *Igualdad de género y capitalismo. El Feminismo pesimista*. Revista Anfibia. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/cronica/el-feminismo-pesimista/#sthash.vOm9jN50.dpuf>

RENDÓN, R. A. D. (2012) *De los cuerpos torturados a los cuerpos virtuales*. trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, (3), 57-66.

SALAZAR, Dennyss (2016) *“Análisis de la violencia simbólica en el programa concurso Calle 7”*. Tesis de Licenciatura. Pontificia universidad Católica del Ecuador. Disponible en repositorio.puce.edu.ec/...20Calle%207.pdf?sequence=1

SANTANDER MOLINA, P. (2005) *“La credibilidad del Periodismo al servicio de una nueva colonización: el mundo realginario”* (artíc.) en <http://www.lenguajeymedios.blogspot.com>.

SOLOAGA, P. D., FROUFE, N. Q., & MUÑIZ, C. (2012) Cuerpos mediáticos versus cuerpos reales. Un estudio de la representación del cuerpo femenino en la publicidad de marcas de moda en España. *Revista ICONO14. Revista científica de Comunicación y Tecnologías emergentes*, 8(3), 244-256.

TORRES, Esteban y Elena Conde Miranda (1999), "Medios audiovisuales y desarrollo social", en M. Rodrigo, *Contexto y desarrollo social*, Madrid, Síntesis Psicología, pp. 223-268.

VEGA MONTIEL, Aimée (2010) La responsabilidad de la tele- visión mexicana en la erradicación de la violencia de género contra las mujeres y las niñas. *Apuntes de una investigación diagnóstica. Comunicación y Sociedad* 13: 43-68.

VELANDIA-MORALES, A., & Rincón, J. C. (2014) Estereotipos y roles de género utilizados en la publicidad transmitida a través de la televisión. *Universitas Psychologica*, 13(2), 517-527.

Sobre reality shows y la espectacularización del machismo y el capitalismo

Mgter. Jimena de Garay Hernández

Con un texto provocador desde el título, Paola Bonavitta nos trae una reflexión extremadamente actual, en un contexto en el que el machismo y el capitalismo se articulan para producir cuerpos consumibles y consumidores. Los *reality shows*, como productos contemporáneos de la serialización de las identidades, nos traen, bajo una apariencia de supuesta participación de personas y problemas “reales”, una actualizada forma de la espectacularización de las vidas, las relaciones y los cuerpos. Y esto, como expresa Paola Bonavitta a través de sus preguntas y análisis, perpetuando una vez más la violencia contra las mujeres.

Al introducirnos a una perspectiva crítica sobre los medios masivos de comunicación y específicamente sobre los reality shows, Paola trae una provocación concreta en uno de estos programas, *Bailando por un sueño*, evidenciando la colonización y mercantilización del deseo a través de prácticas simuladas de participación del público y de ruptura entre lo real y lo ficcional, de pertenencia a una clase visible y admirable, produciendo y reproduciendo modelos y jerarquías de género, clase, raza, edad y geografía.

La perfección y centralidad del cuerpo en un molde sexista se explota al máximo en una trama que se resume a la competencia, los chismes y las diferencias, no en su sentido positivo de pluralidad de la potencia de vida, sino en la desigualdad de poder. Con los ejemplos que Paola propone, se observa el despojo de las mujeres de cualquier contribución a la vida política, artística e intelectual, e inclusive corporal, a pesar del destaque a sus cuerpos y el arte de la danza que estos producen. De esta forma, como ella apunta, la objetualización del cuerpo, especialmente de las mujeres, genera un espectáculo de un erotismo sin agencia y basado en la heteronorma.

Paola también sugiere una compleja paradoja que grita en este caso, pero que observamos en muchos fenómenos sociales actuales: las personas que circulan en este programa, presentadas en el imaginario como seres ideales y a la vez reales, deben mantenerse en un delicado lugar de sumisión a la lógica del consumo: deben ser sexys, pero no transgresoras, pueden pertenecer a grupos minoritarios, pero sin alejarse de los modelos hegemónicos, pueden pertenecer a grupos privilegiados, pero mantenerse serviles a los propietarios de la industria. Al final, todo mundo desea tener ese cuerpo presentado como perfecto, blanco, esbelto, joven, pero aun quien lo tiene, no puede

decidir, proponer, irrumpir en la lógica de consumo y explotación. Siempre será un objeto, ya sea para desechar, o para vender. Esto se aplica especialmente para las mujeres: las que transgreden a la norma serán excluidas, violentadas, discriminadas, y las que se adaptan a ella, también sufrirán violencia, pues la norma implica inherentemente que somos y debemos ser sumisas. Y todas debemos estar permanentemente interviniendo en nuestros cuerpos, a través del consumo, para que estos cumplan su función de ser atractivos, pero no fáciles. Nuevamente, una paradoja que nos violenta cotidianamente.

Por último, Paola trae un tema muy relevante a la discusión de los medios de comunicación, que es el uso de discursos de diversidad y emancipación al ámbito de estos programas, utilizando elaboraciones políticas de visibilidad y representación que movimientos sociales vinculados a género, sexualidad, raza y geografía han hecho, para nuevamente ampliar sus horizontes de consumo. Al incluir estas elaboraciones de manera absolutamente superficial y sin resquebrajar las estructuras de poder, la industria, el “dueño” al que Paola se refiere en el título y a lo largo del texto, aumenta el número de consumidores/as al proponerles un lugar dentro del mundo del espectáculo, pero con condiciones delimitadas por el acceso a tecnologías corporales y comportamentales. Es posible entrar, pero siguiendo cierto paradójico y restricto modelo. Y para esto, los reality show son un dispositivo por excelencia.

Industria del Sexo: introducción al debate

Gabriela Artazo⁴⁰

Introducción

El debate en torno a la industria del sexo al interior del movimiento feminista ha generado numerosas rupturas, tensiones y disputas. En este sentido, lo que se pretende abordar de manera cualitativa en el presente trabajo es una aproximación teórico-política a este locus problemático. La discusión de la industria del sexo ha sido motivo de oposiciones teóricas que se han traducido en disputas políticas hacia el interior del movimiento feminista. El cual en la actualidad y a partir de la tematización del problema, ha suscitado dos discursividades o regímenes de verdad (Foucault) de envergadura, denominados abolicionistas y regulacionistas. Ambas corrientes convergen en la intervención sobre acontecimientos políticos paradigmáticos como por ejemplo el caso de Alika Kinan. Tomemos este ejemplo como ilustrativo del debate, el juicio llevado adelante por Alika representa un caso paradigmático que al igual que el caso de Marita Verón, sí logró condenas para sus tratantes⁴¹, pero con la diferencia que logra involucrar en la sentencia al Estado Municipal de Ushuaia, quien fue complice y con participación activa dentro de la trama delictiva .

En el caso de Alika Kinan se conjugan varias dimensiones. Por un lado, su entrada al sistema prostibulario no fue mediante un engaño estrictamente, por lo cual ella-en una primera instancia- no se reconocía como “víctima de trata”. Aunque luego y a partir de su inserción en el sistema prostibulario, vio condicionada su capacidad de agencia y sus posibilidades de salir del mismo. Esto significó perder grados de libertad de acción, sujeción corporal y esclavitud sexual en diversas maneras. Por lo que, a partir de su rescate por parte del Programa Nacional de Rescate y Acompañamiento de personas damnificadas por los delitos de trata y explotación sexual , asumió una posición de

⁴⁰ Becaria de Investigación CONICET Tipo I. Doctoranda del Doctorado en Cs. Políticas del CEA, Master Internacional en “MERCOSUR y Unión Europea: Diferencias y Similitudes”. Licenciada en Trabajo Social. Trabaja en el Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Villa María. E-mail: Artazo2011@hotmail.com.ar

⁴¹ Juicio que tuvo como querellante a su madre Susana Trimarco y que no obtuvo sentencia firme contra sus tratantes.

denuncia y demanda frente a quienes ella consideraba como sus tratantes: el Estado municipal de Ushuaia y el prostíbulo denominado el SHEIK⁴².

Este caso es paradigmático para debatir ya que conjuga dos dimensiones acerca de la industria del sexo. Por un lado, la trata de personas con fines de explotación sexual, y por el otro, el denominado sexo comercial (Morcillo, 2010) de libre oferta, el cual consiste en la venta de sexo por propia voluntad, es decir el libre consentimiento entre dos partes. Estas dos variables las identifiqué dentro de un mismo locus problemático, ya que quienes consumen mujeres en situación de explotación sexual (trata), también son identificadas como trabajadoras sexuales de libre/oferta y demanda. Este punto puede ser, uno de los puntos en común que tienen las dos corrientes feministas analizadas en cuestión, ya que lo que una corriente (regulacionista) identifica como condiciones y sistema laboral sexual, las otras (abolicionistas) lo consideran el sistema prostibulario/prostituyente, el cual se vale del reclutamiento, la coacción y la explotación sexual de las mujeres para su desarrollo. Pero ninguna de las dos niega la existencia fáctica de un circuito, de sujetos y prácticas específicas alrededor de la compra y venta sexual de mujeres o corporalidades no cis.

“Asimismo, la “negativa” por parte de las víctimas de aceptarse como tales se describe con el síndrome de Estocolmo, mientras que el rechazo a reconocer al tratante puede leerse como una forma de empatía traumática tal como es el caso de las mujeres que ocupan algún eslabón de la “organización” o se convierten en “cómplices” del proceso a través de actividades como el reclutamiento o la supervisión de otras víctimas. En este sentido, resulta interesante analizar la actuación en el ámbito del Programa Nacional de rescate del Ministerio de Justicia y su campaña “sin clientes no hay trata”, que publica hasta diciembre de 2015 un total de 10.000 (desde abril 2008) mujeres “rescatadas” y casi 6000 denuncias recibidas al 145. Esta oficina tiene por objeto acompañar con asistencia psicológica la actuación de las fuerzas federales de seguridad durante los allanamientos y “preparar” a las víctimas para su “declaración” en sede judicial. Zaida Gatti, su titular, afirmó recientemente que “...De esas 10.000, entre un 60% y 70% son víctimas de explotación sexual, es decir que son más de 7000 las mujeres que hemos asistido por

⁴² El Sheik, el burdel con fachada de whiskería, por orden del Ministerio Público Fiscal el 9 de octubre de 2012, fue abordada por el equipo del Programa Nacional de Rescate y Acompañamiento de personas damnificadas por los delitos de trata y explotación sexual. (Revista Haroldo, 2016)

este delito de las cuáles sólo el 2% se reconoce como víctima. En proporción, nueve de cada 10 procedimientos corresponde a explotación sexual” (Iglesias Skulj, 2017; s/n°).

Tal como lo ilustra la cita anterior, el sistema de explotación sexual en donde se puede identificar el delito de trata incluye o convive con el sistema prostibulario de libre elección. Esta dual descripción del sistema prostibulario o bien del mercado del sexo ha llevado a enfrentamientos entre el activismo político, así como desarrollos teóricos en torno a ejes como: las figuras víctima/agente, cliente/prostituyente, sistema prostibulario/cooperativas autónomas, moralismo/ética, consentimiento/condicionamientos, sexualidad/ esclavitud, entre otras tantas. Ambas perspectivas ofrecen enfoques diferenciados de la problemática, los cuales propugnan por modelos jurídicos y/o políticas públicas de regulación diametralmente distintas. Debido a la imposibilidad de diálogo que he observado hasta el momento en torno a este tema, sostengo que es de vital importancia oponer al debate de ambas corrientes, una crítica desde el enfoque decolonial feminista, como apuesta superadora. Para ello, exploro aquellos enclaves epistémicos de construcción conceptual de ambas corrientes, develando el movimiento totalizador de la modernidad dentro del esquema heteropatriarcal colonial en Latinoamérica.

Metodología

El presente trabajo se enmarca en una producción más amplia, preparatoria de la tesis doctoral que me encuentro desarrollando acerca de la industria del sexo. En este primer acercamiento al locus problemático-industria del sexo-, es de vital importancia realizar una dilucidación teórico-política del estado de la cuestión que permita abordar conceptos centrales que se establecen como condiciones de posibilidad de la industria del sexo como concepto, prácticas y discursos.

En este sentido, la intencionalidad del trabajo pretende valerse de la historización del movimiento feminista para abordar luego los enclaves epistémicos de los dos regímenes de verdad-regulacionismo y abolicionismo- que confrontan en los escenarios construidos por la industria del sexo. Para tal fin, la lectura teórica/epistémica se realiza desde el feminismo decolonial, lo cual habilita una novedosa forma de abordar la cuestión de la industria del sexo. El complemento metodológico se identifica con la historia conceptual tributaria de la corriente filosófica de Reinhart Koselleck. Aunque no me centraré en la reconstrucción del debate a nivel historiográfico, lo que se intentará es comprender el contexto de surgimiento de la disrupción teórica en ambas corrientes, aportando a

comprender la virulencia de ciertos embates presentes en la actualidad dentro del movimiento feminista.

Historización del Feminismo

La historización occidental que se realiza en torno al surgimiento y consolidación del feminismo denominado como “las tres olas”, es parte del contexto de surgimiento del debate sobre la industria del sexo. La primera ola surge en los siglos XVIII-XIX, exigiendo derechos civiles y políticos para las mujeres, donde el movimiento sufragista será representativo de esta lucha. Se persiguen derechos matrimoniales, sobre los/as hijos/as, laborales y de voto. Cuestionan la taxonomía denominada “natural” en la cual los varones tenían un rango superior sólo por su condición de hombres y exigen para sí la condición de ciudadanas al igual que los varones. La crítica es ontológica y se debate en torno a la entronización de la mujer como ser “inferior” frente al varón.

La segunda ola es a mitad del siglo XIX, momento en el cual la disputa de las primeras sufragistas alcanza su punto culmine con el voto femenino. Se comienza a luchar contra la discriminación sexista en los espacios laborales, exigiendo igual paga por igual trabajo entre varones y mujeres. No sólo se pelea por el voto femenino, sino por una igualdad política, social, sexual y cultural, negada por la cultura machista de los años 50' y la imposición de la “moderna familia nuclear”. Dicho modelo asignaba a la mujer un rol central dentro de la reproducción doméstica y familiar, y un rol subsidiario en la denominada esfera pública. Este rol subsidiario reproducía las desigualdades de género de la primera parte del siglo XX, alentado prácticas de jerarquización que ponderaban el protagonismo masculino. Cobo Bedía (2015) identifica a esta cultura patriarcal como un movimiento reaccionario. El cual intentó instaurar el mito de la infelicidad de la mujer emancipada con la imagen de mujeres felices en el marco de la familia tradicional de después de la II Guerra Mundial.

“La soledad, el desamor y la amargura acompañan a la mujer emancipada; y la familia, el amor y la felicidad marcan la vida de las mujeres tradicionales. La publicidad, el cine, la literatura o la TV se encargan de difundir representaciones en las que se idealiza la vida doméstica y familiar. La religión, la tradición y las ciencias sociales se convierten en vehículos de la reacción patriarcal con el objetivo de restaurar los viejos códigos patriarcales de la postguerra, precisamente aquellos que tan lúcidamente criticó Betty Friedan en La mística de la feminidad” (Cobo Bedía, 2015, 11).

Según la versión feminista anglosajona, la segunda ola fue un momento de transgresión y lucha. Los desarrollos teóricos, políticos y artísticos del feminismo se potenciaron dando lugar a la crítica liberal contra el Estado patriarcal. Se cuestiona la arbitraria división conceptual de lo público y privado, elaborando el tan conocido slogan “lo personal es político”. Se reclama el control de la natalidad, surge la píldora anticonceptiva, se debate sobre el aborto y se considera al matrimonio como una institución subyugante de las mujeres.

A su vez, Cobo Bedia (2015) sostiene que será en este particular momento histórico, en el cual logra reificarse una reacción patriarcal que conjuga el rol maternal y reproductor con un agregado cultural y simbólico que es la exaltación de la sexualidad femenina. Esto se da a partir de las representaciones heterocentradas de lo que es o debería ser lo “femenino”. En este sentido, la llamada liberación sexual de los años 60’y 70’ del movimiento hippie anglosajón fundó, en concomitancia con la institución patriarcal, un nuevo modo de resignificar lo masculino como dominio sobre lo femenino. La pulsión de liberación sexual era natural en el hombre sobre la mujer, subyaciendo como construcción ontica del sujeto moderno lo irrefrenable del sexo y la descarga sexual que esto significaba sobre el cuerpo de las mujeres o sobre las identidades no cis. El feminismo radical realizó uno de sus más efectivos aporte teóricos-políticos identificando a la mercantilización sexo de corporalidades feminizadas como una institución de dominio y jerarquización sexual del varón sobre la mujer. Si bien la teoría queer critica la prevalencia de cierto biologicismo esencialista sobre el concepto “la mujer”, ello no logra capturar la multiplicidad de experiencias y corporalidades no cis. La construcción teórica y radical sobre el nuevo andamiaje liberal, asentado sobre viejos designios conservadores patriarcales, continúa aún siendo de gran potencia teórica al momento de identificar a la industria del sexo como una institución en donde el esencialismo masculino puede vivir y pervivir inmutable generando a su vez cuantiosas sumas de capital globalizado.

La tercera ola feminista es coincidente con la crítica post-estructuralista a mediados de la década de 1980. Esto se da en concomitancia con el reconocimiento de las divergencia y heterogeneidad del movimiento, momento en el cual se produce una crisis y grandes discusiones en su seno. Se cuestiona el binario mujer/hombre, se visibilizan las nuevas identidades y formas de deseo, las lesbianas y los movimientos queer cobran visibilidad.

A nivel mundial, la caída del muro de Berlín y el ascenso político de EEUU como primera potencia mundial entronizó el modelo de sociedad global, cooptando para sí dentro de la globalización a muchas activistas feministas. Se produce una importante

institucionalización del movimiento con la proliferación de ONGs, la participación de feministas en los gobiernos y organismos internacionales, y la creación de ámbitos específicos en el Estado. No se podría caracterizar al movimiento globalizante de los 80' como totalmente cooptador y disciplinador de la capacidad transformadora del feminismo ya que dicho proceso habilitó desde las universidades el aumento de la investigación y la construcción de tesis feministas, profundizando y complejizando sus reflexiones con mayor rigor académico (Gamba, 2008)

Este breve recorrido histórico pretende de alguna manera contextualizar la emergencia de la discusión decolonial feminista como crítica a la razón moderna occidental, dentro del cual el feminismo latinoamericano, si bien reconoce las conquistas de las feministas blancas y anglosajonas, entiende que la experiencia del movimiento feminista desde identidades racializadas y colonizadas ha sido divergente en su origen y desarrollo.

El feminismo en tiempos neoliberales

La caída del muro de Berlín y el fin de la URSS, habilitó la expansión de un capitalismo globalizante. El cual basó la maximización del capital y el plusvalor de las relaciones sociales productivas, en la expansión de una “nueva sociedad civil” que permitiera mercantilizar nuevas aristas de la vida cotidiana de los/as sujetos. Dichas aristas en la vieja socialdemocracia o estados bienestaristas latinoamericanos eran acompañados por derechos sociales, intervenciones estatales y políticas públicas concomitantemente. El capitalismo globalizante o tardío (Jamesón 2010, Mandel 1979, Laval y Dardot 2010) logra mercantilizar bienes, servicios y corporalidades que antes se encontraban encorsetadas en binomios liberales tales como “lo privado y lo público” o eran objeto de crítica desde el marxismo clásico. En este sentido la mercantilización globalizada, generó las condiciones simbólicas para legitimar la ruptura de estas esferas o bien el fin de los proyectos socialdemócratas.

Es así que dicha ruptura no habilitó procesos emancipadores como otrora lo plantearan el comunismo, el socialismo o hasta incluso el feminismo radical. La operación cultural que realiza- el capitalismo tardío- en aras de sedimentar nuevas tipificaciones de conductas en los denominados mercados emergentes, es convencer a los/as sujetos explotados que ellos/as mismas son la maximización de su propio capital. La autoayuda, el centramiento excesivo en el sujeto y la subjetividad individual lograron lo que años de privatizaciones o dictaduras militares no pudieron entronizar: el/la obrera autoexplotada y complacida de esto. El capitalismo tardío logró sortear barreras geopolíticas y superpuso

a la idea de nación o estado, el concepto de corporaciones, que representan a un conjunto de Estados con fines comerciales específicos mancomunados. Esta operación estrictamente económica en términos de producción de renta y ganancias encuentra un/a nuevo/a sujeto a quien proponerle el protagonismo de esta época, el/la agente neoliberal.

Se anuncian con vehemencia el fin de las ideologías, las revoluciones y proyectos colectivos de país. Las barreras geopolíticas representan sólo una saña contra la libre competencia aunque reifican y re-codifican viejos andamiajes del colonialismo eurocéntrico. En este sentido, no todos los cuerpos importan lo mismo (Butler, 2003) y las propuestas para las corporalidades no cis, no anglosajonas y no europeas en condiciones de pobreza o pauperización creciente, como las que se encuentran en sociedades latinoamericanas, re-editan el patrón de poder global colonial (Quijano, 2000) pero ahora sobre un andamiaje global y corporativo. En este sentido, aunque la dominación cultural, política y económica se presenta como evidente, la entronización de dicho proyecto en algunos países latinoamericanos ha venido legitimado por el voto popular en el marco de democracia.

No es parte del presente trabajo analizar la dinámica de las democracias latinoamericanas pero sí establecer el hecho fáctico que las condiciones de posibilidad de este nuevo patrón de poder colonial global dentro del capitalismo tardío tiene la potencia de encontrarse legitimado cultural y socialmente. El/la sujeto/a neoliberal re-descubre a las clásicas ideologías/teorías emancipadoras como el marxismo o el feminismo y las reedita como bandera de su proyecto personal y refuerza aquellas prácticas y representaciones que lo ubican como el/la “hacedor/a” de su propio destino. Las ideologías operan solo a nivel individual y se toma de cada discurso lo que la maximización de la renta habilite, es así como el veganismo, el hippismo, el ambientalismo y hasta incluso el feminismo se convierten en banderas personales de autosuperación y emprendedurismo. Cabe destacar que dentro de estas operaciones culturales y simbólicas siguen estando presentes la oposición y resistencia de sectores políticos activos -aunque marginales-, los cuales pretenden disrumpir con la lógica de la individualidad.

“Los últimos años se han caracterizado por un milenarismo invertido en el que las premoniciones del futuro, catastróficas o redentoras, se han sustituido por la sensación del final de esto o aquello (de la ideología, del arte o de las clases sociales; la «crisis» del leninismo, de la socialdemocracia o del Estado del bienestar, etc.); en conjunto, quizás todo esto constituya lo que, cada vez con más frecuencia, se llama postmodernidad. La

*cuestión de su existencia depende de la hipótesis de una ruptura radical o coupure, que suele localizarse a finales de los años cincuenta o principios de los sesenta. Pero no se debe considerar esta ruptura como una cuestión meramente cultural: de hecho, las teorías de lo postmoderno —tanto las laudatorias como las que se expresan en el lenguaje de la aversión y la denuncia morales— comparten un acusado aire de familia con las generalizaciones sociológicas más ambiciosas que, casi a la vez, nos anuncian la llegada y la inauguración de todo un nuevo tipo de sociedad, cuyo nombre más conocido es el de «sociedad postindustrial» (Daniel Bell) pero que también se ha designado como «sociedad de consumo», «sociedad de los media», «sociedad de la información», «sociedad electrónica o de la alta tecnología» y similares. Tales teorías desempeñan la obvia función ideológica de demostrar, en defensa propia, que la nueva formación social en cuestión ya no obedece a las leyes del capitalismo clásico, esto es, la primacía de la producción industrial y la omnipresencia de la lucha de clases. Por eso, la tradición marxista se ha resistido con vehemencia a estas teorías, con la notable excepción del economista Ernest Mandel, cuyo libro *El capitalismo tardío* no sólo se propone analizar la originalidad histórica de esta nueva sociedad (que considera como una tercera etapa o momento en la evolución del capital), sino también demostrar que, en todo caso, constituye una etapa del capitalismo más pura que cualquiera de los momentos precedentes. (...)*”(CAEStética, 2005; pag 3).

Entonces, el centramiento de nuestra pregunta acerca del feminismo en tiempos neoliberales, nos remite a dilucidar cómo el feminismo más radical propio de la modernidad anglosajona y tributario de la corriente clásica marxista, termina dentro de un revisionismo anacrónico y postmoderno de consumo. Al respecto, Power (2016) realiza un desafiante ensayo acerca de cómo el feminismo rosa arriba como hegemónico dentro de las sociedades heteropatriarcales del capitalismo tardío, es decir se reconvierte en un tipo de mantra cultural que habilita a la mujer a sentirse “dichosa”, “compradora feliz” de la sociedad de consumo y objeto de consumo dentro de la misma industria del sexo. Es a causa de esto, por lo que el capitalismo tardío no es sólo una propuesta cultural sino también material ya que lo que intenta es maximizar el plus valor de las relaciones sociales establecidas en sociedades machistas y heteronormadas. Power (2016) caracteriza al feminismo rosa como un accesorio que se vende como imprescindible para el bienestar de la mujer y, en tal sentido, se recrean objetos de consumo, prácticas y discursos, alrededor de los cuales se segmenta el mercado, ofreciéndoles como un bien

más a consumir. Nada se cuestiona ni se dice acerca de las corporalidades e identidades encargadas de ser la fuerza de trabajo dentro de ese segmento del mercado. Asimismo, si una mujer o identidad no cis pretende vivir plena y feliz precisa cada vez más dentro de esta lógica del capital consumir ciertos bienes que otorguen esa representación de felicidad, cirugías plásticas, vientres de alquiler, sexo libre (sin ataduras) aunque el centramiento de la vida de estas experiencias sigan siendo dentro de los marcos heteronormativos y patriarcales (hijos-pareja).

En tal sentido, se logra despolitizar los enclaves otrora revolucionarios de la sexualidad libre y se sostiene que para cada momento de la vida existe una sensación definida. Si creyéramos que esto es solo una operación cultural sin más, podríamos aceptar su existencia sin resistencia ni oposiciones teóricas, pero para quienes abogamos por una ética colectiva emancipadora, no identificar el subyacente de plusvalor del capital dentro de esta dinámica es una tarea ineludible. Así es que, dentro de la re-edición del patrón de poder colonial (Quijano, 2000) se advierte que la emergencia de este mercado rosa con ganancias altísimas, se sustenta en gran parte por todas las prácticas que incluye la industria del sexo, siendo las corporalidades coloniales (latinoamericana, india y africana) el andarivel necesario para la maximización de dicho capital.

Una crítica posible desde el postmarxismo, el feminismo radical y el feminismo decolonial

La crítica al postmodernismo neoliberal dentro del feminismo puede encontrar cierto cauce de acción teórico-político a partir del cruce conceptual entre el postestructuralismo de Slavoj Žižek, el feminismo decolonial y el feminismo radical. El objetivo del presente apartado es poder re-situar⁴³ el debate-regulacionista y abolicionista- que hoy se presenta hacia el interior del movimiento feminista en torno a lo que el feminismo radical de los 70' (Pateman, Mackinnon, Jefreys), se ocupó en conceptualizar como la industria del sexo.

Esta corriente entenderá por industria del sexo a una serie de prácticas desarrolladas con el objetivo de legitimar el dominio masculino sexual, político y jerárquico por sobre las mujeres. El feminismo actual tributaria de aquellas conceptualizaciones identificará a la industria del sexo como un conjunto de prácticas estructuradas simbólicamente a partir

⁴³ El re-situar el debate dentro de un contexto epistémico permite aportar una mirada de mayor integralidad a la conceptualización de categorías dentro del feminismo y comprenderlas a la luz de las intencionalidades políticas que en tiempos de globalización pretende legitimarse hegemonizarse como sentido práctico deslindándose de discusiones más clásicas referidas a la ética ya proyectos políticos.

del mandato heteropatriarcal y materialmente sustentadas por el capitalismo tardío neoliberal que busca maximizar sus ganancias. Este conjunto de prácticas condicionan las corporalidades desde en una jerarquización heterocentrada de la sexualidad, lo cual apunta a someter a todas las identidades no cis mediante la violencia o dominio sexual. En este sentido, se propone desde el mercado un marco de mercantilización de dichas corporalidades como parte de un acuerdo que se consiente entre dos partes.

Antes de entrar al debate de la mercantilización de los cuerpos, sexualidades e identidades, es importante poder centrar la óptica de análisis a partir de una epistemología decolonial y feminista lo cual ya nos ubica por fuera del debate propio del feminismo radical y postestructural, en una primera instancia.

La epistemología feminista decolonial se ha ocupado en configurar una temporalidad histórica por fuera de linealidad judeocristiana, estableciendo una fuerte crítica a la mirada occidentalizada del inicio de la historia. Es por esto que se ocupará en establecer una nueva construcción histórica a partir del nuevo patrón de poder colonial (Quijano 2000) iniciado durante la conquista de “América”, sin la cual la modernidad propiamente dicha no hubiera existido. Este nuevo patrón de poder colonial estableció para las identidades indias la compulsión del mestizaje vía la violencia sexual, teniendo como epicentro de conquista los cuerpos femeninos (reproductores) de la colonia. Aunque el dispositivo de violencia generalizado motorizó el genocidio indígena, la esclavitud y negación de la propia cultura; así como a la inferiorización de sus capacidades de conocimiento y a su vez el mestizaje compulsivo, el ensañamiento fue particularmente violento hacia las mujeres. Debido a esto, el feminismo latinoamericano se reconoce en una posición subalterna respecto a los feminismos europeos y norteamericanos, pero también al interior del propio pensamiento latinoamericano, que sistemáticamente desconoce e invisibiliza a las epistemologías del feminismo y sus aportes a la teoría crítica (Bard Wigdor y Artazo, 2016).

Por otro lado, el estructuralismo marxista desde su distintas vertientes- materialismo dialéctico y materialismo histórico- conjuga un aporte fundamental a lo que teóricos del posestructuralismo denominan filosofía pragmática (corpus práctico)⁴⁴. El estructuralismo marxista clásico toma la dialéctica hegeliana y desarrolla una serie de conceptualizaciones que logran captar lo central dentro del desarrollo capitalista, en términos de plusvalor y mercantilización de las relaciones sociales. A su vez, la dialéctica

⁴⁴ Los teóricos del acontecimiento sostienen que el postestructuralismo logra trazar una diagonal ontológica entre tres corpus fundantes de la filosofía occidental los cuales serán: la fenomenología heideggeriana, prácticas (doctrinas psicoanalistas/marxistas) y la filosofía analítica

como concepto dinamizador de la historia en la perspectiva marxista, da lugar al socialismo utópico, dentro del cual se sostiene la creencia de que es posible una sociedad con relaciones de intercambio universalizadas y que la producción en el mercado pueda estar en manos de los/as obreros/as, y que éstos sean los propietarios de los medios de producción y, por lo tanto, no estén explotados.

En este sentido, se niega, en la consecución histórica de la dialéctica, el sujeto síntoma de la negación: “el obrero explotado”, es decir sin el punto de excepción que funciona como su negación interna (Zizek, 2003). Dentro de esta corriente epistemológica se pueden ubicar los aportes de las feministas radicales anglosajonas debiendo mencionar dos obras fundamentales publicadas en 1970: *Política Sexual*, de Kate Millet y *La dialéctica del sexo*, de Sulamith Firestone. Dichas obras fueron artífices de conceptos fundamentales para el análisis feminista posterior, como patriarcado, género y casta sexual. Ambas autoras norteamericanas fueron teóricas y activistas teniendo participación en diversos movimientos de mujeres. *“Kathleen Barry escribe que “(...) Si bien hay diferencias entre nuestras diversas perspectivas teóricas, hay una cosa en la que todas estamos de acuerdo: el poder colectivo e individual del patriarcado (...) es el fundamento de la subordinación de las mujeres (Amorós y De Miguel, 2005)” (Heras Aguilera, 2008, 54).*

Por su parte Millet en su obra “*Política Sexual*” realiza un estudio sobre las vinculaciones entre la diferencia sexual y las relaciones de poder. Emplea el término política para referirse a las relaciones que se establecen desde el poder con la finalidad de controlar y dominar a las mujeres, conceptualizándola como política sexual. Según Millet (2010), el carácter patriarcal de la sociedad hace que las costumbres sexuales envuelvan relaciones de dominio y, por tanto, estén impregnadas de política. El sexo es una categoría social que a raíz de estar determinada culturalmente, reviste a las relaciones heteropatriarcales con control y dominio sobre las mujeres.

A partir de estos desarrollos, una de las críticas (sobre todo desde el regulacionismo) que se le realiza hoy a la conceptualización del feminismo radical -a partir de la jerarquización de la sexualidad-, es la incapacidad de incluir otras identidades y experiencias no cis, ligadas a la teoría queer y, además, considerar al sexo como esencialmente machista.

Para el feminismo radical, el género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres. Debido a esto se promovió la politización de esferas hasta entonces privadas en donde el

dominio patriarcal permitía la reproducción y maximización del capital. Es decir, en la esfera pública se encontraba el trabajo explotado/asalariado, y en la esfera privada una doble sujeción para las mujeres debido al control y el poder patriarcal sobre estas en lo que respecta a la sexualidad y el trabajo reproductivo. Todo esto se sintetizó bajo el slogan: lo personal es político.

El patriarcado es un sistema de dominación sexual (Millet, 1970). Es considerado como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta otro tipo de dominaciones, como son la de clase y raza. Sostiene Millet (1970) que el patriarcado ha logrado permanecer a lo largo del tiempo, a partir de los privilegios y beneficios que reciben todos los varones y no sólo una élite (beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal).

Desde el postestructuralismo se cuestiona la visión teológica de la dialéctica marxista, de la cual en parte es tributaria el enfoque del feminismo radical. Se sostiene que el movimiento hegemónico, desde la esfera de la sociedad civil, opera en niveles de hegemonía y contingencia, dentro del cual se re-articulan y vehiculizan nuevas demandas. No hay un sujeto histórico tal como la plantea la dialéctica. Hay un síntoma o un emergente contingente en una particular articulación histórica. Debido a esto, interesa abordar parte del desarrollo del encono postestructuralista (Zizek, 2003) dentro del cual se puede encontrar una crítica a la exaltación de las micro-experiencias subjetivistas del llamado tiempo postmoderno, centrado en un capitalismo tardío.

Esta perspectiva intenta recuperar el enfoque marxista dentro del cual la subjetividad y la constitución del sujeto son parte del síntoma del capital pues cumple una función fundamental, bajo el precepto marxista “ellos no lo saben, pero lo hacen”. Sloterdijk (1983) expone la tesis de que el funcionamiento dominante de la ideología es cínico lo cual obstaculiza el procedimiento clásico crítico ideológico. Entiende que el sujeto cínico está consciente de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ellos insiste en la máscara (Zizek, 2003).

“La fórmula, como lo propone Sloterdijk, sería entonces “ellos saben muy bien los que hacen pero aun así lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica pero aun así no renuncia a ella” (Zizek, 2003; 54).

En este sentido, el cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kinica⁴⁵: reconoce, toma en cuenta el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Es decir que la implicancia subjetiva en las relaciones de intercambio al sujeto le permite ficcionar, lo cual coadyuva a constituir a la realidad, constituyéndose así como intrínsecamente ideológica. Sobre esta construcción ficcional se encuentra el síntoma del capital, el (la) sujeto es artífice de la negación de su misma explotación en un doble juego de entender lo que hace e igualmente continuar haciéndolo. Zizek (2003) entenderá esto como la posibilidad de que la realidad no se disuelva. El autor sostiene que el capitalismo es una revolución permanente dentro de la cual es imposible establecer un sentido teológico de la historia y de su evolución, sino que más bien operan un cúmulo de diferencias entre entidades históricas que van reconfigurando nuevas formas de fetichización de las mercancías y mercantilización de las relaciones entre sujetos.

La función ideológica constitutiva de la realidad social (Zizek, 2003) opera a nivel subjetivo en el intercambio entre dos o más sujetos que como un “solipsista práctico desdeña la dimensión universal y socio sintetiza su acto reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado” (Zizek, 2013; 46). La constitución de lo real y su efectividad social radica en que el mismo proceso de intercambio sólo es posible a condición de que los sujetos no sean conscientes de su propia lógica, “es decir un tipo de realidad cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no conocimiento de sus participantes, si llegáramos a saber demasiado a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social esta realidad se disolvería” (Zizek, 2003; 46).

Cabría la pregunta, a partir de los tres enclaves epistémicos mencionados anteriormente y su condición de posibilidad en términos de abordar un locus problemático como la industria del sexo: ¿Qué es lo que estamos desconociendo en este intercambio comercial que se realiza a partir de las corporalidades e identidades feminizadas? La propuesta práctica de regular jurídicamente y legitimar aquello que se presenta como el libre intercambio entre dos individuos plenamente conscientes, ya sea para el caso de la pornografía, la prostitución o la maternidad subrogada, ¿qué función metafórica cumple dentro del síntoma del capital?. Dicho síntoma, no es otra cosa que lo actuado por el/la sujeto, permofado en su propia experiencia subjetiva dentro del capitalismo tardío.

⁴⁵ Entiende como Kinica al versión contestataria (ácida e irónica) de la cultura popular (Zizek 2003)

Síntoma que actúa (por sí mismo) en las estructuras inconscientes del funcionamiento del capital pero en el marco de la propia experiencia individual.

De esta manera, las diferencias que se establecen entre el llamado trabajo sexual autónomo y el sistema prostibulario se perciben en su constitución como dos construcciones conceptuales distintas. La primera parte de la exaltación de la experiencia subjetiva de cada sujet(a) y el plausible desarrollo de autonomía dentro de la cual se establece el intercambio comercial. Sostienen de este modo, una transgresión a la norma heteronormada, ya que la autonomía en estos intercambios por parte de las mujeres o corporalidades no cis, representan un empoderamiento y capacidad de agencia de las mismas. La segunda (corriente abolicionista) sostiene explicitar el funcionamiento estructural del sistema heteropatriarcal, en el marco de la exacerbada maximización del capital, el cual presenta la mercantilización de las corporalidades- no cis -como objetos de intercambios y transacciones varias, movilizand o miles y miles de millones por año. Entenderán que el sistema prostibulario es uno y que conjuga tanto a la prostitución (trabajo sexual para otras), la trata de mujeres con fines de explotación sexual, la pornografía y la maternidad subrogada. Explican de este modo, que la función de dicho sistema es legitimar la subordinación de aquellas identidades no heteronormadas y que en última instancia subyace a este tipo de prácticas un regreso conservador por parte de los sujetos que la consumen.

Conclusiones

El presente trabajo lo que persiguió fue poder interconectar tres epistemologías de relevancia teórica tal como lo son: la decolonial, marxista (feminismo radical) y post estructuralismo sloveno- identificando las ficciones recreadas por el capitalismo tardío dentro del feminismo actual. Una de las ficciones dentro del capitalismo tardío, es la modalidad transgresora con la que se quiere presentar a la hiperbolización del sexo, en términos de mercancía (Rosa Cobo Bedía, 2015). Dicha ficción propiciaría autonomía e igualdad entre identidades cis y no, ya que ambos se verían beneficiados de un intercambio libre y pautado del uso del cuerpo de quien ofrece el servicio. Este libre intercambio ha configurado parte de nuestra forma de ser y estar en la cultura occidental. Se sostiene que el sexo es liberador per se y, por lo tanto, comprarlo o venderlo lo puede ser también. Así como también compramos mercancías libres de explotación animal y con esto sentimos que colaboramos a un mundo más equilibrado ambientalmente, también

podemos comprar los servicios sexuales de otra persona cooperando con la causa de su autonomía económica y con su empoderamiento subjetivo.

La pregunta que me realizo sobre este síntoma posmoderno del capitalismo tardío es cómo opera esta nueva fetichización de la mercancía dentro del feminismo y en particular en el feminismo latinoamericano. Entiendo que la dimensión fundamental de la ideología es que es una representación ilusoria de la realidad e implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia (Zizek, 2003). Sería interesante preguntarse cómo esa ficción operará en Latinoamérica y cómo se dispondrán el sistema de relaciones capitalistas, entendiendo que no serán todas las corporalidades e identidades sujetas de este circuito comercial.

Bibliografía

CAEstética (2005), La lógica cultural del capitalismo tardío Ensayo de Fredric Jameson traducido por Celia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo para la editorial Trotta, *Centro de Asesoría y Estudios Sociales Atocha*, España-Madrid. Disponible en: http://www.caesasociacion.org/area_pensamiento/estetica_postmaterialismo_negri/logica_cultural_capitalismo_tardio_solo_texto.pdf

COBO BEDIA R. (2015), El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad, *Rev Investigaciones Feministas 7* , Vol. 6 7-19, México. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/51376/47656>

GAMBA S. (2008), ¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?, Portal Periódico: Mujeres en Red-Periódico Feminista. Recuperado de: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1395>.

HERAS AGUILERA S. (2009) Una aproximación a la teoría feminista. *Rev. Universitas. Revista de Filosofía y Derecho Vol nº, 45-82*. Disponible en: <http://universitas.idhbc.es/n09/09-05.pdf>

IGLESIAS SKULJ A. (2017) El trabajo sexual bajo la intervención punitiva promovida por las políticas de lucha contra la trata sexual, en panel organizado por la Asociación de Magistradxs y Funcionarixs del Poder Judicial de CABA , blog AMMAR . Recuperado de: <http://www.ammar.org.ar/El-trabajo-sexual-bajo-la.html>

LAVAL C. Y DARDOT P. (2010). La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Edit. Gedisa, España.

MANDEL E. (1979), El capitalismo Tardío, Ediciones ERA, México.

MILLET K. (1970), Política Sexual, Edit. Cátedra, España.

MORCILLO S. (2010), ¿Ir de putas? reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación, *Revista Kula- Antropólogos del Atlántico Sur*, Vol. 3, 7-13, Argentina. Disponible en: <http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA-3-1-MORCILLO.pdf>

JEFREYS (2011), *La Industria de la Vagina*, Edit Paidos, Argentina.

POWER N. (2016), *La mujer unidimensional*, Edit. Cruce, Buenos Aires-Argentina.

FIRESTONE S. (1976), *La dialéctica del Sexo. En defensa de la Revolución Feminista*. Edit. Kairos, Barcelona.

ZIZEK S. (2003), *El sublime objeto de la ideología*, Edit. Siglo veintiuno editores, Argentina.

“Dis: Oposición o negación. Como aportar sin sumarse a la *dis-puta*”**María Soledad de León de Lascano**

Emprender la no sencilla tarea de abordar los enclaves epistémicos de construcción conceptual de las dos corrientes teórico-políticas más significativas, en relación al debate sobre la industria del sexo, resulta no sólo un enorme desafío sino además una tarea de imperiosa urgencia. Rescato en este sentido, el nutritivo y necesario aporte que Gabriela hace al campo problemático en este artículo, ya que realiza un agudo análisis que busca echar luz al debate.

Como prueba de que una parte del objetivo de su artículo se ha cumplido, manifiesto que leerla me ha llevado a re-pensar mi propia entrada al debate, y mi experiencia personal en ámbitos de acaloradas discusiones respecto a la temática. Es a partir de este diálogo, que recuperaré algunos de los puntos centrales de su análisis, poniéndolos en tensión con algunas experiencias y apreciaciones personales.

En primer lugar, cuando hago mención a lo urgente y necesario de este recorrido de enclaves epistémicos en la construcción conceptual de las dos corrientes, lo hago pensando en la gran cantidad de mujeres -cis o trans- que inician sus primeros pasos por los estudios de género y/o el feminismo; o la gran cantidad de profesionales que llegan a intervenir en la temática, sin ningún encuadre teórico referente al tema. Y cuando se van dando esos primeros pasos de comenzar a indagar en la problemática -por lo menos en lo que respecta el ámbito nacional- afloran fuertemente estas dos líneas y sus referentes (tanto de la militancia, como de ámbitos más académicos) con textos, videos, declaraciones, denuncias en las redes sociales; con un sinfín de formas de expresar sus posturas. Ante semejante bombardeo/acceso a tanta información, fragmentos aislados y posiciones con tales o cuales argumentos, se van construyendo y sumando adeptxs -a una y otra corriente- con la información que hay disponible. Estos artículos, testimonios o relatos, combaten por un lugar dentro de los mencionados regímenes de verdad descritos por la autora, pero que por lo propio de la sociedad de la información, aparecen totalmente segmentados de sus pertenencias epistémicas. De ahí, el ya destacado valor de este artículo, que le brinda un marco a estas manifestaciones, que pueden orientar una *ad-opción* con más herramientas.

Resulta un tanto alarmante, que en el proceso de creación de estos regímenes de verdad -funcional a una jerarquización de saberes y cuerpos-, las voces de las

protagonistas siguen siendo en el mayor de los casos, las más silenciadas y menos escuchadas en esta *dis-puta*. Tanto en el ámbito de la academia como en el de la militancia, siguen operando tutelajes mediante la producción teórica y de acciones que pretenden poner en el centro a las mujeres, pero que terminan demostrando la negación o silenciamiento de sus voces. En este sentido y en consonancia con el punto anterior, uno de los textos más reveladores y necesarios para entrar en este debate, y de los menos conocidos y difundidos, es: “Diálogo: Prostitución/Trabajo Sexual: Las protagonistas hablan”. La sistematización de un encuentro entre mujeres -cis y trans- en situación de prostitución y trabajadoras sexuales, donde debatieron y dialogaron sobre los puntos más controversiales de ambas posturas.

Como sugerencia para las instancias que continúan a este capítulo, considero que sería fundamental recuperar las voces de las mujeres en primera persona. Porque su presencia y su voz es lo único que garantiza la vuelta al eje: el no perder de vista la finalidad de la producción académica. ¿Para qué escribir? ¿Ciencia para quién? Si nuestras producciones en este tema no aportan a cambiar la calidad de vida de las mujeres afectadas -y las soluciones nacen siempre de los diálogos con ellas-, sólo estamos fomentando y sumando a la disputa en su doble acepción: en tanto debate o conflicto, y en tanto negación de las putas.

Parte IV

Feminismo y colonialidad

Mujeres protestantes y la construcción de otredad en Argentina. Tensiones y ambivalencias

Melisa R. Sánchez⁴⁶

Introducción

El presente artículo⁴⁷ es una invitación a abrir signos de interrogación sobre algunos supuestos naturalizados en torno al lugar que ocupó (y ocupa) la religiosidad cristiana –y en particular el protestantismo- en las construcciones de la otredad, entendiendo que ni los modelos hegemónicos ni *los otros* son un bloque homogéneo, sino que existen múltiples intersecciones que encierra particularidades y tensiones propias de los agentes que los encarnan. Para esto haremos foco en el proyecto educativo de las masas que, a partir de 1884, está vigente en nuestro país como educación pública, obligatoria y laica, y que se constituye en una de las piedras fundante para la construcción de una identidad nacional homogeneizada ante el “crisol de razas”. Dentro de las dificultades que esta diversidad y multiculturalidad que se respiraba en las calles a fines del siglo XIX y principios del XX hallaba, se encontraban las herencias religiosas que provenían tanto de los inmigrantes como de las poblaciones de indígenas o afrodescendientes quienes eligieron la lucha por la subsistencia en la incipiente sociedad moderna. De este modo, se propone una lectura en la que las religiones puedan ser entendidas como *“una descripción codificada del mundo desde una perspectiva particular y situada, marcada por la cultura y la experiencia social”* (Segato 2007: 204).

Entre los actores sociales que emergen en esta construcción de la identidad nacional, persisten prácticas y normativas hegemónicas de carácter colonizante, en cuya difusión y propagación las maestras de la incipiente educación pública, tuvieron un rol central. Empero, y paradójicamente, su posicionamiento en la esfera público plantea nuevos debates, tensiones y contradicciones en una sociedad patriarcal donde las mujeres tenían su participación en la vida pública restringida y dependiente de los varones referentes de la familia. Por lo que su protagonismo en la construcción en la vida pública también fue un aporte fundante de construcción y la delimitación de un modelo determinado de ser mujer en la sociedad y en la vida pública.

⁴⁶ Lic. En Trabajo Social por la UNC, doctoranda del Doctorado en Estudios de Género.

⁴⁷ Se agradece las reiteradas lecturas y espacios de discusión a Gabriela Bard Wigdor y Cecilia Johnson, compañera y colega en este camino.

Uno de los desafíos de este trabajo, entonces, consiste en poner en cuestión las construcciones identitarias hegemónicas de nación -vinculadas a modelos europeos, de sociedad, de ciudadanía, con impronta católico-romana-, no sólo en una tarea de reconocer que existieron configuraciones de las identidades diferentes, sino también de complejizar la lectura en relación a esos *otros*. Hablamos de *otredades* entendiendo que las identidades hegemónicas delimitan fronteras sociales, raciales, de clase, geográficas, que también son demarcaciones en las que se disputan poderes, legitimidades y pertenencias. Segato refiere que el *no-blanco* es quien tiene la marca del indio o del africano, “la huella de su subordinación histórica”, y sostiene que

Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material -de territorios, de saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza, y de formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos –como simbólica– de etnicidad e historia propias. (Segato, 2007:23)

Ahora bien, desde este encuadre, pensar las otredades también nos lleva a pensar las religiosidades y el cristianismo protestante⁴⁸ en Argentina como parte de la diversidad religiosa, lo cual nos permitirá abrir el juego a múltiples y nuevas perspectivas. Por un

⁴⁸ Se ha denominado *protestantismo* a los grupos y movimientos cristianos que resultaron de la Reforma Protestante ocurrida en Alemania en el Siglo XVI, de la mano de Martin Lutero y Calvino. Se han desprendido múltiples y diversas formas de cristianismo protestante y se las clasifica según su procedencia geográfica o según los líderes que las impulsaron. En América Latina desde la Convención de Panamá 1916 se utiliza la denominación *Evangélico* antes que *protestantes* para referenciar las nuevas corrientes no vinculadas directamente a las que surgieron de manera espontánea de la Reforma Luterana. Paula Seiger define protestantismo histórico como “el universo conformado por aquellas grandes iglesias europeas derivadas directamente de la Reforma protestante de los siglos XVI-XVII y sus principales disidencias históricas: luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, bautistas, valdenses, y algunas variantes nacionales generalmente con fuerte impronta calvinista (iglesia reformada holandesa, reformada húngara, evangélica suiza, galesa). De ellas se distinguen un segundo grupo de iglesias protestantes, originadas en los revivals norteamericanos de fines del XIX y principios del XX”. En la actualidad, el campo evangélico o movimiento evangélico implica un conjunto dinámico de iglesias protestantes históricas, evangelicales -entre las que se encuentran bautistas y hermanos libres-, pentecostales y neopentecostales. Para más información ver Wynczyk, Seman y De Majo (1995), Córdova Quero (2014), Seiger (2010). En este trabajo, se hará uso del término *protestante* abarcando a todos estos, para poder plantear las disputas con el catolicismo de manera más clara, y también considerando que el periodo histórico que trabajamos es previo o contemporáneo a la convención de Panamá de 1916.

lado, poder identificar cómo la vida religiosa con su *teo(ideo)logía*⁴⁹ (Córdova Quero, 2015) se encuentra presente en todas las sociedades y sus culturas, con diferentes ritualidades, construcciones de lo sagrado y profano, con diferentes protagonistas y tradiciones. En esta tarea, reconocerlas y ponerlas en perspectivas para nuestras *lecturas del mundo* nos permitirá comenzar des-homogeneizar a los y las otros/as que nos conformaron como nación, formando parte de nuestra historia y nuestro presente. Por otro lado, pensando el protestantismo como una de las tensiones presentes en relación al catolicismo, tejiendo sus alianzas y planteando debates en la arena pública.

De las religiones presentes en Argentina, el protestantismo se encontraría en una doble tensión que por momentos resultan en posiciones ambivalentes: por un lado sostiene un carácter hegemónico por encuadrarse dentro de la cosmovisión cristiana, de carácter occidental y que desde el surgimiento del capitalismo, se retroalimentan en su carácter imperial. Por otro lado, el protestantismo emerge en el siglo XVII como una reforma contestataria ante la Iglesia de Católicorromana, por lo que se genera sólo una disputaría teológica sino ideológica y también política con el poder de Roma. Recién a partir del congreso misionero de Panamá en 1916 se reconoce a América Latina como un campo de misión para el protestantismo (Escobar, 2010) por lo que comienzan a fundarse -de manera sistemática y como parte de proyectos misioneros- nuevas iglesias y congregaciones. Esto generó nuevas incomodidades en las relaciones con el catolicismo imperante ya que hasta el momento muchos practicaban la fe evangélica reuniéndose en casas particulares. Así es que podemos también vislumbrar que el cristianismo no es un todo homogéneo, sino que tanto el catolicismo como el protestantismo, encierran en su interior una compleja trama de grises, con particularidades que reflejan trayectorias territoriales, con diferentes prácticas rituales, interpretaciones de los textos bíblicos y su aplicación a la vida cotidiana.

A partir de lo descrito, me propongo –sin pretender agotar el debate sino que por el contrario, desde búsquedas en proceso e inacabadas- pensar la construcción de otredad, entendiendo que la diversidad cultural, es también religiosa. En esta construcción donde las mujeres han cumplido (y cumplen) una tarea muy sensible del tejido social.

En efecto, este trabajo intentará, en un primer momento, poner en perspectiva crítica los procesos históricos a partir de material bibliográfico y documental, repasando supuestos

⁴⁹ Córdova Quero (2015) acuña este término con el fin de dar cuenta del carácter ideológico que las teologías poseen, sosteniendo de este modo, prácticas e interpretaciones exclusivistas y que buscan penetra en la cotidianidad de la existencia de los sujetos, en sus corporalidades y subjetividades.

sobre la educación que fueron acompañados por el protestantismo, traídos desde Inglaterra y Norteamérica y el lugar de las mujeres en la construcción de otredad desde la educación. En un segundo momento, se trabajara en identificar hilos conductores que nos traen a nuestros días y a las mujeres de nuestros días, para mirar quiénes son esos otros/as.

Fronteras e identidades: las alteridades en la construcción del Estado Nación

Si bien en sus orígenes el protestantismo tenía un carácter confrontativo y reformador en relación al pensamiento católicorromano, se produjo una ruptura luego que fue rápidamente aprovechada por los poderosos del siglo XVII transformándose en una disputa territorial y política. Los procesos de conquista del supuesto nuevo mundo, no fueron ajenos a estos enfrentamientos políticos, por lo que el protestantismo -lejos de asumir un rol liberador y humanizador en su inserción en América Latina- reproduce la lógica imperialista colonial (Bastian, 1994: 21). En estas contiendas, las corrientes vinculadas al protestantismo (alemanes, holandeses y daneses) tuvieron mayor anclaje en las tierras centroamericanas, siendo posteriores movimientos migratorios los que tuvieron mayor preponderancia en el sur del continente.

En Argentina, a principios del siglo XIX durante las luchas independentistas, los herejes protestantes llegaron a ser aliados que aportaron al pensamiento liberal de la época y abultaron las filas de quienes apoyaban los procesos independentistas de los Reyes Católicos de España (Bastian, 1994:18). El protestantismo podríamos decir que tuvo su anclaje definitivo durante el proceso de consolidación del Estado Nación, fortalecido con los procesos migratorios. El Estado trabajó fuertemente en la construcción de una identidad colectiva que contrarrestara la gran diversidad cultural reinante (tanto como en idiomas, como en ideologías políticas y credos religiosos), lo cual incluyó a la Iglesia Católicorromana como religión oficial, en detrimento de las otras formas de cristianismo y la contundente deslegitimación de las formas religiosas originarias y ancestrales. El protestantismo se autoadjudicó el lugar de principal minoría religiosa legítima –junto al pueblo judío con quien comparten raíz histórica- colaborando con el desplazamiento y desprestigio de esas otras prácticas religiosas que impregnaban la vida de la comunidad.

El Estado Moderno, desde su Constitución de 1853, hace referencia a una nación *moderna* y *civilizada* que intenta definir una identidad colectiva homogénea a partir de la exclusión (no ingenua) de determinados *otros no-civilizados*, quienes para poder pertenecer y ser reconocidos como parte de la nación, debían (in)corporar determinadas

normas que implicaban mucho más que el reconocimiento de autoridades políticas. Hablamos de modos de constituir el universo familiar, las formas y sujetos de producción y consumo (individuales y ya no familiares o comunitarias) que eran consideradas necesarias para el funcionamiento del sistema de la economía del capitalismo liberal (ya no de autoproducción y consumo propio) (Federicci, 2009), así también como los espacios públicos y privados, los rituales y prácticas religiosas. Este modelo civilizatorio moderno ratifica tanto a través de sus normativas jurídicas como de sus normas sociales (implícitas) estructuras patriarcales que posicionan y moldean a mujeres y varones en el escenario social público y privado. Por lo tanto, no sería un proceso de invisibilización o negación de las otras religiosidades, sino un proceso de proscripción y de deslegitimación vinculándolas a la ética cristiana del pecado, la inmoralidad, lo pagano y la brujería. Schiavo (2012) sostiene que es mediante su demonización que se reglamentó, clasificó y se determinaron las relaciones sociales (pág.179)

De la mano con el pensamiento moderno, lo religioso en la vida de la sociedad aparecía cooptado por la Iglesia Católica como religión oficial -con su autonomía siempre relativa del Estado- o era desestimado por el avance del pensamiento positivista científico, el cual entendía que la modernidad llevaría a la progresiva desaparición de lo religioso o su confinamiento dentro de la vida individual y privada⁵⁰. De este modo, muchas prácticas fueron atribuida y enmarcadas como parte de las herencias étnicas de ultramar en el caso de los europeos y de hechicería o paganismos en caso de estar vinculado a otras tradiciones afrodescendientes o indígenas.

A fines del siglo XIX e inicios del XX la población protestante, tanto de modo individual como de manera corporativa, se incorporaron al proyecto civilizatorio hegemónico occidentalizante, promoviendo desde su teo(ideo)logía y desde la vida cotidiana, principios liberales en relación al ejercicio de la ciudadanía, en sus enseñanzas vinculadas a la familia nuclear (Sánchez, 2015). A esto lo hicieron tanto desde los proyectos de instituciones educativas religiosas, como con la incorporación de docentes protestantes que abultaron las listas de maestras normales en la educación pública, y más adelante con la conformación de espacios de formación educadores/as para la transmisión de saberes y principios religiosos a los niños y niñas.

⁵⁰ Esta postura como "privatización de la religión" estuvo presente en relación a distintos debates en las democracias modernas. En los últimos 25 años se ha puesto en cuestión dicha postura, especialmente desde Latinoamérica. Para profundizar en estas críticas ver Casanova (2007), Vaggione (2014), Talal Asad (2012), entre otros.

Los proyectos educativos y la participación del protestantismo

El proyecto de Nación no podía ser llevado adelante sin la implementación de un plan civilizatorio masivo. Para esto, entre los pensadores del país –varones-, en medio de las luchas por la organización del país y sus provincias (entre décadas de 1830 y del 1880 aproximadamente) se disputaban distintos proyectos educativos, que según Puiggrós (2003) son: 1) la pedagogía liberal radicalizada, con una fuerte influencia de Rousseau y socialistas utópicos que fue traída por Moreno a estas tierras, donde se sostenía una educación antirracista, democrática en sus métodos, laica y anticlerical. 2) pedagogía federalista popular y liberal, quienes imaginaban una educación moderna apoyada y sostenida por la participación de la sociedad civil y la cultura de los pueblos. Esta fue promovida por los caudillos como Artigas y Urquiza. 3) la pedagogía de la generación del '37, y en particular la de Sarmiento, la cual era moderadamente liberal y partía de la exclusión de los indígenas y expresiones de cultura popular. Rechazaba la herencia hispánica pero propusieron un modelo de enseñanza norteamericano de escolarización masiva. 4) Pedagogía liberal oligárquica que, encabezados por Rivadavia, querían la modernización del sistema educativo implementando estructuras e ideologías importadas de las experiencias de elite francesa. De la mano de Rivadavia llega la propuesta del modelo Lancasteriano en Buenos Aires. 5) la pedagogía tradicionalista colonial anti-independentista embanderada por los sectores pro-hispánicos de la Iglesia Católica, oponiéndose a la educación de los mestizos y los indígenas. Dicha corriente tuvo su núcleo directivo en Córdoba y luego se extendió al país. Estas lógicas coexistían y se disputaban al interior de cada territorio provincial, siguiendo los vaivenes de las disputas políticas de la época⁵¹.

Así, fue Bernardino Rivadavia quien introdujo el sistema Lancasteriano en Buenos Aires, en 1822 decretó la obligatoriedad escolar y fundó la Sociedad de Beneficencia a cuyas mujeres encargo dirigir las escuelas para niñas (Puiggrós, 2003:39). Este punto es de importancia en este trabajo ya que los creadores del método, el escocés Andrew Bell y el inglés Joseph Lancaster lo concibieron desde el pensamiento protestante, ya que Bell pertenecía a la iglesia anglicana y Lancaster proveniente de los cuáqueros, otra rama del protestantismo disidente al anglicanismo.

Dussel y Caruso (1999) refieren que Lancaster era tolerante en materia religiosa y permitiendo que estudiantes de otros creados participaran, lo cual inquietaba las

⁵¹ Para profundizar en estos debates a lo largo de la historia argentina se recomiendan los textos de Puiggrós (2003) y Dussel y Caruso (1999)

autoridades religiosas inglesas, a diferencia de Bell, quien otorgaba mucha importancia a la enseñanza moral y religiosa. La difusión del método en Norteamérica y posteriormente en Latinoamérica también estuvo mediada por la disputa entre el protestantismo y el catolicismo. James Thompson, enviado de la *British and Foreign School Society*, escribía en sus informes los progresos en la venta de Biblias protestantes, junto con el avance del método (Dussel y Caruso, Op. cit).

El pensamiento liberal de la época implicaba esta modernización del Estado y de su población en términos de que sean funcionales a las nuevas necesidades productivas y civiles del modelo político y económico que se generaba. Los esfuerzos educativos de las masas tuvieron esta impronta, que Puiggrós la describe como un modelo propio de la evangelización: “La estructura del vínculo pedagógico siguió el modelo de la evangelización: los conocimientos adquiridos por los alumnos en su comunidad eran descalificados y en cambio se les exigía una fe plena hacia las verdades que le transmitía la escuela, sin mayor explicación” (2003:31).

Por su parte, Sarmiento en 1847 estuvo en Estados Unidos donde se encontró con Horace Mann, maestro y político propulsor de la educación pública y laica en su país, con quien Sarmiento cultivó su propuesta educativa, basada en darle a la población una educación básica general que elevara su nivel cultural. Su oferta no fue solo utilitarista sino que tenía una fuerte impronta en la moral y en la promoción de las *buenas costumbres* propias de los higienistas⁵², que ya tenían fuerte injerencia en la población. Puiggrós sostiene que Sarmiento realizó dos cosas al mismo tiempo: “promovió el sistema educativo más democrático de su época, pero al mismo tiempo realizó una operación de exclusión de los sectores populares” (2003:69).

Finalmente, en 1884, durante la presidencia de Roca, se promulga la Ley de Educación Común (N° 1420), que decreta una educación “obligatoria, gratuita, gradual y dada conforme a los preceptos de la higiene” (Art.2). Se organizó el sistema educativo y se incluyeron en los contenidos curriculares lineamientos que facilitaron la gobernabilidad de la población, ordenando modos de proceder en las instituciones, estructurando y

⁵² La corriente de pensamiento higienista tuvo una fuerte influencia a fines del siglo XIX y principios del XX, ya que –entre otros factores- a partir del masivo movimiento migratorio emergieron epidemias y enfermedades infecciosas vinculadas a las condiciones habitacionales de hacinamiento y la falta de infraestructura en los sectores urbanos para albergar a los nuevos pobladores. Ante estas circunstancias, y atento a mantener la reproducción saludable de la mano de obra, surgen estrategias y políticas públicas sociales direccionadas a la educación, (in)corporación y control de hábitos de higiene, cuidado personal, pero también vinculadas a la moral y la sexualidad de hombres, mujeres y niños. Para ampliar se sugiere ver Di Liscia y Salto, ed. (2004) “Higienismo, educación y discurso en la Argentina, 1870-1940”.

jerarquizando nuevas relaciones sociales y de autoridad, determinando también los modos de proceder de las y los/as docentes⁵³. Al mismo tiempo, organizaba la población, buscando generar una identidad colectiva para las grandes y diversas masas migratorias que debían aunarse en idioma, moral, una estructura social, quienes se constituyen en la población destinataria de este sistema educativo, y se dejaba afuera a un sector que era considerado como *no educable* (indígenas y gauchos).

Art. 6. El "mínimum" de instrucción obligatoria comprende las siguientes materias: lectura y escritura; aritmética (las cuatro primeras reglas de los números enteros, y el conocimiento del sistema métrico decimal y la ley nacional de monedas, pesos y medidas); geografía particular de la República y nociones de geografía universal; de historia particular de la República y nociones de historia general; idioma nacional; moral y urbanidad; nociones de higiene; nociones de ciencias matemáticas, físicas y naturales; nociones de dibujo y música vocal; gimnástica, y conocimiento de la Constitución Nacional. Para las niñas será obligatorio, además, el conocimiento de labores de manos y nociones de economía doméstica. Para los varones el conocimiento de los ejercicios y evoluciones militares más sencillos; y en la campaña, nociones de agricultura y ganadería.

Del cuerpo de la ley y en particular del artículo citado, se abren una serie de observaciones y preguntas.

⁵³ La ley 1420 prevé para los docente: Artículo 27º- Los maestros encargados de la enseñanza en las escuelas públicas están especialmente obligados: 1º A dar cumplimiento a la ley y a los programas y reglamentos que dicte para las escuelas la autoridad superior de las mismas. 2º A dirigir personalmente la enseñanza de los niños estén a su cargo. 3º A concurrir a las conferencias pedagógicas que para el progreso del magisterio, establezca el Consejo Nacional de Educación. 4º A llevar en debida forma los registros de asistencia, estadísticas e inventario que prescriben el Art. 19 y 21.

Artículo 28º- Es prohibido a los directores, subdirectores o ayudantes de las escuelas públicas. 1º Recibir emolumento ninguno de los padres, tutores o encargados de los niños que concurren a sus escuelas. 2º Ejercer dentro de la escuela o fuera de ella cualquier oficio, profesión o comercio que los inhabilite para cumplir asidua e imparcialmente las obligaciones del magisterio. 3º Imponer a los alumnos castigos corporales o afrentosos. 4º Acordar a los alumnos premios o recompensas especiales, no autorizados de antemano por el reglamento de las escuelas para casos determinados.

Artículo 29º- Toda infracción a cualquiera de las anteriores prescripciones serán penadas, según los casos con represión, multas, suspensión temporal o destitución, con arreglo a las disposiciones que de ante mano establecerá el reglamento de las escuelas.

Por un lado, la laicidad en la educación es una disputa siempre inacabada en relación a la división del Estado con la Iglesia Católica ya que esta última presenta injerencia en la educación de los agentes desde sus inicios. Si bien en el cuerpo de la ley de 1884 no se habla de *educación laica*, la omisión de la educación religiosa dentro de los contenidos obligatorios es un indicador de esta tendencia laicista. Empero, el art. 8 deja entrever esta disputa –política y religiosa- cuando habilita a que sea brindada la enseñanza religiosa por ministros autorizados de los diferentes cultos, dirigido sólo a los niños de su comunión, antes o después de clase. Este artículo sufrirá múltiples modificaciones vinculadas a las luchas de poder eclesial, en particular durante los sucesivos gobiernos de facto del Siglo XX.

Un segundo punto a observar de este artículo es en relación a la distinción en contenidos por categorías de sexo-género. Haciendo una lectura desde los feminismos, los procesos analizados no sólo dan cuenta de la asignación de lugares y roles en la vida social y familiar, sino que a partir de los mismo se está *produciendo género*. Se normatiza qué es una niña, o un niño para esta escuela y para este Estado Nación, y por lo cual tampoco existe posibilidad de *ser en sociedad* por fuera de estas categorías. Sabsay (2011) refiere que “las categorías son cauces que nos habilitan a vivir”, por lo que de este modo se habilitan determinadas maneras de ser niña-mujer y de ser niño-varón. Estos modos están vinculados a una estructura familia nuclear, heteropatriarcal, donde se necesita que una de las partes tenga nociones básicas para insertarse en el mercado productivo de la época y en las milicias, consolidando la idea de unidad nacional; y otra de las partes garantizando la reproducción cotidiana de la existencia de la mano de obra, por medio de lo que Federicci (2013) denomina *trabajo reproductivo*.

Un tercer punto que es oportuno plantear, es sobre las ideas de moralidad y buenas costumbres de los higienistas que sí estaban dentro de los contenidos mínimos. Esta corriente proveniente de la medicina y la sociología fue fuertemente abrazada por las políticas públicas de la época como consecuencia de las epidemias de cólera y fiebre amarilla de fines del siglo XIX con las corrientes migratorias. Por lo que educar en los hábitos alimentarios, higiénicos y sexuales fue una de las principales tareas que incluyó a las escuelas. ¿Desde dónde construían sus principios de moral y buenas costumbres influencias traían estos higienistas? Más allá del positivismo científico que comenzaba a imponerse, se puede inferir un sesgo de los valores del cristianismo inmerso en los discursos científicistas. Es una reflexión que habría que, dado a sus características, profundizar en otro apartado.

“Las hijas de Sarmiento” y las mujeres en la construcción del Estado Nación

Parte constitutiva del proyecto de Estado Nación fueron las maestras que Sarmiento trajo desde Estados Unidos para la formación de docentes en las Escuelas Normales. La propuesta para esta sección es plantear no solo la visibilización de las mujeres en esta parte de la historia sino también plantear las tensiones y las ambivalencias que se dieron en torno a las “Señoritas maestras” desde una perspectiva feminista del género.

Entre 1869 y 1890 llegaron desde Estados Unidos 65 docentes (61 eran mujeres) para formar parte del proyecto de formación de docentes en las Escuelas Normales, empezando por la provincia de San Juan. Según Yornet “el gobierno argentino les ofrecía un contrato por tres años, que comenzaba correr en el momento en que se embarcaban hacia este país. Una vez aquí tenían cuatro meses para aprender el idioma y ambientarse”. Este tiempo de ambientación no sólo implicó las condiciones habitacionales de vida, que por San Juan como en otras provincias eran muy precarias, sino también las tensiones que no se hicieron demorar al correrse la noticia de que muchas de “las hijas de Sarmiento” –como se las apodaba a las norteamericanas- no solo eran activistas del sufragio femenino (Mary Ann y Kate Dogget, por ejemplo), sino que también eran protestantes (60 profesaban el protestantismo) y con estilos de vida mucho más liberales que los que se acostumbraba en las familias de algunas provincias que tenían fuerte influencia católica como Córdoba y Catamarca. Por ejemplo, Yornet en sus registros dice que Clara Gillies, oriunda de Saint Luis, estaba divorciada y los registros la recuerdan como una mujer vigorosa y enérgica. Clara llegó a Argentina en 1883 y fue vicedirectora de la Escuela Normal de San Juan y después fue trasladada a Rosario donde se volvió a casar. En el caso de los conflictos suscitados por las diferencias de credos, se relata que la señorita Howard fue destinada a Córdoba y ella dejó en sus memorias relatado que una mañana encontró inscripto en la escuela "Esta es casa del diablo y puerta del infierno" (De Massi, 2007). En otras oportunidades, referentes del catolicismo como obispo Fray Esquiú debió mediar para que las familias católicas aceptaran que sus hijas/os asistieran a la escuela con estas docentes *herejes* (Yornet).

Ya desde la cuestión cuantitativa, en que 61 de 65 docentes eran mujeres, hasta las aptitudes físicas y simbólicas - buena presencia, jóvenes, solteras, provenientes de buena familia- demuestran una clara intención de feminización de la tarea docente.

Anzorena (2008) en sus análisis sobre la feminización de la tarea docente sostiene que al otorgar a las mujeres cualidades naturales e innatas de cuidado y educación, no se suponía que requerían grandes procesos de formación, por lo tanto, al hacerlo por

vocación maternal, se constituyeron en mano de obra barata y flexible. De hecho, a las docentes estadounidenses se les hizo una oferta salarial que triplicaba los salarios que percibían en su país de origen y no fue acompañado por ajustes salariales a las que se iban incorporando a la tarea docente. Las mujeres recibían una formación que fueron las bases del positivismo pedagógico, que con poca formación fueron incorporadas como educadoras. La autora sostiene que

“La feminización de la docencia produjo una redefinición del rol femenino: de maternidad biológica a maternidad social como desarrollo de los atributos maternales con los/as hijos/as no propios. En consecuencia se creó una imagen del magisterio como prolongación de las cualidades femeninas naturales y fortaleció la continuidad del rol tradicional. Más allá del ingreso en el mundo del trabajo, se consideraba que era parte de la vocación maternal propia de las mujeres” (Anzorena, 2008:6)

Aun así, se generaron nuevas dicotomías. Las olas migratorias por sí mismas ya generaban una conmoción en las corrientes ideológicas presentes en el país, tanto por la presencia de anarquistas como de socialistas entre los y las trabajadoras, como por las experiencias de organización y huelga que traían y promovían, lo cual atemorizaba a la oligarquía. Arriban estas maestras, de formación religiosa protestante, no obstante, algunas de ellas eran activistas por el sufragio femenino, por lo que, si bien se enmarcaron dentro de una estructura que reproducía los mandatos del patriarcado, al mismo tiempo generaban rupturas en el devenir de las mujeres de comienzos del siglo XX.

A partir de la formación como maestras normales, las mujeres se incluyeron de manera masiva al mercado laboral, generando reestructuraciones en los horizontes familiares, vehiculizando posibilidades de movilidad en la estructura social y cultural, así también como generando incipientes formas de autonomía para las mujeres. Las mujeres que fueron formadas como docentes y se insertaron en la vida social desde este nuevo lugar, encontraron nuevas palabras que las enunciaban a ellas mismas, y que les brindaron la posibilidad de nombrar su mundo. Leer y nombrar el mundo (Freire, 2003) crea conciencia e interrogantes y esos interrogantes llevan a búsquedas e interpelaciones que nos movilizan a la transformación.

Si hacemos una lectura foucaultiana, podemos pensar que es uno de los primeros eslabones de un proceso emancipatorio de las mujeres en relación a los micropoderes, ya que los sistemas de opresión no obedecen al todo o nada, porque no se obtiene de una vez (Foucault, 2002). Es una resistencia de microlibertades que se renueva y debe ser sostenida. En este entramado de tensiones también encontramos que se presentaban jerarquizaciones materiales y simbólicas en relación a las maestras locales de reciente formación y las maestras norteamericanas protestantes que no sólo percibían un salario diferenciado sino que su lugar de extranjeras, formadas y blancas las ubicaba en una posición privilegiada en relación a las primeras.

De este modo, la educación masiva generaba nuevas tensiones: por un lado aportó al acceso a la educación de a gran parte de la población, pero sólo para aquella considerada educable. Por otro lado, esa formación favoreció la gobernabilidad de las masas, a través de procesos de disciplinamiento de los cuerpos -de las docentes en un plano y de los/las estudiantes en otro plano- dentro de una lógica de orden (heteropatriarcal y liberal) y progreso (eurocentrista). Y por otro lado, también generó corrimientos en relación a los lugares ocupados por las mujeres en la estructura social, que no sólo accedieron a la educación y a la posibilidad de leer y nombrar su mundo, sino que también produjo transformaciones en el campo laboral, en nuevas posibilidades y condiciones laborales, en un marco de reconocimiento como trabajadoras.

Continuidades y rupturas

Hemos hecho referencia a diferentes otredades que han puesto en tensión las homogeneidades que se buscaba: las religiosidades afro-indígenas en relación al cristianismo colonial, el protestantismo como disidencia dentro del cristianismo católico romano, las nuevas maestras mujeres en el mercado del trabajo remunerado. Ahora bien, nos proponemos pensar qué hilos han persistidos en el tejido de la trama social actual, poniendo la mirada también en relación a las mujeres.

Se identifican las instancias de encuentro con el/la otro/a diferente, como oportunidad de delimitación de fronteras, identificaciones, y por lo tanto, de alteridad. Es en el (re) conocimiento en y con el/la otro/a cuando se ponen en circulación los poderes jerarquizando los agentes que interactúan. Uno de los legados que el pensamiento lancasteriano (y su derivación en el positivismo pedagógico) dejó hecho carne en las lógicas educativas, es el modo de circulación de saber unidireccional, donde el maestro

tiene el control del conocimiento, del saber –y por ende el poder- y el alumno debe (in)corporarlo, hacerlo cuerpo, sin cuestionarlo.

Estas disposiciones de las estructuras sociales -educativas y religiosas- tienen repercusiones en la materialidad de la existencia, y se hace real en cada aspecto de nuestra corporalidad, lo cual sólo puede ser comprendido a partir del sentido que se le da a través de los significantes que atraviesan el sí mismo y la relación con lo otro (Córdova Quero; Panotto; Slavodsky, 2016:3). Es por esto que la vida cotidiana está repleta de instancias de transmisión de saberes, de valores de vida, de recursos simbólicos, económicos, culturales y sociales. Las familias tienen un lugar privilegiado en este sentido. Sin embargo, también existen organizaciones de la sociedad civil, como las iglesias, que cumplen con estas funciones, ocupándose de esta tarea de transmisión de “los valores sociales”⁵⁴ a fin de que los/as niños/as los (in)corporen para poder desempeñarse *civilizadamente*. Nuevamente, quienes desarrollan estas tareas de transmisión en estos espacios son principalmente mujeres.

Actualmente, quienes están en los márgenes, conformando y delimitando este juego de fronteras no dichas que configuran los adentros y afueras de lo aceptado socialmente siguen siendo los mismos. Aquellos que, por el color de su piel, o por su pertenencia a comunidades indígenas o ser descendiente de las mismas, quienes no se amoldan a estereotipos y mandatos de género, son quienes quedan de un lado u otro de *fronteras* que están dentro de la retórica de lo no-dicho, pero que tienen una dimensión concreta, material y territorial, y son ineludibles para los sujetos, se corporizaron con la misma materialidad que las fronteras materiales, generando jerarquías y tensiones equivalentes (Segato, 2012). Es en este sentido que Segato (2007) habla de las huellas de subordinación histórica de los no-blancos que se perpetúan hasta la actualidad.

Schiavo en su libro *La invención del diablo* (2012) plantea cuatro formas de encontrarse con el otro, actitudes posibles ante la diversidad: la tolerancia, que sin cuestionarlas, mantiene las relaciones de poder, y acaba acentuando la postura del hegemónico benevolente tolerante; actitud terapéutica, que atribuye la diferencia a problemas y disturbios físicos o psicológicos, creencias distorsionadas, etc. sin cuestionar la

⁵⁴ Esta categoría de “valores sociales” aparecen en la retórica discursiva actual como un todo homogéneo que da por saldada la discusión sobre qué incluye dicha categoría. Dentro del campo cristiano, estos valores incluye principios sobre la vida en sociedad -como el respeto, la verdad, honestidad, responsabilidad- como principios vinculados a la moral –el perdón, la fidelidad, amor-. Es oportuno preguntarse sobre la trascendencia del entorno creyente de estos criterios de “valor social” en relación al resto de la sociedad y su latencia en conciencia colectiva de la sociedad argentina, su presencia en el derecho jurídico y los discursos políticos.

discriminación social y las relaciones de poder; como lo exótico y curioso, que mantiene una distancia segura, sin confrontarlo realmente y tratándolo como producto cultural; finalmente la postura política, la cual se pregunta sobre los procesos de producción y mecanismos institucionales que la regulan.

Estas actitudes se hacen presentes en las relaciones cotidianas y se ponen en escena también en las tareas educativas, formales y no formales. Construyen fronteras y jerarquías simbólicas que organizan el mundo en donde los actores habitan y reproducen esas fronteras. Estas fronteras no son sólo simbólicas, sino que tienen una dimensión material y concreta en relación a los modos de producción y a las estructuras familiares que éstas necesitan.

Desde estas perspectivas, la *inclusión* de los/as otros/as, tiene que ver con la asimilación de las normas y disposiciones hegemónicas que hemos mencionado. Estas normas hegemónicas ya no son sólo las de la fe, sino principios considerados aceptables por un sistema de leyes y estructuras sociales occidentales, que tienen su materialidad en sistemas punitivos, de orden social, territorial, y acceso al ejercicio de los derechos como ciudadanos/as.

Revisiones finales

Hablamos desde el principio de una serie de tensiones y ambivalencias que se hicieron presentes en el devenir del protestantismo en Argentina, del protestantismo en las tareas educativas, de las mujeres protestantes en tareas educativas y de las mujeres en el ámbito laboral. Sin duda que es solo una aproximación a esta articulación y no estamos agotando la discusión, pero quisiera rescatar de todo este camino, el carácter (de)colonial de y las lecturas de las construcciones del género.

El protestantismo fue introduciéndose en América Latina con una mentalidad colonial, reproduciendo una estructura teo(ideo)lógica (Córdova Quero, 2015) de valores y principios heteropatriarcales hegemónicos como la familia como creación divina (nuclear, monogámica y heterosexual), y la división de roles en relación al ámbito público y privado, así también como la naturalización de características tales como la paciencia, docilidad, mansedumbre para la crianza de los hijos. De este modo, la familia nuclear moderna es la que se ocupa casi con exclusividad de la función de contención para el mantenimiento de la cohesión y la reproducción social.

Con las políticas educativas propuestas, la generación del '80, equiparaba los conceptos de igualdad y de homogeneidad (Dussel y Southwell, 2004) ya que a la vez que brindaba

herramientas para modificar parámetros en los que las personas –migrantes, gauchos, indígenas, criollos, varones, mujeres, niños/as,- se percibían en la estructura social, al mismo tiempo delimitaba y construía parámetros de lo (no)deseable, de lo (in)aceptado, lo (in)correcto para la vida social de ese mundo civilizado en construcción. La retórica del “crisol de razas” conlleva una fusión y desaparición de las diversidades para encuadrarse dentro de los parámetros dispuestos por la ideología liberal, occidental y patriarcal.

Esta construcción y delimitación del Estado no sólo se realizó a partir de fronteras geopolíticas, sino que también hubo delineamientos raciales, ideológicos, de género, que -siendo a la vez simbólica y espacial- no solo organizan, clasifican y jerarquizan las prácticas sociales, sino que opera interpelando a los distintos sujetos sociales y siendo participe de la limitación de cada identidad social. Al mismo tiempo que, al poner en relieve los debates en torno a la dimensión religiosa tanto para los actores institucionales como para los sujetos protagonistas, se puede inferir que hay la teo(ideo)logía impregna y penetra en las representaciones de la sociedad y constituyen un *ethos* religioso impreso e (in)corporado en las figuras políticas, en los principios normativos de los proyectos educativos y las formas de proceder de los actores, y que no es reconocido como tal.

Las mujeres en labores educativas tuvieron tareas constitutivas en la construcción del imaginario social del Estado Moderno, al mismo tiempo que fueron silenciadas de la historia oficial. No obstante, mientras que en sus tareas educativas reproducían valores hegemónicos del patriarcado y discriminatorias que dejaban afuera a gauchos e indígenas, al mismo tiempo ponían en tensión el status quo de la moral católica patriarcal tanto con sus prácticas religiosas protestantes y trayendo ideas de autonomía, el horizonte de inserción laboral y trabajo rentado.

Por último, la construcción de otredades sigue siendo el punto de inflexión. Los “otros” como un todo unificado que no distinguen territorialidades, géneros, religiones, trayectorias se corresponden con miradas no solo parcializadas y sesgadas de la realidad, sino que naturalizan y no ponen en cuestión las estructuras de poder, dominación colonial que se despliegan en la cotidianidad. Hablamos entonces de las luchas por la ocupación y el uso del territorio, por replantear y sostener diferente formas de producción y consumo (comunitaria, familiar, autoproducción y autoconsumo) de formas diversas en la estructuración y organización de las familias/unidades domésticas (no heterosexuales, familias multigeneracionales, familias sin consanguinidad, replanteando los trabajos reproductivos, como diversas formas de maternaje y paternaje).

Con esta breve revisión histórico-social, no pretendemos un análisis acabado de las temáticas en torno a la educación, género y decolonialidad, pero sí realizar un acercamiento a las múltiples tensiones que han encerrado los procesos de construcción de identidad nacional y que involucraron también disputas por definiciones religiosas, de mujer y de trabajo.

En estas disputas se fueron entretejiendo una trama de grises que nos obliga a dejar de lado las miradas totalizantes de los sujetos y categorías, e indagar por las particularidades que adquirieron estos/as protagonistas individuales y colectivos. Este es uno de los desafíos que, como feministas latinoamericanas que producimos teoría feminista, debemos replantear una y otra vez, a fin de poder producir una praxis situada –al decir de Haraway- desde la complejidad de nuestros lugares y posiciones en la trama.

Bibliografía

ANZORENA, C. (2008). “La participación de las mujeres en el proceso de formación del Estado Nacional en Argentina a fines del S XIX. Reflexiones desde una perspectiva de género” en *Revista Iberoamericana de Educación* nº 45/2 – 10 de febrero EDITA: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI)

ASAD, T. (2001) “Reading a Modern Classic: W. C. Smith's ‘The Meaning and End of Religion’”. *History of Religions*, Vol. 40, No. 3 (Feb., 2001), pp. 205-222 - The University of Chicago Press Disponible en <http://www.jstor.org/stable/3176697>

BASTIAN, J. P. (1994). “Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historias de unas minorías activas en América Latina”, Fondo de Cultura Económica, México DF

CASANOVA, J. (2007). “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7 Noviembre de 2007, UAM-AEDRI

CÓRDOVA QUERO, H. (2014) “El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa” 1ra Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial GEMRIP

CÓRDOVA QUERO, H. (2015). “Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*”. In *God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.

CÓRDOVA QUERO, H.; PANOTTO, N. y SLABODSKY, S. (2016). “De corporalidades que desafían” en *Horizontes Decoloniales*, N° 2 Año 2016 disponible en <http://horizontesdecoloniales.gemrip.org/wp-content/uploads/2016/10/Editorial-Cordova->

[Quero-et-al-2016-De-Corporalidades-que-Desafian.pdf](#) [consultado el 2 de mayo de 2017]

DE MASSI, O. (2007) "Las maestras norteamericanas que trajo Sarmiento" en Revista "Mujeres fuertes", año 1, N°6, mayo-junio disponible en http://1420lapelicula.blogspot.com.ar/2011/09/las-maestras-norteamericanas-que-trajo_11.html

DI LISCIA M. S. y SALTO, G. N. (ed.). (2004). "Higienismo, educación y discurso en la Argentina, 1870-1940", Santa Rosa, EDULPAM

DUSSEL, I. & CARUSSO, M. (1999): La invención del aula. Una genealogía de las formas de enseñar. Buenos Aires: Santillana (reimpresión 2003), cap 3, pp 100-115

DUSSEL, I. y SOUTHWELL, M. (2004) "La escuela y la igualdad. Renovar la apuesta" en *en Revista El Monitor. N° 1. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Buenos Aires, pp. 25-31.*

ESCOBAR, S. (2010) "Edimburgo 2010 y los evangélicos iberoamericanos" en http://protestantedigital.com/magacin/11335/Edimburgo_1910_y_los_evangelicos_iberomericanos

FEDERICCI, S (2013) "La Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas" Edición Traficantes de Sueños: Madrid

FEDERICCI, S. (2009) "On Capitalism, colonialism, women and food politics" en *Politics and Culture* N°2 Disponible en http://www.campusincamps.ps/wp-content/uploads/2012/08/food_sovereignty-specissue.pdf

FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores (Originalmente publicado en francés en 1975)

HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs Y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza*. Valencia: Ed. Cátedra. (Originalmente publicado en inglés en 1991)

LEY N°1420 "Ley de Educación Común" Disponible en <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/5421.pdf>

MARTÍNEZ GUERRA, J.M. "Panamá 1916 Sus raíces y sus frutos en el mundo evangélico latinoamericano" disponible en <https://es.scribd.com/document/331238701/02-Panama-1916-Juan-Martinez>

NARODOWSKI, M (1994): "La escuela enseña por sí misma" en: Infancia y poder. La conformación de la pedagogía materna, Bs.As.: Aique (capítulo 4: 133-165).

PUIGGRÓS (2003). Qué pasó en la educación argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente. Bs. As.: Galerna

SABSAY L. (2011). "Fronteras Sexuales: Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía" Ed. Paidós, Buenos Aires.

SANCHEZ, M. (2015). "La razón de sus vidas: Peronismo, cristianismo evangélico y discursos sobre las mujeres en la Argentina de 1945-1955". *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 3: pp. 15–42. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>>

SCHIAVO, L. (2012) "La invención del diablo. Cuando el problema es el otro..." San Jose de Costa Rica: Editorial Gemrip.

SEGATO, R. L. (2007) "*La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.*" Buenos Aires, Prometeo Libros,.

SEGATO, R. L. (2012) "Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". En revista *Nueva Sociedad: Identidades políticas y alteridades históricas*. Pp. 104-125. Disponible en: http://nuso.org/media/articles/downloads/3045_1.pdf

SEIGUER, P. (2010). "El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas" en *Diversidad*, Año 1 N° 1, Buenos Aires: UBA.

VAGGIONE, J. M., (2014) "Politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso" Dossier Sociedad y Religión "Generos, sexualidades y religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones". N°42, Vol XXIV pp. 209-226.

WALSH, C. "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir," *Entre palabras*. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad (La Paz: Universidad Mayor San Andrés), Nos. 3-4, Feb. 2010.

WYNARCZYK, H; SEMÁN, P.; DE MAJO, M. (1995). "Panorama actual del campo evangélico en Argentina: Un estudio sociológico", Buenos Aires: Editor FIET

El protestantismo en la construcción de otredades en y a través de las tareas educativas. Tensiones y ambivalencias

Nicolás Panotto

El artículo en cuestión es sumamente sugerente, al vincular temáticas muy específicas como género, teoría de la decolonialidad (tanto a nivel político como en el campo de la pedagogía) y protestantismo. Como especialista en el campo, puedo aseverar que existen muy reducidos estudios (por no decir ninguno; tal vez sólo referencias sueltas) sobre el tema específico de este trabajo. En términos generales, hay una buena descripción tanto de los elementos teóricos utilizados como del caso de estudio específicos, a saber, los marcos filosóficos y socio-antropológicos referenciales (en especial el concepto de otredad/alteridad), como también la identidad protestante y los aspectos históricos sobre el rol de las mujeres protestantes en el campo educativo argentino. Por último, este escrito aporta a la profundización de las líneas de estudio sobre alteridad, descolonización y educación, en un campo tan importante pero lamentablemente muy silenciado en este tipo de abordajes, como es el campo religioso en general, y el protestantismo en particular, como ese “otro” bajo la sombra del catolicismo monopólico.

Como observación general, se podría decir que aún falta enfatizar (ya que ello está inferido en el texto) sobre la ambigüedad del protestantismo, o como se dice desde el poscolonialismo, su capacidad “mimética” (Homi Bahbah). El texto plantea en el inicio el lugar de subalternidad del protestantismo, en términos de disputa con la iglesia católica, pero en la medida que se avanza en el texto se puede ver cómo el lugar de las mujeres protestantes en la docencia produce un quiebre en las cosmovisiones hegemónicas de la época. En este caso, el protestantismo no sólo implica una continuidad en muchos sentidos de la empresa civilizatoria colonial y moderna, sino en muchos sentidos, *al mismo tiempo*, habilitó una ruptura con cosmovisiones y prácticas monopólicas. Aunque esto sin duda está claro en el planteo general del texto, tal vez se podría introducir este elemento con mayor énfasis desde el inicio, cuando se evalúa la complejidad del protestantismo como identidad religiosa. En otros términos, propongo enfatizar más en la introducción sobre la constitutividad ambivalente del protestantismo, lo que va en línea con el pensamiento subalterno y la heterogeneidad de cualquier formación identitaria, condición precisamente que posibilita su crítica a lo hegemónico, revestido de clausura y sutura.

En un momento se menciona: “Hablamos de *otredades* entendiendo que las identidades hegemónicas delimitan fronteras sociales, raciales, de clase, geográficas, que también son demarcaciones en las que se disputan poderes, legitimidades y pertenencias.” Sugiero hablar de otredades no sólo en términos “negativos”, es decir, desde el lugar frente a las instancias hegemónicas, sino desde el mismo lugar ontológico disruptivo de los/las otros/as. Es decir, la otredad no sólo es lo excluido por lo hegemónico sino un elemento constitutivo de cualquier hegemonía, que resquebraja y excede desde adentro su clausura.

Luego, puntualizo algunos elementos muy específicos. Primero, ampliar el concepto de la autora sobre “estructuras patriarcales” (página 5). Segundo, en vistas de que en la sección sobre la construcción del Estado se enfatiza sobre el rol del protestantismo, ¿no sería bueno mencionar eso en el título? Algo así como “*Fronteras e identidades: las alteridades en la construcción del Estado Nación y el rol civilizatorio del protestantismo*”. Tercero, en las conclusiones se mencionan las religiosidades afro-indígenas, pero no es tratado o desarrollado antes. Por último, propondría unir las dos últimas secciones en una gran conclusión. Considero que en esas dos partes hay algo bien homogéneo como lectura final de todo lo anterior.

Aunque no es indispensable para este trabajo, si se piensa ampliar el estudio sobre la relación entre educación, conocimiento y otredad, sería conveniente adentrarse con mayor profundidad con el concepto de *colonialidad del saber*, que trabajan Anibal Quijano, Catherine Walsh, Llander, Castro-Gómez, y otros.

Mujeres campesinas y saberes populares: reconstrucción femenina de la tradición en el proyecto documental Campo Hablado

Luisa Fernanda Muñoz-Rodríguez⁵⁵

Introducción

El recorrido de creación documental como texto cinematográfico en Colombia, ha generado un acercamiento hacia las narrativas y testimonios que vinculan el lugar de la memoria colectiva y la reconstrucción histórica desde la enunciación del/a otro/a contrahegemónico, del subalterno, de las voces víctimas de la violencia, que este conflicto armado ha generado al interior de la construcción del Estado – Nación, a partir de las diferentes narrativas testimoniales que han sido gestadas al interior de este recorrido lleno de dicotomías, contingencias y tensionalidades.

Desde las comunidades campesinas e indígenas en el país, esta memoria colectiva, como fruto del largo recorrido de identificación cultural desde diferentes horizontes históricos (Rivera, 2010), ha permitido el ensamble de las resistencias con los fantasmas latentes del conflicto interno y ha generado un acercamiento con la línea histórica, desde otras perspectivas y otros relatos como el testimonial.

Una de las formas en las que los relatos se han vinculado de manera transversal con la memoria histórica en Colombia durante la última década, ha sido a través del arte; en un país donde la denuncia social y el pensamiento crítico han sido criminalizados, el arte se ha apoderado de las calles y de las plazas públicas para exigirle al Estado tanto el cumplimiento de las demandas sociales, como la reparación de víctimas en el marco de un proceso de paz.

Según la perspectiva del análisis de discurso, Aguirre (1993) señala que el relato es una dimensión discursiva proporcional a la dimensión temporal de la vida, es a partir de estos relatos que se permite la construcción de los sentidos del mundo de la vida.

En este lugar se ubica la construcción de narrativas testimoniales apoyadas del cine documental, como una nueva forma de validar experiencias vitales y únicas, evidenciando

⁵⁵ Socióloga Universidad Nacional de Colombia, Especialista en formulación de proyectos sociales de la Universidad Cooperativa de Colombia y Magíster (c) en Comunicación y Cultura Contemporánea de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Docente e investigadora feminista. Coordinadora del grupo de investigación Educación, Cultura y Subjetividades –EDCUS– y líder de la línea de Género, Comunicación y Cultura de la Universidad Manuela Beltrán Bogotá – Colombia. Correo electrónico: luisa.munoz@docentes.umb.edu.co, luisafmr@gmail.com

paralelamente en los relatos, la estructura del conflicto interno del país, a partir de la mirada de mujeres guerreras que de forma valiente siguen resistiendo a pesar del conflicto y del desarraigo del cual han sido víctimas.

Es así como se realiza una exploración reflexiva frente al proyecto documental *Campo Hablado* del director colombiano Nicolás Rincón Guille y su conexión con las narrativas testimoniales vinculadas a relatos tradicionales de pertenencia íntima con el territorio.

A continuación, de manera general se presentará una revisión del problema del despojo y del desplazamiento en Colombia y su conexión con las culturas de subsistencia en donde el papel de la mujer vitaliza y siembra la vida en cada uno de los territorios.

Mujer y desplazamiento forzado en Colombia. Una nación despojada y desplazada

El problema del despojo y del desplazamiento en Colombia es y ha sido una problemática vinculada al proceso de tenencia de tierras, tal y como lo mencionaba la directora documentalista colombiana Patricia Ayala (2015) “si tener la tierra es tenerlo todo, entonces perder la tierra es perderlo todo, es perder la historia, la identidad y el sustento”. Colombia ocupa el primer lugar con la cifra más alta de personas víctimas de desplazamiento forzado en el ámbito mundial con más de siete millones de personas y más de seis millones de hectáreas de tierra que han sido despojadas de las comunidades campesinas, afro e indígenas en el país (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

Partiendo del análisis de las lógicas del despojo de tierras en Colombia, articulada al proyecto de acumulación global, el mapeo de territorios donde mayor se ha gestado este flagelo ha sido en las zonas de Antioquia, Chocó, Arauca, Norte de Santander, Cauca y Nariño.

Adicionalmente, se han registrado 458.781 casos de feminicidio, 191.784 mujeres han sufrido amenazas, 77.100 fueron desaparecidas forzosamente, 47.627 perdieron sus bienes o inmuebles, mientras que 40.231 han sido afectadas por actos terroristas, atentados, combates y hostigamientos (Registro Único de Víctimas, 2017), datos que reflejan el aterrador panorama de la de violencia en contra de las mujeres en el marco del conflicto armado en el país, que da cuenta, de la articulación del disciplinamiento de los modos de vida a partir de dispositivos de crueldad en las comunidades y la localización de estos dispositivos en las zonas geoestratégicas del proyecto de acumulación global (Federici, 2016).

En esa medida, Colombia cuenta hasta el momento con la cifra de 7.4 millones de personas en condición de desplazamiento, de las cuales, más de tres millones son

mujeres que, a su vez, pertenecen a comunidades afros, indígenas o campesinas. ACNUR menciona que, entre enero y mayo del 2017, se registró el desplazamiento forzado de aproximadamente 7.321 personas, de las cuales 3.115 pertenecen a comunidades afro, 2.995 a comunidades indígenas, 1.243 a comunidades campesinas y 58 a población urbana (ACNUR, 2017), cifras que permiten evidenciar la racialización del proyecto de acumulación global en los territorios recolonizados.

Inserto en estas lógicas del despojo, la recolonización de la tierra y la racialización del conflicto interno, la propuesta documental del director Nicolás Rincón Guille, genera un acercamiento a la visibilización de los dispositivos de la crueldad y las resistencias de las mujeres víctimas del conflicto armado a través de las narrativas testimoniales.

***Campo hablado*, una etnografía visual del conflicto armado en el campo colombiano**

«Lo que me interesaba era descubrir qué había dejado la violencia en los campesinos desplazados, qué había ocurrido con sus tradiciones y costumbres y como podían reconstruirse en la ciudad». (Rincón, 2012)

El director Nicolás Rincón Guille realiza, a partir del 2007, el proyecto documental *Campo hablado*, una trilogía documental con enfoque etnográfico, que genera la posibilidad de visibilizar las prácticas de vida y los modos de existencia en el campo colombiano; esta trilogía se dispone como herramienta de análisis del contexto histórico en el escenario de recuperación de memoria colectiva que se está llevando a cabo en el país.

Este proyecto documental vincula en forma de alteridad, las voces de las mujeres campesinas a partir de sus historias de vida y sus propias narrativas testimoniales, evidencia los diferentes relatos identitarios frente a sus territorios, y desde los saberes tradicionales, visibiliza las prácticas de crueldad y disciplinamiento que las comunidades han tenido que sobrellevar durante este eterno periodo de guerra.

Según palabras del director, la importancia de *Campo Hablado* radica en la conexión con el público distraído, que frente a estos panoramas de violencia ha gestado una desconexión con el conflicto:

Desafortunadamente para tocar al público, muchas veces el cine –ficción y documental– reproduce la violencia que supone cuestionar. Y lo que se logra es todo

lo contrario (...) Cuando la violencia monopoliza todo lo demás, la vida parece solo una tenue oposición a la muerte. (Rincón, 2017)

Tal y como lo menciona Benjamin (2008), el papel de la percepción a partir de la repetición constante va generando en la audiencia una especie de distracción, el cine va gestando algunas representaciones donde la naturalización de ciertos discursos repetidos permanentemente, van permeando una interpretación del mundo de la vida que normaliza, por ejemplo, los constantes actos del horror que aparecen diariamente en medio del conflicto armado colombiano.

Para el director, era fundamental realizar un texto que respetara las narrativas, que no intentara interpretar desde la matriz de inteligibilidad racional lo que estaba ocurriendo (Rincón, 2012), estaba interesado en visibilizar otro tipo de realidades que se fusionan de maneras distintas y que, a su vez, generan un universo propio que hace parte de la cultura campesina. Y, en este caso, la violencia no queda afuera de estos relatos hablados del campo, así es que se integra en cada narración y deja entrever la capacidad de resistencia del campesino/a colombiano/a, desde estos universos narrativos en donde agrupa todos los aspectos de su vida y les da forma para seguir adelante.

Ahora bien, el proyecto documental *Campo Hablado* está compuesto por tres textos etnográficos audiovisuales que serán descritos a continuación de manera breve.

En lo escondido (2007)



Ilustración 1. Fotograma *En lo escondido* (2007)

«En el campo colombiano, la noche oscura está poblada de seres de todo tipo. Cuando nada se ve, todo se escucha: las visitas de las brujas, los ruidos de la bestia y los golpes en la puerta»
(Rincón, 2007)

Narra la historia de Carmen Muñoz, campesina colombiana, madre y abuela que desde los trece años fue víctima de varios tipos de violencia. Describe los acontecimientos de su vida partiendo del relato mágico y tradicional vinculado a la brujería, perseguida por las brujas, en un intento de iniciación, queda inscrita en este universo mágico a partir de algunos dones poderosos que le fueron otorgados. Su cuerpo interpreta vívidamente las pruebas mágicas que tuvo que pasar para esta iniciación, que al final no se da, y es a partir de este relato, que se entrelazan las historias de violencia que desde pequeña tuvo que soportar, a causa de su madre, de su pareja, de sus hijos. Narra y actúa los acontecimientos dolorosos de su pasado, las torturas que sufrió en el marco de la violencia machista en su hogar, relatando además cómo tuvo que parir sola en casa a sus siete hijos con la ayuda de unas tijeras, con las cuales cortaba el cordón umbilical y luego amarraba con tres nudos. Se vincula en el relato todo un mundo de significados que componen su historia de vida, lo mágico y lo tradicional presentes como parte estructural de su narrativa, para llegar finalmente al último acontecimiento que enmarca esta historia: la violencia del desplazamiento paramilitar. Nuevamente interpreta con su cuerpo ese recuerdo, lo representa, lo recupera para contarlo, esto también hace parte de su vida y lo integra como resistencia.

Carmen no se ubica en el lugar de víctima, Carmen es una mujer campesina que ha vivido al interior de las dinámicas del campo colombiano y su historia es, al mismo tiempo, la de muchas campesinas que a partir de sus tradiciones se vinculan con su pasado para seguir adelante.

Los abrazos del río (2010)



Ilustración 2. Fotograma Los abrazos del río (2010)

A partir del universo mitológico de la existencia del guardián de los ríos, se da inicio a este relato. A través de la figura del Mohán, que hace parte del folclore y mundo mágico colombiano.

El Mohán vive en el río Magdalena. Fuma tabaco y toma aguardiente mientras espera sobre una gran piedra en medio de la corriente. Le gusta divertirse con los pescadores, enredándoles la atarraya, espantándoles la pesca. A veces, malhumorado, hasta los hunde. También es un gran seductor y es capaz de llevarse a las mujeres más bellas a su palacio dorado en el fondo del río, de donde emana una bella música antigua. Algunas de ellas vuelven embarazadas, otras se pierden de por vida. Pero desde hace un tiempo, el Mohán casi no sale a la superficie. Hoy en día la gente no lo respeta como antes y teme más a los vivos que a los espíritus. (CINESCUOLA, 2017)

A partir de este universo mágico, en esta pieza documental se realiza el acercamiento al territorio, con el panorama del río Magdalena, paulatinamente se articula el relato del Mohán con el relato de la guerra y la muerte a causa de los grupos paramilitares en la región.

Los pobladores intercambian los relatos mitológicos y mágicos del guardián del río y las ofrendas que realizan para la abundancia en la pesca, con la descripción de las memorias de la crueldad en el Magdalena Medio colombiano.

Aparece en la secuencia la figura de una madre cuyo hijo fue desaparecido, ella misma relata como percibe su espíritu en la casa, siente como camina de un lado al otro y esa

sensación la conecta con la necesidad de la verdad y la reparación. Otra mujer divisa frente a su casa pasar, sobre la corriente del río, el cuerpo desmembrado de un joven que está siendo devorado por los chulos (buitres), una imagen que la deja perpleja y aterrorizada frente a la guerra y a la muerte, pero que luego, al pasar los días y ver la misma escena repetida una, dos, tres, cinco, siete veces, siete muertos que el paramilitarismo asesinaba por día, cuyos cuerpos eran arrojados al Río Magdalena, ella decide comenzar un diario, un registro de la muerte en el río, describiendo detalladamente los cuerpos de estos jóvenes para tal vez poder ayudar en el reconocimiento posterior de los cadáveres.

“Pero desde hace un tiempo, el Mohán casi no sale a la superficie. Hoy en día la gente no lo respeta como antes y teme más a los vivos que a los espíritus” (Rincón, 2010).

Noche herida (2015)



Ilustración 3. Fotograma *Noche Herida* (2015)

*“(...) Ánima mía, ánima de paz y de guerra, ánima de mar y de tierra.
Que todo lo que tengo ausente o perdido,
se me entregue o se me aparezca (...)”*
(Rincón, 2015)

¿Qué pasa con la tradición popular del campo cuando la guerra y sus prácticas de disciplinamiento ingresan? (Rincón, 2016). Esta pregunta es la que inicia este viaje para el director, en esta última pieza documental que se va a desarrollar en las zonas periféricas de la ciudad de Bogotá, a estos territorios llegan las personas víctimas de desplazamiento forzado, huyendo de la guerra, salvaguardando su vida y la de sus familias, donde podrán volver a iniciar.

Noche Herida es la narrativa testimonial de Blanca, mujer campesina que fue desplazada en el 2003 por la guerra en Antioquia y que llega con sus tres nietos a las zonas periféricas de Bogotá a continuar con su vida. Su resistencia se da a partir del cuidado y la protección de sus nietos que, ahora en la ciudad, tratan de mantener la vida que tenían en el campo. Blanca se apega a las oraciones, a sus rezos íntimos a las ánimas benditas del purgatorio. La narrativa nos lleva a la situación de despojo que vivió hacia el 2003 y llevada por las dinámicas de la violencia les lleva a los límites de la ciudad.

Desde este contexto, se observa además las condiciones de vida en las cuales las personas en condición de desplazamiento llegan a la ciudad, la desprotección del Estado y la falta de políticas públicas que permitan que estas poblaciones puedan contar con la posibilidad de una vida digna luego de vivir las condiciones de violencia. Este es el diario de vida de una mujer que resiste en la ciudad, la vulnerabilidad producto de la violencia estatal, este es un relato de resistencia.

Noche Herida es un diario de campo, es una narrativa testimonial es un acercamiento hacia una mujer en específico que al mismo tiempo representa a todas las mujeres en medio del conflicto, representa su fuerza, su lucha interna y externa, para seguir adelante a pesar de la guerra, a pesar de los gobiernos, a pesar de la pobreza, representa a una de tantas guerreras que le resisten a la guerra y recuperan la vida. *Mujeres semilla* (Muñoz-Rodríguez, 2017).

Mujeres, resistiendo a partir de las tradiciones y saberes populares

Las mujeres sabemos que sabemos, la ignorancia no hace parte de nuestras tradiciones.

*Juanita López García, Runixa Ngiigua
(chocholteca), México*

Parte del análisis del contenido del proyecto documental *Campo Hablado* se plantea aquí desde el enfoque del feminismo comunitario afro, indígena, campesino y popular. Inicialmente, visibilizar que la violencia estructural ejercida por el modelo económico y político global está específicamente dirigida hacia las comunidades de subsistencia tal como son, las comunidades afros, indígenas y campesinas, lo que permite evidenciar la racialización del conflicto armado en Colombia.

En estos territorios recolonizados se instaura el proyecto imperialista de acumulación global del capital (Federici, 2016), con lo cual se gesta lo que se denomina la guerra contra la vida y, desde ese lugar, el cuerpo de las mujeres igualmente territorializado y colonizado, es dispuesto como artefacto de guerra, es disciplinado, así como los modos de vida de las comunidades; estas prácticas de la crueldad cometidas por los actores armados, comunican a las poblaciones, que la vida vinculada a la tierra, al espacio y al territorio será despojada. Es fundamental que en el ejercicio de la reivindicación de derechos y re-existencias, se evidencie el atroz disciplinamiento de los modos de vida a partir de la recolonización de los territorios (Paredes, 2013).

La importancia del proyecto documental está en la visibilidad que genera, sobre el marco de resistencia que gestan las comunidades a partir de los saberes situados, de las narrativas testimoniales y desde los saberes populares que han construido las formas de ser y de estar en el territorio, es desde allí que se entreteje el reconocimiento de las comunidades simbólicas e imaginadas, es a partir de estas localizaciones que se percibe visibilizar lo que está ocurriendo en las comunidades agrarias en el país y que las mujeres que han sufrido esta violencia a escala e intensificada, están resistiendo, que han recuperado el arraigo y el territorio desde las narrativas y que lo construyen nuevamente en cada uno de los lugares en los cuales se han reestablecido para seguir luchando por la existencia.

En segundo lugar, desde este proyecto documental es posible reflexionar sobre el papel del saber y conocimiento colonizado occidental, la posibilidad de pensar el retorno hacia la noción y práctica de la comunidad, que permita la ruptura con la identidad de la modernidad, con ese sujeto universal e individual de la racionalidad neoliberal, en esa medida, lleva a reflexionar sobre la desvinculación del discurso academicista y del saber científico como único aparataje de verdad, estas experiencias vinculadas al saber propio y situado, posibilitan la emergencia de lo mágico como parte de la corporeidad y espacialidad temporal de las comunidades, se rompe con la cárcel del lenguaje (Rivera,

2010), vinculando el entramado de construcciones de alteridad al análisis del mundo de la vida.

Estas mujeres semilla narradoras de su realidad, a partir de diversos universos que además vinculan lo mágico y las prácticas y saberes ancestrales, permiten adicionalmente entrever la importancia de vincular a la comunidad como principio incluyente que cuida la vida (Paredes, 2013), que desde allí se gesta la construcción identitaria, desde la complementariedad, hermanos y hermanas que viven y construyen el tejido comunitario conectado con el arraigo con su territorio.

Esta construcción de comunidades genera la reivindicación de la memoria colectiva, de las narrativas de lo que somos en el campo de lo simbólico, volviendo al pasado identitario actualizándolo. Tal y como lo menciona Silvia Rivera (en Ruíz, s.f.), las comunidades gestan y reproducen sus saberes tradicionales como una forma de regresar en espiral hacia el pasado para proyectarse al futuro, que se conjuga con las contradicciones del presente (Ruíz, s.f.) y en esa medida posibilitan la construcción de sus territorios identitarios.

Campo Hablado permite ver en su recorrido las luchas identitarias y de reconocimiento de las comunidades como canal de resistencia a las estructuras de violencia que recaen sobre ellas, a partir de la narración biográfica y testimonial de sus historias, donde el universo de lo mágico y del saber tradicional, construye al mismo tiempo el terreno de resguardo de sus antepasados y la posibilidad de fortalecer las rutas de conexión constante con sus memorias colectivas.

Reflexiones finales

Este recorrido por el proyecto documental *Campo Hablado* genera algunas reflexiones finales que permiten seguir pensando en estos escenarios de vinculación identitaria y narrativa en las comunidades desde la escena documental y cinematográfica.

- Las mujeres resisten en sus territorios a partir de la memoria colectiva, caminan hacia el futuro, mirando al pasado y cuentan sus historias para seguir construyendo arraigo e identidad a pesar del despojo. El territorio es la comunidad y su voz es la voz de la tierra, la voz de las mujeres semilla.

- Las narrativas testimoniales posibilitan la recuperación de la memoria colectiva y la permanencia de los cuerpos y comunidades en los territorios en contra del desarraigo y del despojo producto del proyecto de acumulación global.
- El documental *Campo Hablado* es un vehículo de visibilización de estas narrativas para el entramado de comunidades complementarias e identitarias, la creación documental posibilita el reconocimiento de otros universos vinculados a la memoria viva de un país.
- Al mismo tiempo, el documental vincula la denuncia de las prácticas de crueldad en los territorios campesinos y en los territorios cuerpos de las mujeres, en esa medida, es fundamental la responsabilidad del arte en la crítica y denuncia de las problemáticas del país.

Campo Hablado permite pensar en Colombia desde los saberes situados, genera un íntimo acercamiento a la historia de vida de millones de mujeres que sufren y han sufrido las secuelas de la guerra interna en este país, sus voces se propagan en la defensa de la vida y los territorios, en la recuperación de los saberes como forma de resistencia identitaria, evidentemente Nicolás Rincón Guille nos ha permitido observar cómo el campo nos habla a través de las mujeres y de las comunidades campesinas.

Bibliografía

ACNUR. (2017). *Informe estadístico desplazamiento forzado en Colombia en el Pacífico*. Colombia: ACNUR.

AGUIRRE, J. M. (1993). Las representaciones sociales y su configuración narrativa. Primera parte: La configuración de los agentes. *Rev. Comunicación*(82), 62 - 69.

AYALA, P. (Dirección). (2015). *Un asunto de tierras* [Película].

BENJAMIN, W. (2008). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. BENJAMIN, *Obras completas libro 1 volumen 2*. Madrid: Abada editores.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Una nación desplazada: Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: CNMH - UARIV.

CINESCUELA. (2017). *Cinescuela*. Obtenido de <http://cinescuela.org/acompanamientos-pedagogicos/es/presentacion/los-abrazos-del-rio-284>

FEDERICI, S. (2016). Foro Internacional sobre Femicidios en Grupos Etnicos-Racializados. Buenaventura.

MUÑOZ-RODRÍGUEZ, L. F. (2017). Noche Herida, mujer guerrera, saberes tradicionales y resistencia. *Suma Cultural*, 18-20.

PAREDES, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo. Registro Único de Víctimas. (Marzo de 2017). *Registro Único de Víctimas*. Obtenido de <https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>

RINCÓN, N. (Dirección). (2007). *En lo escondido* [Película].

RINCÓN, N. (Dirección). (2010). *Los abrazos del río* [Película].

RINCÓN, N. (23 de octubre de 2012). Entrevista sobre 'En lo escondido'. (J. F. Feo, Entrevistador)

RINCÓN, N. (Dirección). (2015). *Noche Herida* [Película].

RINCÓN, N. (04 de marzo de 2016). Entrevista Nicolás Rincón Guillé, director "Noche Herida" FICCI 56. (J. Lepeley, Entrevistador)

RINCÓN, N. (24 de marzo de 2017). Viaje al campo hablado. El cine documental de Nicolás Rincón. (Y. Plaza, Entrevistador)

RIVERA, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.

RUÍZ, A. (s.f.). Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Ciscanqui. *Grupo de Trabajo N° 17: Pensamiento latinoamericano y teoría social*, 1-9.

Visibilizando marcos de resistencia femenina

Alejandra Castañeda

El artículo *Mujeres Campesinas y Saberes Populares: reconstrucción femenina de la tradición en el proyecto documental Campo Hablado* (Muñoz, 2017), hace un recorrido por los testimonios de las mujeres presentes en el documental, para evidenciar los patrones de violencia que se han gestado en los campos colombianos, durante todos estos años de conflicto armado en Colombia. Mediante el uso de las narrativas a partir de historias de vida de estas mujeres, la autora busca visibilizar el uso del relato como forma de resistencia frente a la violencia ejercida sobre las mujeres en el marco del conflicto colombiano. Para ello, toma como eje el enfoque del feminismo comunitario afro, indígena, campesino y popular, que permite dar cuenta de los procesos particulares en conflictos sociales y colectivos importantes para la construcción de memoria colectiva.

Partiendo de esta idea, el artículo inicia con una indagación sobre los procesos de desplazamiento forzado y su relación con el territorio desde una población particular: mujeres en contextos de violencia y desplazamiento. La autora desarrolla un análisis de *El Proyecto Documental Campo Hablado*, a partir de las narrativas testimoniales de mujeres víctimas de violencia que narran su experiencia de desplazamiento forzado a nuevos territorios, y que hacen del uso de los saberes tradicionales su mecanismo de resignificación de arraigo a sus identidades territoriales colectivas. De esta manera, dichos relatos se convierten en la fuente de interpretación de la violencia estructural ejercida por modelos económicos y políticos globales, que afecta a grupos étnicos y campesinos de manera directa por medio de procesos de exclusión racial.

La autora toma en cuenta dos elementos fundamentales: el cuerpo femenino, que se convierte en medio de ejercicio de violencia por parte de la guerra, así como los influjos del disciplinamiento tanto sobre el cuerpo individual como el colectivo en el que se manifiestan la tierra y el territorio que se desplaza. De esta forma, se atenta contra las significaciones, los valores simbólicos de los pueblos representados en la tierra. Además, se resalta en el artículo la importancia del documental al visibilizar aquello que la autora denomina *marcos de resistencia* frente a los saberes locales tradicionales que se dan a partir del relato y la narrativa, a través de los cuales, tiene lugar una resignificación identitaria colectiva que permite procesos de recuperación de espacios, territorios, y saberes. En ese sentido, la idea de comunidad presente en el artículo es un elemento

fundamental para la construcción de identidad, que se construye desde la memoria colectiva presente en el relato y que brinda *tejido comunitario* como parte del arraigo a la tierra y al territorio.

Es desde este lugar que la autora identifica en el documental puntos de análisis para comprender el lugar en el que se sitúan tanto las mujeres del documental como quienes utilizan sus saberes tradicionales para sus propias resignificaciones y apropiarse de su historia en nuevos entornos culturales. Es así como, a partir de las categorías de narrativa y memoria, el artículo propone pensar la comunidad, la mujer, el cuerpo, la identidad, los saberes tradicionales desde un lugar de resistencia. Se configura así un espacio de lucha que permite la resignificación de la vida, del arraigo a la tierra, y la posibilidad de pensarse de otra manera a pesar de la violencia que se ha gestado a partir del conflicto armado en Colombia.

La “maternidad” como categoría de análisis en el juzgamiento de mujeres en casos de “infanticidio”

María Eugenia Gastiazoro⁵⁶

Introducción

Este trabajo se dirige al estudio de casos en los cuales mujeres han sido juzgadas por la muerte de sus hijos recién nacidos, en la provincia de Córdoba. Resulta de importancia analizar cómo cada caso se construye en el expediente, de acuerdo a la información que el tribunal obtuvo, ya sea por medio de testigos o pericias que lo componen. En las sentencias confluyen distintos argumentos que los decisores consideran en el dictado del veredicto, esto implica hilar los casos a partir de la historia personal de esa mujer como de los hechos actuales que se juzgan. Cómo se construye el caso y qué información se revela y se torna relevante, va determinando la decisión final. El análisis de las sentencias muestra que el continuum de la pena que pesa sobre las mujeres juzgadas se erige sobre un extremo de absolución hasta la prisión perpetua.

La cuestión nos lleva a reflexionar sobre las dimensiones de justicia, género y orden jurídico, esto implica que el derecho puede funcionar como una tecnología de género (de Lauretis, 1996) que reproduce estructuras patriarcales, centrado en la categoría de la “buena madre y esposa” (Smart, 2000 y Ruiz, 2000), sin embargo también puede resultar una fisura a tales categorías. En este sentido, una perspectiva desde los derechos humanos de las mujeres se torna fundamental para el juzgamiento de estos casos cuando los mismos se encuentran inescindiblemente ligados a la violencia de género (como fue el caso de Romina Tejerina en la provincia de Jujuy o el de Eli Diaz en la provincia de Córdoba). En Córdoba, la problemática de mujeres acusadas en el marco de un hecho de muerte de un bebé recién nacido, vuelve a ponerse en el debate público a partir del caso de Dayana Gorosito⁵⁷, que fue detenida en el año 2016 como homicida de su hija recién nacida, y recientemente liberada, al quedar evidenciado que el hecho ocurrió bajo la violencia machista de su pareja, si bien todavía no fue juzgada en la Cámara penal correspondiente donde se llevará a cabo el juicio.

⁵⁶ Dra. en Derecho y Ciencias Sociales por la UNC y becaria posdoctoral de CONICET. Afiliación institucional: CIJS-UNC. Docente de la Universidad Nacional de Córdoba.

⁵⁷El día 21 de Diciembre de 2016, la Legislatura de la Provincia de Córdoba aprobó una declaración en la que estableció su “preocupación por la situación de la joven Dayana Gorosito (víctima de violencia de género), detenida hace 150 días, bregando por la pronta resolución de su caso que conmovió a la opinión pública”.

El presente estudio implica adentrarnos en la figura derogada del infanticidio para considerar si debería ser reincorporada nuevamente en el Código Penal, como se intentó en el año 2010 en el Congreso de la Nación y también como lo dispuso el Anteproyecto de Código Penal de la Nación (2014).

Lo planteado nos sugiere las siguientes preguntas a abordar: ¿Qué imaginarios y representaciones sociales sobre la maternidad como de lo femenino pesan en estos casos? ¿Qué papel cumple la maternidad como categoría en la condena o por el contrario en la absolución de estas mujeres? ¿Qué estereotipos de género se reproducen? ¿Qué imágenes se construyen sobre estas mujeres victimarias y/o víctimas? ¿Cómo se entrecruzan las condiciones subalternas de género, clase social, edad en la construcción de los casos? ¿Qué vínculos presentan los casos con el orden patriarcal? ¿No es posible entender estos casos si no reparamos en que vivimos en una sociedad donde el aborto está penalizado? ¿Qué parte de la historia personal de estas mujeres imputadas son mostradas o evidenciadas y que partes quedan clausuradas y relegadas como una sombra en los expedientes? ¿Qué tensiones se revelan entre los operados intervinientes –jueces, jurados, peritos, fiscales, defensores etc-?

Los vaivenes del infanticidio en el Código Penal. Supresión de la figura y los nuevos intentos de reincorporación

El infanticidio como figura penal atenuada se suprime del Código Penal Argentino por medio de la reforma establecida en la ley 24.410 (BO, 27/01/95) para ser una figura de homicidio agravado por el vínculo con prisión o reclusión perpetua. No fue la primera vez que esta norma fue eliminada del derecho positivo, ya que varias veces fue derogada y nuevamente sancionada en nuestro ordenamiento jurídico (Creus, 1998)⁵⁸. Se observa que *“desde las leyes españolas hasta la codificación actual, la figura del “infanticidio” tuvo un recorrido desigual, pasando por aplicaciones, modificaciones y derogaciones”* (Piazzzi, 2009:3).

La última derogación se llevó a cabo sin debate y sin fundamento en medio del tratamiento de otros temas⁵⁹, siendo en adelante cuestionada por los juristas⁶⁰, *“porque no*

⁵⁸La figura de infanticidio se incorpora en el primer Código Penal de la Nación, sancionado sobre la base del Proyecto Tejedor (Ley 1920 – 07-12-1886). Es derogada por la ley 17.567 (1968), se vuelve a incorporar con la ley 20.509 (1973), vuelve a suprimirse con la ley 21.338 (1976) y reaparece a partir de 1984, con las reformas del texto ordenado del Código (decr.3992/84), para ser derogada nuevamente por medio de la ley 24.410 (Creus, 1998).

⁵⁹De acuerdo a Caravajal (2005), la supresión de la figura de infanticidio se llevó a cabo bajo la presión de la Iglesia y la defensa de los derechos humanos de los niños.

solo se eliminó el privilegio de la conducta, sino que además, quedó tipificada como un homicidio calificado, agravado por el vínculo. Por ello, este delito pasó de tener una pena máxima de tres años a cadena perpetua” (Soto, 2006:2).

Diez años después de la última derogación en Argentina (1995), dos casos judiciales tomaron trascendencia pública significando un nuevo debate en torno a la regulación (Morabito, 2013; Heim, 2010, Martinetti, 2013). El caso Romina Tejerina en Jujuy juzgado en el año 2005, generó una serie de controversias respecto de su penalización, no solo en los tribunales sino también por parte de distintas organizaciones sociales y políticas, entre ellas el Movimiento de Mujeres que tomó posición a favor de la imputada, reclamando por derechos sexuales y reproductivos, entre ellos la despenalización del aborto. Otro caso, que también tomó estado público fue el de Eli Díaz en la ciudad de Villa Dolores en Córdoba, juzgada en el 2006 por un tribunal compuesto por jueces técnicos y jurados populares, siendo (en contraposición a Tejerina) absuelta por una mayoría compuesta solo de ciudadanos comunes (Gastiazoro y Rusca, 2010; Gastiazoro, 2016). En el marco de estos casos (y otros que no tuvieron trascendencia pública) en el año 2010 la Cámara de Diputados de la Nación discute un proyecto de ley para modificar el Artículo 81 del Código Penal a los efectos de incorporar nuevamente la figura atenuada de infanticidio, el cual no llegó a ser ley y solo obtuvo la media sanción en dicha Cámara. La tipificación que se intentaba incorporar mediante dicho proyecto se distinguía de la figura derogada, en la cual la pena era de reclusión hasta 3 años o prisión de seis meses a dos años, y se imponía a la madre que para ocultar su deshonra mataba a su hijo durante el nacimiento o mientras se encontraba bajo la influencia del estado puerperal, atenuación de la pena que se extendía a otros miembros de la familia⁶¹.

En el año 1994, la decisión de los legisladores fue derogar la norma en su totalidad, y no en parte para, en todo caso, suprimir lo referido al ocultamiento de la deshonra por un hijo ilegítimo nacido fuera del matrimonio. Es decir, en vez de modificar la figura penal atenuada y preservarla respecto del hecho cometido por una mujer luego del nacimiento o

⁶⁰La eliminación de la figura dio lugar al cuestionamiento de gran parte de la doctrina nacional – Zaffaroni entre ellos-, y con el caso de Romina Tejerina comenzó el debate legislativo sobre la necesidad de atenuar las penas en los casos de madres que matan a sus hijos durante el nacimiento y bajo la influencia del estado puerperal (Soto, 2006:5).

⁶¹Art. 81 inc. 2: “Se impondrá reclusión hasta tres años o prisión de seis meses a dos años a la madre que, para ocultar su deshonra, matare a su hijo durante el nacimiento o mientras se encontrara bajo la influencia del estado puerperal y a los padres, hermanos, marido e hijos que, para ocultar la deshonra de su hija, hermana, esposa o madre, cometiesen el mismo delito en las circunstancias indicadas en la letra a) del inciso 1 de este artículo” (Derogado por ley 24.410).

durante el puerperio, se derogó por entero, quedando el hecho tipificado como homicidio calificado por el vínculo, delito para el cual se prevé la aplicación de pena de prisión perpetua, a excepción de que se consideren atenuantes para el caso concreto.

Las distintas posiciones que conformaron los legisladores durante el debate en la Cámara de Diputados (2010) se pueden resumir en: una mayoría, que pretendía incorporar la figura de infanticidio nuevamente en el Código Penal frente a una minoría, que no estaba de acuerdo con su reposición. Dicha mayoría buscaba, además, establecer la prisión de seis meses a tres años cuando el homicidio sea durante el nacimiento o bajo influencia del estado puerperal. Si bien se acuerda sobre la falta de vigencia de la deshonra vinculada a la maternidad irregular que sería lo que motivó a su derogación con la ley sancionada en el año 1994 (Martinetti, 2012), la presencia de alteraciones de la consciencia ligadas al estado puerperal⁶², fueron recogidas en el mencionado proyecto de 2010. También el Anteproyecto de Código Penal de la Nación (2014:172) tomará esta posición de reponer la figura tal como había sido debatida en el Congreso, sosteniendo que *“la culpabilidad en estos hechos se halla notoriamente disminuida y, además, criminológicamente, es sabido que tienen lugar en situaciones de extrema carencia, tanto material como afectiva. De allí que sea preferible establecer una escala atenuada, en lugar de dejarla librada a la aplicación de las reglas generales de la imputabilidad disminuida”*⁶³. Sobre esta propuesta de reforma, Pique y Allende (2014:18) consideran que si bien resulta *“cuestionable la atribución del rol de madre, y de la intervención de la ciencia médica en la determinación del estado puerperal (que puede derivar en los hechos en una reducción del alcance de los derechos de las mujeres) es un ejemplo de tipo penal redactado de forma sensible al género”*.

Entre la absolución y/o la condena: el continuum del “infanticidio” en la actualidad en Córdoba

En la provincia de Córdoba, el homicidio calificado por el vínculo se juzga por medio de un tribunal colegiado que se conforma con los jueces técnicos la Cámara Penal y ocho

⁶²Si bien actualmente, la consideración del estado puerperal de las mujeres al momento del hecho para determinar su responsabilidad subsiste actualmente en el encuadre de los casos que llegan a juicio, por ejemplo: mujer que actúa bajo la influencia de circunstancias extraordinarias de atenuación, lo que puede reducir la condena perpetua, sin embargo la pena es elevada, si se compara con la figura de infanticidio derogada.

⁶³El Anteproyecto de Código Penal de la Nación de 2014 reintroduce la figura del infanticidio como una conducta atribuible a “la madre que matare a su hijo durante el nacimiento o bajo la influencia del estado puerperal”.

jurados populares, que son ciudadanos convocados por sorteo a dirimir en el caso. La decisión a la que arriban se obtiene luego de la deliberación de los jueces y los jurados sobre los hechos presentados durante el juicio oral. El dictamen de la sentencia, que implica la condena o la absolución de la persona imputada, puede resultar, de la decisión unánime entre jueces (dos) y jurados (ocho), quienes coinciden en la votación, o por el contrario (si hay disidencia entre los decisores) por una mayoría la que puede estar conformada solo por jurados o por jurados y jueces técnicos (Ferrer y Grundy, 2005).

De acuerdo a los datos de las sentencias obtenidas⁶⁴, se observa que a lo largo de diez años (2006 y 2016) diez mujeres fueron juzgadas por el hecho (consumado o no) de la muerte de su hijx recién nacido, tipificado en los términos de homicidio calificado por el vínculo. Cinco casos fueron juzgados en la circunscripción de Capital, tres resueltos con condena (catorce, diez y doce años de prisión respectivamente) y dos con la absolución de las jóvenes mujeres imputadas. Los cuatro casos restantes, se procesaron en circunscripciones del interior de la provincia, dos en Villa Dolores (uno con la absolución y otro con la condena de ocho años de prisión), uno en San Francisco (con absolución), y los últimos dos (uno en Cruz del Eje y el otro en Villa María) en los cuales las imputadas recibieron las condenas de prisión perpetua (Ver tablas Anexo).

La condena va en aumento a lo largo del período analizado, si reparamos en que sobre los últimos tres casos juzgados, dos han sido penalizados con prisión perpetua, lo que muestra el endurecimiento del castigo.

Resulta interesante enfocar en ciertos ejes sobre los cuales se construyen los casos, lo que determina la condena o absolución de las mujeres imputadas. Se observa que tanto la organización de los relatos sobre los hechos como las circunstancias de vida, su edad, sus condiciones afectivas y psicológicas, como el estado puerperal, su educación y su pertenencia de clase social, son combinadas en las sentencias de diferente manera. Esto indica que la culpabilidad y en consecuencia el grado de reprochabilidad de la conducta de la mujer imputada se construye sobre la base de imaginarios en los que los estereotipos como la “buena” o “mala” madre, como su capacidad para ser madres, sostenido en representaciones de la mujer, joven, pobre, sin educación funcionan como hilos conductores de la decisión que determina su penalización.

⁶⁴Desde el enfoque cualitativo, se realiza el análisis documental de las sentencias que conforman el corpus de análisis, para abordar desde la perspectiva sociológica el discurso jurídico.

Imaginario de la maternidad. Los estereotipos de la “buena madre” y de la “mala madre”

Una de las cuestiones a problematizar ante este tipo de hechos, apreciados como aberrantes desde la opinión pública, es preguntarnos si el encuadre de los mismos requiere de una perspectiva de género que considere, así como se lo exige para los casos de femicidio, conectar los hechos con la desigualdad e inequidad social en la que se inscriben las mujeres como miembros de la sociedad (Femenías y Soza Rossi, 2009). En este sentido, se observa cómo determinados casos requieren ser mirados desde el orden de la violencia de género⁶⁵. A su vez, considerando que *los saberes respecto de la maternidad son profundamente ideológicos y han participado, de una u otra manera, en la legitimación y la naturalización de un sistema de género sexista e inequitativo con efectos sociales profundamente negativos, pero también con innegables efectos subjetivos igualmente conflictivos* (Palomar Vereá, 2004:17)⁶⁶ resulta de importancia, analizar qué papel desempeñan los estereotipos ligados al imaginario maternal en la construcción y resolución de los casos.

De nuestro análisis se revela cómo en el discurso de las sentencias, sobre mujeres que ya tienen hijos anteriores al hecho por el cual están siendo juzgadas, los sentimientos maternos son tenidos en cuenta por medio de la valoración que realizan sobre los vínculos que tienen como madres de éstos, y de alguna manera son considerados a la hora de establecer la pena. Condice con lo que Ruggiero (1994) observa en su investigación historiográfica sobre condenas a mujeres infanticidas en el período 1871-1905, en Buenos Aires, en la que revela cómo en una época en la cual la sociedad empieza a insistir en la importancia de la maternidad y los niños, propio de una sociedad “moderna”, las mujeres imputadas de infanticidio necesariamente tenían que mostrar

⁶⁵La Convención de Belém do Pará, en su artículo 1, la define como “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”.

⁶⁶De acuerdo a Palomar Vereá (2004:16) “*el proceso de construcción de la maternidad supone la generación de una serie de mandatos relativos al ejercicio de la maternidad encarnados en los sujetos y en las instituciones, y reproducidos en los discursos, las imágenes y las representaciones, que producen, de esta manera, un complejo imaginario maternal basado en una idea esencialista respecto de la práctica de la maternidad. Como todos los esencialismos, dicho imaginario es transhistórico y transcultural, y se conecta con argumentos biologists y mitológicos. De aquí es de donde se desprende la producción de estereotipos, de juicios y de calificativos que se dirigen a aquellas mujeres que tienen hijas o hijos y que éstas mismas se autoaplican*”.

algún sentimiento materno⁶⁷, ya que “*el fracaso de una mujer en cumplir con su papel de madre al ser empujada por un profundo sentido del honor podía ser tolerado; pero su rechazo del sentimiento asociado con la maternidad, no*” (Ruggiero, 1994).

En este sentido, se observa como en uno de los casos considerados en este estudio, los decisores construyen una imagen positiva de una mujer a la cual no se le puede hacer un reproche legal porque es trabajadora, tiene un título, es de buen nivel cultural y social, y es una buena madre y esposa. La sentencia caracteriza una mujer de 29 años de edad, que vive en matrimonio y tiene una hija de un año y medio, poniendo énfasis en que este tipo de hechos no es propio de mujeres de esa condición social y cultural. Se hace hincapié en los factores personales de la imputada, y como abarrotada por las circunstancias llega a cometer el hecho, en estado de inconsciencia:

Corresponde que se analice ahora, cuáles fueron las razones que llevaron a este joven mujer, madre de otra niña de muy corta edad, maestra jardinera a cargo de un Jardín de Infantes en la ciudad de Arroyito, con estudios terciarios y un buen nivel cultural, a realizar semejante acción (Fallo: “G., M. C.”, de la Cámara en lo Criminal de San Francisco, con fecha: 25/10/2011).

Remarca el tribunal que el hecho que cometió no condice con la situación familiar que tiene, ya que está casada -siendo una buena esposa- y tiene una hija -siendo una buena madre-. Entienden que tampoco sería propio de su condición social de clase media, ni de su nivel cultural, ya que es una persona que siendo maestra jardinera ha llegado al nivel terciario en sus estudios:

“Analizada su conducta a la luz de un profano en materia de psiquiatría y psicología, y teniendo en cuenta que desde el primer momento del embarazo lo ocultó, y que ello es compatible con el final que tuvo el bebé, podría aparecer como un hecho preordenado o premeditado.- Pero si tenemos en cuenta las reglas de la lógica o de la experiencia común, siempre prescindiendo del conocimiento especializado (psiquiatría y psicología), tampoco podríamos encontrar en esa conducta algo razonable.- Y ello porque no se compadece en absoluto con la situación familiar, ni la condición social, ni el nivel cultural de la acusada” (Fallo: “G., M. C.”, de la Cámara en lo Criminal de San Francisco, con fecha: 25/10/2011).

En contrario, en otro caso en el que se juzga a una mujer que se encuentra separada y con hijos, se observa una valoración negativa. Si bien, la perito oficial psicóloga rescata

⁶⁷Ser madre es una cuestión no sólo cultural sino social e históricamente construida, que empieza a mediados del siglo XIX; en este contexto, es un concepto muy moderno el de la repugnancia que provoca el maltrato al chico (Kalinsky y Cañete, 2010).

que era buena madre con sus hijos, sin embargo la fiscalía cuestiona esto, e insiste en el debate oral, por medio de preguntas, poniendo en duda la declaración y el informe pericial, y en este sentido, la capacidad para ser madre de la imputada:

“Preguntada si el estrecho vínculo con sus hijos y el desempeño de un rol materno ajustado, correcto, amoroso y contenedor fue constatado o simplemente surgió de los dichos de la periciada. Dijo: que fue de los dichos de ella, de cómo ella se expresaba con relación a sus hijos, como ella los había educado, de cómo los había deseado en su embarazo, de las manifestaciones de angustia y llanto de no tenerlos actualmente ya que su marido no permite el vínculo en razón de lo acontecido. Preguntada en relación a la proyección de Rorschach, de la dificultad del vínculo con el otro y si en ese caso los hijos no son el otro” (Fallo: “S., M. E.”, de la Cámara primera en lo Criminal, con fecha: 23/04/2009).

Los jueces le imponen 14 años de prisión y no perpetua, y aclaran que, para reducirle la pena, tienen en consideración su edad, que tiene familia (hijos) y un nivel cultural ya que llegó a estudios terciarios, que se preocupaba por superarse y conseguir un trabajo estable. Sin embargo, en contra señalan el daño que ha generado a su propia familia, a sus hijos como a quienes pudieron ser sus abuelos:

“En su contra, la naturaleza de la acción, dar fin a una vida que recién se iniciaba, de su propia sangre, atentando contra el bien supremo, la vida de la persona, el modo elegido de ejecutar el hecho y los daños causados a su propio grupo familiar, a sus hijos privándolos de un hermano, a sus progenitores de una nieta y a sus hermanos de una sobrina, este hecho dejará seguramente secuelas en todos ellos difíciles de superar.” (Fallo: “S., M. E.”, de la Cámara primera en lo Criminal, con fecha: 23/04/2009).

El discurso de los jueces al momento de establecer la pena, evidencia que el reproche por no ser “buena madre” respecto de su grupo familiar se encuentra manifiestamente considerado. De esto resulta que podríamos hacer extensibles algunas observaciones de Palomar Vereá y Suárez de Garay (2007), en su estudio sobre mujeres filicidas en México. Allí revelan que pesa sobre las condenadas *la exigencia, a pesar de todo, de cuidar a sus hijos, la que parece hundir sus raíces en la idea de que las nociones de ese cuidado son parte de la naturaleza y que, por ende, ellas quieren y saben hacerlo bien. El*

incumplimiento de este mandato genera angustia, desesperación e impotencia y, además se convierte en algo inconfesable, ya que sería ir en contra de la propia naturaleza afirmar que no se quiere cuidar y atender a los propios hijos. Aquí parecen anudarse las complicidades más determinantes que desembocan en el filicidio, y una de las mayores perversiones de nuestros sistemas de convivencia: creer que la reproducción social es responsabilidad exclusiva de mujeres individuales, sin considerar su situación subjetiva ni sus deseos (Palomar Vereza y Suárez de Garay, 2007:74).

Ocultamiento del embarazo/ intención de abortar

Una constante, en todas las sentencias consideradas, es que se trata de mujeres que ocultan o niegan su embarazo, si bien cada uno con sus particularidades, se podría decir que son personas que no quieren estar embarazadas. A su vez, quienes están con ellas y comparten su vida cotidiana –ya sea en el hogar, en el trabajo o en el barrio- en los hechos tampoco registran que están embarazadas. Sin embargo, Kalinsky (2005) en su estudio sobre el infanticidio en Argentina revela que “estas situaciones no transcurren en soledad: siempre hay otro que sabe”⁶⁸.

De lo analizado se observa que, en dos casos, los jueces consideraron principalmente la clara intención de abortar que tuvieron las imputadas al momento de cometer el hecho, provocándolo y abandonando el bebé luego del nacimiento. En este sentido, uno de los fallos refiere a un puerperio normal, señalando que no hubo nada que indicara la posibilidad de que sea patológico. El tribunal se centró más en el hecho del aborto que esta mujer lleva a cabo como cuestión intencional para matar a su bebé lo que justifica la culpabilidad y la imposición de la pena de ocho años de prisión.

“También la doctrina y jurisprudencia han admitido como fuente de producción del hecho provocador, circunstancias relativamente ajenas a las relaciones personales, como es el caso de la madre que mata a su hijo para ocultar su deshonra. Hipótesis ésta planteada en autos por la acusada al expresar que la embargaba un estado de angustia no solo por tener que ocultar su situación de infidelidad tanto respecto de su esposo y suegros, para quienes era como una hija

⁶⁸Para Kalinsky (2005) “Estas situaciones no transcurren en soledad: siempre hay otro que sabe. El embarazo es conocido y negado por todos al mismo tiempo, pero además el patrón es que existe una amenaza real del tipo ‘si vos tenés a ese hijo, los mato a vos y a él’; ‘si llegás a venir embarazada, te mato’, que surgen de la figura autoritaria de un adulto. Muchas veces una madre que se ha comportado de manera violenta en la historia de esa chica embarazada es la que cumple el papel desencadenante y la que advierte ‘si venís embarazada de fulano, los mato a vos y al bebé’. Y a veces ese fulano es su pareja, es decir el padrastro de su hija, que la viola de manera sistemática.” (El lazo de la cultura. Nota publicada el 28 de octubre de 2005, en *Página 12*, suplemento *Las 12*).

(según dijo), sino también respecto de sus propios descendientes, una de ellas en plena adolescencia” (Fallo: “Q., S. I.”, y A., M. L. de la Cámara en lo Criminal de Villa Dolores, con fecha: 24/08/2006).

A su vez, consideran como atenuantes el caso de la madre que mata a su hijo para ocultar su deshonra, lo que evidencia cómo el relato de determinados actores que construyen el caso todavía se sostiene en la honra como motor del hecho, lo que a pesar de ser un anacronismo de la figura de infanticidio derogada en 1995, todavía *persiste intacta en ciertos lugares e inscripciones de clase* (Martinetti, 2012:166).

“Ello la motivó a plantear la necesidad de un aborto primero y a juicio del Tribunal, el homicidio después. Debe tenerse presente a este respecto que según su relato, se encontraba separada de hecho de su esposo, si bien compartían la misma vivienda. Así también, que concurrió en cuatro ocasiones a la casa de la..., a fin de que la misma realizara las maniobras tendientes a interrumpir su gestación” (Fallo: “Q., S. I.”, y A., M. L. de la Cámara en lo Criminal de Villa Dolores, con fecha: 24/08/2006).

En contraste, en otra sentencia se observa que se nombra como algo positivo para absolverla que su intención fue siempre tener el bebé, y que no quiso darlo en adopción ni tampoco abortar, relativizando de esta manera el hecho concreto sucedido.

“Siempre tuvo intención de tenerlo.- No quiso adoptar ni abortar... era una persona sobre adaptada... En el momento de dejarlo se produce la disociación.- No pudo comprender lo que hacía” (Fallo: “G., M. C.”, de la Cámara en lo Criminal de San Francisco, con fecha: 25/10/2011).

La imagen de la buena madre que no quiere abandonar a su cría ni abortar justifica también la decisión final de absolver en este caso.

Puerperio

Si bien la normativa escrita que refería al estado de puerperio de las mujeres fue eliminada en el año 1995 con la derogación del infanticidio, en las sentencias se sigue constatando el estado puerperal que las mujeres atraviesan en este tipo de delitos, el que puede afectar la consciencia de estas mujeres. Para su identificación y calificación –en términos de traumático o no- los/as jueces/zas recurren a pericias oficiales psiquiátricas y psicológicas. Sin embargo, no es este elemento solo el que determina la decisión de condenar o absolver, sino más bien como se conjuga con la biografía y personalidad particular de la mujer, en circunstancias y condiciones propicias para que esto suceda.

A su vez, la decisión a la que arriban por unanimidad jueces y jurados, se sostiene en la pericia psicológica que dictamina que el estado puerperal fue traumático quedando su consciencia disminuida al momento de cometer el hecho:

A ella se le suma un estado puerperal, que provoca un estado cuasi-sicótico.- Aquí hay un estado de obnubilación de la conciencia ... Todos tenemos una parte neurótica, que es normal, la otra parte es psicótica.- Al medio hay una parte que es clivaje.- Su puerperio fue traumático.- ... Su conciencia estaba disminuida.- No estaba integrada.- La inconsciencia era total.- El estado puerperal tuvo una influencia fundamental.- No es una caso de psicosis post parto, ya que no hubo conductas por ejemplo altamente agresivas.- En este estado no ha habido premeditación (Fallo: "G., M. C.", de la Cámara en lo Criminal de San Francisco, con fecha: 25/10/2011).

En este caso, el puerperio es tomado como determinante de la decisión, ya que la inconsciencia que le produce justifica la absolución. Sin embargo, la resolución final se sostiene en la fundamentación que revela el imaginario de una mujer buena madre, esposa, trabajadora que ha alcanzado determinado nivel socio-cultural.

La consideración del estado puerperal, es un aspecto para reflexionar, ¿cómo y cuándo surge este concepto desde el complejo médico-psiquiátrico? ¿Cómo serían los puerperios en sociedades no patriarcales? ¿Tendrían el mismo efecto traumático?. Por otra parte, como sostiene Martinetti (2013) el argumento puede resultar estigmatizante al estar fundado en una esencia femenina patológica individual que puede invisibilizar la violencia de género como las desigualdades estructurales.

Abuso sexual

De las diez sentencias analizadas, sólo en una se repara en el abuso sexual que la mujer había sufrido, a partir de lo cual queda embarazada y será luego el bebé al cual se dará muerte. El caso resultó controvertido, ya que la decisión no fue unánime entre quienes estaban llamados a decidir -jurados y jueces-, siendo los ciudadanos comunes (seis jurados populares) constituidos en mayoría quienes absolvieron a la autora del hecho. En este fallo, la imputada por homicidio es identificada en el texto de la sentencia como una joven de 18 años, primeriza, de bajos recursos económicos que proviene de una familia de un nivel socio-cultural muy precario. La pericia psicológica es la que revela el abuso sexual e indica el rechazo que la imputada tiene hacia su cuerpo y su sexualidad, ligado a la situación en la que vivía. Tal es la negación del embarazo que nadie de su entorno percibe que está embarazada, incluso su patrona tampoco se percata

de que está dando a luz en el baño de su casa, donde se encuentra trabajando como empleada de limpieza.

Este caso de Villa Dolores, trascendió el ámbito propio de la justicia, y tuvo gran visibilidad en los medios de comunicación. Tomó posición el Movimiento de Mujeres, teniendo como antecedente lo discutido previamente en el caso Romina Tejerina, en Jujuy. A su vez, los mismos vecinos de la zona como testigos y como parte de la comunidad apoyaron a la imputada. Las pericias -psiquiátrica y psicológica- fueron relevantes en la fundamentación y resolución del caso. Ambas identificaron el estado de puerperio de la imputada, sin embargo difirieron en su calificación, oponiéndose y elevando dictámenes en pugna que fueron consideradas en el debate oral del caso. Mientras que la pericia psiquiátrica sostuvo que la imputada tenía cierto grado de consciencia, la psicológica dictamina lo contrario, que en ese estado puerperal la imputada no tuvo consciencia sobre el hecho que estaba cometiendo. Como ya se dijo, fueron los jurados populares quienes formaron la mayoría decidiendo la absolución de la imputada, contra la minoría conformada por dos jueces técnicos y dos jurados.

Lo que se abre en este juicio es el abuso sexual que la imputada sufría desde niña, producto de lo cual queda embarazada, sin embargo tal cuestión sale a la luz en el juicio oral por medio de la perito oficial psicóloga. Los jurados sí tuvieron en cuenta acá las circunstancias de violencia y precariedad económica que la acusada vivía, características que se suman a la personalidad de la joven dentro de un cuadro puerperal que la perito psicóloga remarcó, concluyendo que se encontraba en un estado de inconsciencia al momento del hecho. Este caso, como otros de circunstancias similares, muestra, además del abuso, que lo que es identificado como carencias económicas, emocionales, simbólicas de estas mujeres en las sentencias, desde una perspectiva de género pueden traducirse como tipos de violencias –física, psicológica, sexual, económica, simbólica- (ley N° 26.485).

Valoración de la educación

En todos los casos el tribunal hace una valoración de la educación de la mujer imputada, si bien el estereotipo (doctrinal y jurisprudencial) remarca que este tipo de hechos se correspondería a personas de bajos recursos, proveniente de sectores rurales, sin instrucción educativa, se observa que en los hechos no resulta así, sin embargo la selectividad del sistema penal se pone en marcha funcionando negativamente para estas mujeres y positivamente para aquellas que no serán consideradas como “sujetos

marginales” dentro de este esquema, quienes incluso han sido beneficiadas con la absolución. Como indica Martinetti (2012:166), *“es la lectura del infanticidio en términos de no natural, de barbarie, la que lleva al medio, y al propio sistema jurídico, a considerar que un delito tal no es posible en manos de una joven escolarizada, sino que debe ubicarse necesariamente a su autora en una posición social marginal”*.

La sentencia sobre una mujer, identificada como estudiante, oriunda del sur del país, y proveniente de un sector social medio-alto, muestra el caso de una joven de 22 años que vive en Córdoba con su hermana en un departamento, en Barrio Nueva Córdoba (zona cercana a la Universidad, donde se radican los estudiantes que llegan del resto de Argentina). Se resuelve por unanimidad de jueces y jurados, sin presentar controversias entre los decisores, siendo la imputada absuelta (“in dubio pro reo”) por la muerte de su bebé luego de dar a luz en el baño de su departamento en Córdoba, hallado en una bolsa cerrada en la calle. En el relato de la sentencia se aclara que no había signos abortivos, que el puerperio se dio dentro de lo normal, y que su embarazo lo llevó en soledad, ya que nadie lo registró, incluso su hermana con la cual convivía, y no tenía conocimiento de su estado. Los peritos sostienen que era una persona que se encontraba en una situación de vulnerabilidad y sin posibilidades de contar con el apoyo de sus padres.

“Respecto del embarazo, en todo momento manifestó que nadie tenía conocimiento del mismo, no obstante convivir con su hermana menor durante ese período”... “Respecto a su nivel socio-cultural, corresponde ubicarla en un grupo medio-alto, en que con una escasa interacción social, con grupos de pares de esta ciudad...” (Fallo: “G., M. E.”, de la Cámara cuarta en lo Criminal, con fecha: 12/04/2011).

“Tal como consta en la pericia psiquiátrica, si bien “el puerperio es un estado de cambios psicofísicos muy importante y abrupto en la mujer pudiendo operar como desestabilizador de personalidades predisuestas”, desde esta valoración psicológica estimo, según surge de su discurso y de la constancia de autos, que dicho estado no habría alcanzado a desestabilizarla y los hechos que habrían ocurrido se compadecen con toda la conducta que habría desarrollado durante la gestación, o sea, el ocultamiento de su estado...” (Fallo: “G., M. E.”, de la Cámara cuarta en lo Criminal, con fecha: 12/04/2011).

Se observa cómo se combinan las dimensiones de género, edad y clase social y nivel socio-cultural, como afirman los jueces de manera positiva. La imputada es muy joven y a su vez proviene de un sector social medio alto, y no se la interpela desde el lugar de “buena madre”, probablemente por considerarla muy joven y primeriza, sin experiencia o inmadura. Este fallo se contrapone al de Eli Díaz como al de Romina Tejerina, donde el

discurso jurídico centrado en la condición de mujer y pobre, resulta estigmatizante (Martinetti, 2013).

A contraluz de este caso encontramos el estereotipo doctrinal y jurisprudencial que sostiene que estos hechos son propios de mujeres que están en situaciones de extrema carencia tanto a nivel económico como simbólico y afectivo. Como se observa en el siguiente caso al fundamentar que pena le corresponde a la mujer que fue juzgada, (quien será finalmente penalizada con ocho años de prisión), se consideran las *particulares circunstancias* que rodeó el embarazo, para aminorar la pena:

“Es que precisamente las particulares circunstancias que rodeó el embarazo, pues hacía poco meses que había arribado al país, la falta de contención familiar, su ocultamiento, el estado puerperal, sumado a la personalidad rudimentaria que presentaba, lo que evidenciaba los escasos recursos personales con que contaba para enfrentar esta situación -vivía en el campo, bajo nivel intelectual y poco estímulo” (TSJ, Sala Penal, "Cruzado Aguilar", S. n° 192, 13/6/2014).

Allí puede verse los cruces que se dan en relación a un caso determinado, donde no sólo es el género el objeto de análisis y consideración, sino también la clase, la edad y el origen.

A modo de conclusión

En el discurso de los fallos se evidencian representaciones que sujetan a las mujeres en imaginarios sociales que reproducen desigualdades de género. El peso de la ley cae sobre las imputadas, sobre todo cuando la imagen que el tribunal construye no coincide con la de la “buena madre y esposa”. A su vez, la intersección entre las dimensiones de género, edad, clase social y nivel socio-cultural son valoradas de diferente manera ya sea para condenar o absolver.

En consecuencia, se observa la importancia y la necesidad de complejizar el abordaje de este tipo de hechos desde la perspectiva de género. Se torna fundamental trabajar sobre los imaginarios de la maternidad, la cual requiere a su vez ser pensada socialmente y no como responsabilidad exclusiva individual, asentada principalmente en las mujeres. Por otra parte, el hincapié en las sentencias sobre los aspectos psicológicos de estas mujeres atravesadas por situaciones afectivas particulares, requiere abocarnos en la soberanía de las mujeres sobre sus cuerpos y emociones en conexión a los derechos sexuales y reproductivos.

Esto significa que los casos de infanticidio requieren una especial atención, lo que implica la necesidad de su reincorporación legal a partir de una perspectiva que trascienda la mirada victimizadora de la doctrina (Zaffaroni, 2004) o por el contrario, la que lleva a un mayor castigo, como se ha puesto de manifiesto en los casos analizados. Centrándose en el género como clivaje (Martinetti, 2012) para el abordaje de las condiciones sociales que producen las subjetividades ancladas en estos esquemas, cuestión que actualmente está de hecho siendo exigida para los casos de femicidio en nuestros tribunales.

Bibliografía

Anteproyecto de Código Penal de la Nación (2014). Buenos Aires: Editorial Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

CARVAJAL, M. (11 de junio de 2005). Impulsan la inclusión de la figura de infanticidio en el Código Penal. *Página 12*. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-52246-2005-06-11.html>

CREUS, C. (1998). *Derecho penal. Parte especial*. Buenos Aires: Ed. Astrea.

DE LAURETIS, T. (1996). La tecnología del género. *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*. 2: 6-34.

Diario de 13ª Sesión Ordinaria 08/09/2010. Recuperado de: <http://www.hcdn.gov.ar>

FEMENÍAS M. L. Soza Rossi, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*, 11(21), 42-65. Recuperado de: <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina31226.pdf>

FERRER C, y Grundy C. (2005). *El nuevo juicio penal con jurados en la Provincia de Córdoba*. Córdoba: Ed. Mediterránea.

GASTIAZORO, M. E. (2016). El discurso jurídico y la disputa por el poder de juzgar en un caso con participación de jurados populares. *Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies*, 8 (2), 34-50.

GASTIAZORO, M. E. y Rusca, B. (2010). Para leer el caso Díaz, en Bergoglio, M. I. *Subiendo al estrado. La experiencia cordobesa de los juicios por jurados*. Córdoba: Ed. Advocatus. HEIM, A. (2010). Lo que dejó el caso "Tejerina": la necesidad de incorporar la figura del "infanticidio". *Cátedra Hendler*. Recuperado de: <http://www.catedrahendler.org>

Infanticidio. Proyecto aprobado con media sanción en el Congreso de la Nación en la Cámara de Diputados, 2010. Recuperado de: <http://www.hcdn.gov.ar>

KALINSKY, B. (2005). En Roxana Sandá. El lazo de la cultura. Nota publicada el 28 de octubre de 2005, en *Página 12*, suplemento *Las 12* <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-2303-2005-10-30.html>

KALINSKY, B. y Cañete, O. (2010). *Madres frágiles. Un viaje al infanticidio*. Buenos Aires: Biblos.

Ley 9181 de la Provincia de Córdoba. Recuperado de: <http://web2.cba.gov.ar>

MARTINETTI, M. L. (2012). Reflexiones sobre los modos de representación del caso Romina Tejerina en la prensa gráfica. *Question*, 34 (1), 160-173. Recuperado en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1426>

MARTINETTI, M. L. (2013). El discurso jurídico sobre el caso Romina Tejerina: una mirada en clave de género. *Punto Género*. (3) 221-241.

MORABITO, M. R. (2013). ¿Nuevamente el infanticidio al Código penal Argentino? *Revista Pensamiento Penal*, 152, 1-8. Recuperado de: <http://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/35449-nuevamente-infanticidio-al-codigo-penal-argentino>

PALOMAR VEREA, C. (2004). "Malas madres" la construcción social de la maternidad. *Debate Feminista*, 30 (2), 12-34. Recuperado de: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/030_02.pdf

PALOMAR VEREA, C. y Suárez de Garay, M. E. (2007). Los entretelones de la maternidad. A la luz de las mujeres filicidas. *Estudios Sociológicos*, 25 (74), 309-340. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/40421088?seq=1#page_scan_tab_contents

PIQUÉ, M. L. y Allende, M. (2014). Hacia una alianza entre el garantismo y el feminismo: La incorporación del enfoque de género en la agenda de política criminal y sus efectos en la minimización del poder punitivo. Recuperado en: https://www.academia.edu/16582156/Hacia_una_alianza_entre_el_garantismo_y_el_feminismo_La_incorporaci%C3%B3n_del_enfoque_de_g%C3%A9nero_en_la_agenda_de_pol%C3%ADtica_criminal_y_sus_efectos_en_la_minimizaci%C3%B3n_del_poder_punitivo

RUGGIERO, K. (1994). Honor, maternidad y el disciplinamiento de las mujeres: infanticidio en el Buenos Aires de finales del siglo XIX, en Fletcher L. (comp.) *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria Editora.

RUIZ, A. (2000). La construcción jurídica de la subjetividad no es ajena a las mujeres, en Birgin H. (comp.) *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*. Buenos Aires: Biblós.

SMART, C. (2000). "La teoría feminista y el discurso jurídico", en Birgin, H. (comp.) *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*. Buenos Aires: Biblós.

SOTO T. S. (2005). *Infanticidio*. Asociación Pensamiento Penal. Código Penal Comentado de Acceso libre. Recuperado de: <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/cpcomentado/cpc39635.pdf>

ZAFFARONI, E. R. (2004). "Eficacia jurídica de los Instrumentos Internacionales sobre los Derechos Humanos de las mujeres", en *Congreso Internacional para Apoyar la Armonización de las Legislaciones Locales con los Instrumentos Internacionales en Materia de Derechos Humanos de las Mujeres*, México.

Anexo

Tabla 1: Casos juzgados entre 2006 y 2016 de homicidios calificados por el vínculo o tentativa (ex "infanticidio") con jurados populares en la Provincia de Córdoba

Imputada	Sentencia	Circunscripción	Imputación	Decisión	Votos
18 años, sin hijos, soltera	Fallo: "D., M. E.", de la Cámara en lo Criminal de Villa Dolores, con fecha: 12/12/2006.	Villa Dolores	Homicidio calificado	Absolución	Mayoría - 6 jurados que absuelven
33 años, con hijos, separada	Fallo: "Q., S. I.", y A., M. L. de la Cámara en lo Criminal de Villa Dolores, con fecha: 24/08/2006.	Villa Dolores	Tentativa de aborto y Homicidio calificado	Condena - 8 años	Unanimidad
31 años, con hijos, separada	Fallo: "S., M. E.", de la Cámara primera en lo Criminal, con fecha: 23/04/2009.	Capital	Homicidio calificado	Condena - 14 años	Mayoría 2 jueces y 4 jurados Minoría 4 jurados piden absolución
22 años, sin hijos, soltera, estudiante universitaria	Fallo: "G., M. E.", de la Cámara cuarta en lo Criminal, con fecha: 12/04/2011.	Capital	Homicidio calificado	Absolución	Unanimidad
29 años, con hijo, casada, terciario completo	Fallo: "G., M. C.", de la Cámara en lo Criminal de San Francisco, con fecha: 25/10/2011.	San Francisco	Tentativa homicidio calificado	Absolución	Unanimidad
23 años, sin hijos, soltera, sin instrucción	Fallo: "C. A., M.", de la Cámara tercera en lo Criminal, con fecha: 30/03/2012.	Capital	Homicidio calificado	Condena - 10 años	juicio abreviado
17 años, menor, sin hijos, soltera	Fallo: "D., I. h. y otros", de la Cámara tercera en lo Criminal, con fecha: 18/09/2012.	Capital	Tentativa homicidio calificado	Absolución -es menor de edad-	Unanimidad
27 años, con hijo, separada	Fallo: "S., V. L.", de la Cámara en lo Criminal de Cruz del Eje, con fecha: 09/09/2013.	Cruz del Eje	Homicidio calificado	Condena - perpetua	Mayoría Minoría jurados (in dubio pro

FEMINISMOS LATINOAMERICANOS

s/d, Con hijos, separada de hecho	Fallo: "O., P. V." de la Cámara en lo Criminal de Villa María, con fecha: 19/03/2015.	Villa María	Homicidio calificado	Condena – perpetua	re-absolución) Unanimidad
29 años, con hijos, en pareja, ama de casa, con instrucción (secundario hasta tercer año)	Fallo: "B., P. T.", de la Cámara cuarta en lo Criminal, con fecha: 16/03/2016.	Capital	Homicidio calificado	Condena – 12 años	Unanimidad

Fuente: Sentencias dictadas con jurados populares en la Provincia de Córdoba. Datos procesados en la presente investigación, 2016.

Tabla 2: Cantidad de absoluciones y condenas en casos de homicidios calificados por el vínculo o tentativa (ex"infanticidio"). Provincia de Córdoba 2006-2016

Cantidad de casos juzgados (2006-2016)	Decisión	Lugar donde fue juzgado
4 casos	Absolución	2 en Capital 2 en Interior
6 casos	Condena	3 en Capital 3 en Interior
10 casos		

Fuente: Sentencias dictadas con jurados populares en la Provincia de Córdoba. Datos procesados en la presente investigación, 2016.

Por un derecho penal que valga la pena

Dra. María Celeste García

La invitación a interpelar los modos en que el derecho puesto en acto, esto es la práctica judicial, delimita y dota de sentido los imaginarios sociales acerca de la maternidad a partir de las representaciones de lo femenino, así como las implicancias que ello tiene en los modos en los que los operadores jurídicos emplean aquellas categorías a la hora de condenar/absolver a las mujeres en los casos de “infanticidio”, es sin lugar a dudas una propuesta ineludible para repensar un ordenamiento jurídico no- androcéntrico que involucre, las necesidades, potencialidades y características propias del colectivo de mujeres. Esto no es baladí, si lo que seguimos exigiendo del derecho es un reconocimiento de las mujeres como auténticas sujetas de derecho y no como objeto de prácticas paternalistas y tutelares diseñadas por y a partir de un ideal de hombre-varón que se identifica hasta confundirse, con el de humanidad. El andamiaje para operar dicha transformación se encuentra plasmado en el sistema interamericano de derechos humanos que informa todos los ámbitos en donde la regulación estatal, en cualquiera de sus niveles, deba llegar.

El desafío de fisurar un dispositivo jurídico que se resiste a exponer sus propios prejuicios, entonces, es enorme; sin embargo, el tamaño de la empresa no es algo con lo que reniegue María Eugenia, quien en su artículo expone de manera clara y profunda una dirección hacia la que orientar los análisis con una perspectiva de género respecto de un discurso jurídico que al anudar a lxs sujetxs a determinados imaginarios sociales, constituye identidades genéricas sobre las que inscribe y reproduce todo un sistema de jerarquizaciones y desigualdades socio-históricas.

La potencialidad de este artículo que nos propone Gastiazoro no reside solamente en interpelar -desde un enfoque de género- a la manera en que los operadores dicen el derecho, en particular a través de las sentencias de los jueces o Tribunales, cuando se trata de condenar mujeres que han corrompido el mandato maternal/reproductivo, sino en que, además, su estudio permite recuperar la manera en que el derecho materializa un entrecruzamiento con otras categorías social e históricamente situadas (clase, raza, pertenencia etaria), para decir lo que el cuerpo de las mujeres debe ser, aquello que es legítimo que sienta y lo que debe expresar, así como los destinos en que la capacidad

reproductiva de aquellas deben situarse según las distintas coordenadas a las que se adscribe en tal interseccionalidad.

La maternidad es una de las funciones sociales más significativa en nuestras sociedades modernas, en términos individuales (como proyecto -o no- de vida) y sociales (en tanto significante que sirve para anudar una compleja trama de intervenciones que tensionan permanentemente el límite de la dicotomía público/privado), de tal forma que la pregunta por qué entendemos por “maternidad” en un momento dado, y con qué alcances, no tiene una respuesta sencilla ni mucho menos unívoca.

Una interpelación de tal constructo socio-histórico debe tener en miras que no es posible hablar de *la maternidad* como si lo plural de las trayectorias individuales no resquebrajara ese ideario de lo maternal que descansa sobre los valores de la abnegación, la entrega y la ternura con que ha sido modernamente asociado, (re)fundando en el universo del *deber ser* aquello que ya no se es en lo cotidiano. En este sentido, tampoco resulta uniforme el ordenamiento jurídico – y lo que sus operadores hacen de aquel en su práctica institucional diaria- y es allí donde, en estudios como el que presenta Gastiazoro y en las disputas de los distintas organizaciones sociales, reside el germen de una apuesta a transformar el derecho hegemónico que doblega las expresiones disidentes de lo femenino, aquellas que se escapan de los márgenes de lo que los saberes disciplinares consideran lo *normal* o esperable de una mujer en su devenir, lo que pareciera seguirse situando en un territorio inescindible de lo maternal como destino.

Resulta claro, entonces, que el análisis respecto de cómo se entreteje en los casos de infanticidio, la trama de sentidos e interrelaciones entre categorías sociales que podríamos llamar “problemáticas” y el clivaje que instituye el género en tal recorrido, no sólo involucra la dimensión legal del asunto, sino que convoca a numerosos saberes disciplinares, erigiendo toda una maquinaria dispuesta a los fines ratificar o descalificar los dichos y experiencias de las mujeres que se sientan en el banquillo de los acusados.

Nos encontramos, entonces, con un dispositivo en el sentido foucaultiano del término, que involucra una red de relaciones entre elementos heterogéneos que, al decir de Edgardo Castro comprende lo dicho y lo que no. Por ello, para analizar un dispositivo judicial –análisis que demanda un situarse temporo-espacialmente- deben considerarse el aspecto formal del derecho (las reglas) y la dimensión (re)productiva del poder en términos de verdad.

Entiendo que también en el método que elige la autora para abordar lo jurídico, reside un aspecto fundamental para comprender las dimensiones reales que abarca dicho

campo, así como un gran potencial político. Y es que en el estudio de casos, se condensa toda una operatoria del discurso jurídico en tanto discurso de poder, que no debemos perder de vista. Es el “caso concreto” lo que legitima y define de manera casi tautológica la imparcialidad con la que se auto-invierte la institucionalidad judicial, pero resulta, a la vez, un espejo donde aquello se refracta, quedando a la vista que lejos de tratarse de un poder que se agota en la decisión particular, dispone de lo personal (incluso de la corporalidad) para re-escribir en clave disciplinar los mandatos sociales con que se sostienen las jerarquías de unxs respecto de otrxs.

En este orden de ideas, desentrañar – como bien lo hace la autora a lo largo de su recorrido- los estereotipos sobre los que el discurso jurídico estructura toda una red de relaciones que articula a través de las decisiones judiciales, se vuelve impostergable porque de lo que se trata allí es de comprender que como refiere Cristina Donda, los soportes donde aquellos enunciados se asientan son, nada más y nada menos, que las estructuras sociales.

En cuanto al corpus con el que Eugenia trabaja en este análisis -sentencias de Tribunales penales de la provincia de Córdoba- considero que es de enorme valor su enfoque local, puesto que ello nos permite avizorar los particulares modos en que los discursos judiciales se entrelazan con las condiciones histórico-políticas de cada provincia, en un país federal como el nuestro, y adquieren sus rasgos distintivos. Pero también porque para pensar una contra-estrategia en términos de otra lectura de género, es necesario reconocer la manera en que las categorías que llamamos anteriormente “problemáticas” se ponen en acción, y más aun, quiénes son los actores que las reclaman. En ese sentido, no parece irrelevante considerar que el devenir jurídico de los derechos sexuales y (no)reproductivos (y otras cuestiones de género vinculadas a tal expresión, como la cuestión abordada por la autora del artículo en comentario) en la Provincia de Córdoba ha resultado paradigmático: ha sido allí donde la reacción conservadora frente a los avances en materia de derechos, sobre todo de las mujeres, ha resultado particularmente intensa, y ha sido precisamente la arena judicial donde tal avance conservador ha tenido acogida.

Otro aspecto que entiendo decisivo en cualquier estudio que tenga pretensiones de ofrecer una mirada de género, sobre todo en términos críticos del orden estatuido, y al que Gastiazoro apunta certeramente en su análisis, reside en la potencia de desnudar, hacer visible, recuperar los hilos del continuum de violencia en la que se inscribe la trayectoria vital de muchas de las mujeres que son juzgadas, y que es en general, aquello

que el sistema de justicia oculta sistemática y deliberadamente, más aún si la comisión del delito pone en cuestión el tradicional mandato de la maternidad y/o de la feminidad imperante.

Sin embargo, creo necesario, a pesar de lo referido anteriormente, no caer en la tentación de anclar a la mujer en lugar de víctima (sin que ello implique desconocer que tal categoría ha significado un gran avance en muchas de las luchas que las mujeres han desplegado para ser reconocidas en sus necesidades particulares). Sobre lo que me interesa llamar la atención, en este sentido, es sobre una dinámica compleja con que opera el derecho, como es la de traducir las experiencias vitales, personales -y a los fines de alcanzar un efecto generalizante- en categorías que terminan habilitando la intervención paternalista, incluso de aquellos operadores que tienen una visión progresista y/o crítica del derecho.

Sin ir más lejos, como bien emerge de los extractos jurisprudenciales citados por la autora, las oportunidades en las que la condena no se concreta o en las que se activan los mecanismos de atenuación de la pena, lo es a condición de que la mujer haya sido víctima de una violencia tal que resulte evidente que ante la falta de contención, no pudo contener ella misma el cúmulo de emociones que se disparan frente a un nacimiento no deseado; o bien, que la alteración de su conciencia adquirió un estado patológico tal, que no pudo entender lo que hacía ni mantener el control sobre su acción dañosa. No es que no deseaba ser madre, no es que negó esa posibilidad desde un comienzo por las consideraciones que personalmente haya valorado como disruptivas de ese deseo de maternidad que parece imponerse en el imaginario social a pesar de todo; de lo que tiene que tratarse es de que existió alguna falla en su naturaleza biológica que la privó de la comprensión cabal de su accionar.

No intento decir con ello que debemos reivindicar la posibilidad de dañar a otrxs porque evaluamos tener razones de peso para ello, pero tampoco el sistema jurídico, en general, y especialmente el sistema penal en particular, podrían admitir otras circunstancias posibles de atenuación en tanto no puedan considerar a la mujer por fuera de una esencia maternal que la coopta y la desdibuja por completo.

Así, aunque el resultado de echar mano a las tradicionales circunstancias de atenuación ligadas a un discurso patologizante o producto de una falta estructural de contención por parte de alguna autoridad referencial a cargo de la mujer en cuestión, pueda dar como resultado una absolución, o la atenuación de la pena, ello no nos deja un paso más cerca de un orden jurídico en donde las mujeres podamos abrir el juego de la lucha política por

otro modo de pensar las leyes, pero también de interpretarlas, de ponerlas en acto. Allí radica el desafío que tenemos por delante al re-leer la práctica judicial a través de las categorías e interrelaciones que instaura a través de sus decisiones judiciales. De allí, también, la relevancia de estudios como el que Eugenia realiza en el recorrido que nos invita a emprender, y que les invito a realizar sin más.

Parte V
Movimientos sociales y políticos feministas

Práctica política, militancias y éticas feministas. Reconstrucción de experiencias de organización feministas en el interior cordobés (Oncativo-Oliva)

Melina Andrea Deangeli⁶⁹

A modo de introducción⁷⁰

Cualquier intento de definir el feminismo corre el riesgo de ser inacabado. Por lo complejo, polifacético, mutable y plural del movimiento. El feminismo es tanto acción política como producción de pensamiento crítico. Marcela Lagarde (2002) sostiene que el feminismo implica, además de protagonistas y procesos políticos, interpretaciones del mundo y de la vida, desarrollos filosóficos y renovación ética; acciones políticas y procesos pedagógicos y de comunicación. Retomando los aportes de Diana Maffia (2008), es también posible afirmar que el feminismo involucra la aceptación de tres principios básicos: uno descriptivo -que establece que en todas las sociedades las mujeres sufren mayores niveles de desigualdad y exclusión que los varones-, uno prescriptivo -afirmación valorativa que nos dice lo que debe ser y afirma que no es justo que en todas las sociedades y en todos los grupos las mujeres sean objeto de lógicas de desigualdad y exclusión- y uno práctico -que cristaliza en un enunciado de compromiso, que promueve la acción para evitar que sistemáticamente ocurra una diferencia jerárquica entre varones y mujeres.

Por su parte, Alba Carosio (2007) ha señalado que el feminismo es, además de una crítica a la desigualdad y un proyecto emancipatorio para las mujeres, una propuesta política para una sociedad, que promueve una transformación de las estructuras sociales y de la vida cotidiana en contra del patriarcado. El feminismo plantea un contrapoder y en su vocación de transformación política se origina también el debate ético que instala.

Destacando este último componente, Gustavo Ortiz Millán (2014) afirma que el feminismo es, fundamentalmente, una postura ética, puesto que parte de cuestionar las desigualdades entre hombres y mujeres y sostiene que una sociedad en la que se den estas desigualdades no puede ser justa (2014). El autor coincide con Lagarde (2002) al

⁶⁹ Profesora en Historia (FFYH-UNC). Tesista de la Lic. en Historia. Maestranda en Partidos Políticos (CEA-UNC).

⁷⁰ Agradezco muy especialmente a todas y cada una de las militantes de No al Abuso y Oliva contra la Violencia de Género por brindar su testimonio y llevar, en las localidades del interior de Córdoba, las banderas del feminismo para una sociedad más justa, inclusiva y diversa. Agradezco, también, a las compañeras de "El Telar" por la apuesta constante a un feminismo local, nuestro, que sintetice las experiencias e interprete las realidades de la alteridad de lo masculino en estas latitudes. Por último, un agradecimiento muy especial a mi compañera Ornella Maritano, por el tiempo resignado y la lectura crítica permanente.

señalar que el feminismo se manifiesta tanto en las prácticas cotidianas como en las teorías a partir de las que pensamos (y problematizamos) la realidad. Uno de los componentes que destaca Ortiz Millán del pensamiento feminista es, precisamente, su carácter problematizador, y el cuestionamiento al punto de vista dominante masculino acerca de temas como la moralidad, la epistemología, la filosofía y la ética. En esta línea, postula que una de las críticas más importantes que formuló el feminismo a la filosofía en general y a la ética, especialmente, es la mirada sesgada, en el sentido que la perspectiva masculina se encuentra implícita, presentándose como universal y neutra en términos de género (Ortiz Millán, 2014).

En este trabajo nos proponemos recuperar las prácticas de organización feministas en localidades del interior de Córdoba, fundamentalmente en las ciudades de Oncativo y Oliva, a los fines de identificar las notas características que ella asume e indagar, a partir de los discursos de las militantes de tales espacios, la configuración de una ética feminista para reflexionar sobre los elementos que convergen en su configuración. Para ello, abordamos las diferentes formulaciones que se han propuesto desde el feminismo en relación a la ética, analizando especialmente las diferencias entre lo que se ha denominado *ética "femenina" del cuidado* y *ética feminista* (Ortiz Millán, 2014) o *ética de la justicia* (Lagarde, 2008) para, a partir de tales herramientas conceptuales, indagar no sólo en la praxis militante feminista de las organizaciones que constituyen nuestro objeto de estudio sino, además, en el modo en que se configura, en los discursos de las militantes, una determinada ética feminista que articula diferentes elementos.

Éticas en cuestión

Según Francesca Gargallo, *ética para sí* es la libre acción de una persona en solidaridad con las demás y el todo, contra la injusticia de la dominación de una persona, clase, cultura, o raza en nombre de una supuesta universalidad; mientras que *ética feminista* es la que "actuando contra el privilegio moral y social del macho de la especie humana, reconocido como universal en la cultura, descubre que este constituye la injusticia inicial sobre la que se ha construido un sistema lógico-político que ha llevado a la humanidad por una senda de destrucción" (Gargallo, 1994:24). Desde esta posición, el feminismo es una ética porque no deja fuera de su razonamiento ningún elemento de lo humano, y porque, fundamentalmente, propone una transformación de todas las relaciones que el ser humano es capaz de producir, presentándose como una acción de libertad relacional (Gargallo, 1994).

La teoría ética feminista, siguiendo a Alison Jaggar (2014), cuestiona el hecho de que la mayoría de los postulados de la ética occidental han justificado o legitimado la subordinación de las mujeres. Por ello, la crítica feminista a la ética denuncia las formas en que la infravaloración cultural de las mujeres y lo femenino se refleja y cristaliza en los conceptos y métodos centrales de la ética. Jaggar realiza un breve recorrido por las principales propuestas teóricas de la filosofía occidental y concluye que, dado que en la tradición occidental se ha caracterizado a la racionalidad como la característica humana esencial y como elemento distintivo a la hora de definir la capacidad de agencialidad moral, “los argumentos de que el razonamiento de ellas es inferior al de sus contrapartes masculinas ha ocasionado daños graves a las aspiraciones de igualdad de las mujeres” (Jaggar, 2014:10). En esta línea, Ortiz Millán (2014) afirma que el feminismo es una teoría ética que interpreta, desde las categorías sexo y género, la desigual distribución y uso del poder que se dan en las relaciones entre hombres y mujeres.

Una de las discusiones con mayor peso en el campo de los estudios feministas sobre la ética es aquella que formula la distinción entre lo que algunos autores (Amorós, 1991; Ortiz Millán, 2014; Jaggar, 2014; León Rodríguez, 2008) denominan *ética femenina del cuidado* y *ética feminista de la justicia* (Lagarde, 2002). Al respecto, Ortiz Millán (2014) indica que aunque ambas comparten un interés básico por las perspectivas de las mujeres, no son equivalentes ya que, mientras la *ética femenina* pretende desarrollar una filosofía moral a partir de lo que se consideran valores y puntos de vista “propriadamente femeninos”, la *ética feminista* propone analizar y criticar cualquier forma de injusticia de género y poner el fin de la discriminación, la desigualdad, la exclusión y opresión de las mujeres. Así, mientras la *ética feminista* formula sus reivindicaciones en clave de derechos y argumenta en ese lenguaje, empleando un enfoque universalista; la *ética del cuidado* presenta una retórica diferente, apelando a las relaciones interpersonales y a los afectos, con principios cercanos a la *ética de la virtud*⁷¹ y proponiendo el análisis particularista.

⁷¹ Las teorías éticas de la virtud enfatizan la necesidad de prescindir de los conceptos de obligación y deber morales y sustituirlos por conceptos de virtudes. Ortiz Millán (2014) afirma que ello implicó proponer un nuevo enfoque para la ética, resaltando cierto tipo de virtudes (como la empatía, la generosidad, entre otros), proponiéndolas como base para una nueva ética que reemplace a los conceptos deónticos y las reglas abstractas. Así, el paradigma llamado *ética radical de la virtud* postula que la ética de la virtud puede ser una teoría completa y autónoma, equiparable al consecuencialismo y deontologismo, pasible de prescribir y poder evaluar la corrección moral de las acciones humanas.

El enfoque de la *ética del cuidado* encuentra sus raíces en la obra de Carol Gilligan, quien propuso una relectura al análisis formulado por Lawrence Kohlberg. Este autor estudió las etapas del desarrollo moral en los niños y concluyó que, mientras los varones llegaban a etapas “más altas” en su desarrollo, las niñas permanecían en etapas “inferiores”⁷². Carol Gilligan propuso, entonces, que lo que implicaba esta respuesta diferencial era que las mujeres tenían una *voz moral diferente*. Así, la voz moral de las mujeres se caracteriza por “sentimientos de empatía y compasión (...) es una voz concreta y específica (...) colaborativa, dado que pone más énfasis en las relaciones interpersonales que en la individualidad” (Ortiz Millán, 2014: 73).

Por su parte, Ana Fascioli destaca que la propuesta de Gilligan resaltó que en virtud de la crianza y educación que reciben las mujeres, suelen desarrollar mayor capacidad de empatía y un *yo* con límites más flexibles. Desde esta perspectiva, los hombres desplegarían una orientación ética a la justicia y los derechos y las mujeres una orientación ética al cuidado y la responsabilidad (Fascioli, 2010).

La *ética del cuidado* ha generado numerosos debates al interior del feminismo, contando con fuertes críticos y no menos adherentes. Entre estos últimos, la autora venezolana Alba Carosio destaca que esta propuesta realza valores que tradicionalmente se han socializado como femeninos, a saber: la mediación, lo afectivo, lo personal, el cuidado y que, lejos de pretender desplazar a la denominada *ética feminista de la justicia*, se presenta como su complemento ya que el individuo, sujeto moral por excelencia de esta última perspectiva, se contempla en relación a “los otros”, que son aquellos a quienes debe proteger. De este modo, la *ética del cuidado* “en cuanto base moral implica la valorización de las virtudes y comportamientos necesarios para atender al otro” (Carosio, 2007:169). Así, este modelo incorpora la reflexión ética del otro como ser determinado, particular e histórico y a la relación de proximidad y afectiva como fundamento del comportamiento moral (Carosio, 2007).

⁷² El modelo evolutivo de la propuesta de Kohlberg formuló una escala con tres estadios para explicar el desarrollo moral de los niños: un estadio preconventional, en el que el niño conoce las reglas sociales pero las considera ajenas, un estadio convencional en el que se produce una identificación e interiorización de las reglas y, finalmente, un estadio posconvencional, que se caracteriza por el distanciamiento respecto de las reglas aceptadas y por la definición de los propios valores y principios (Ver Amorós; 2005). Amorós señala, al respecto, que “...lo más relevante de los resultados fue la baja puntuación obtenida por las mujeres en el experimento mental. En realidad se confirmaba, una vez más, que desde que la ética se separó de la religión en el Renacimiento y la Reforma, las mujeres somos suspendidas en esta asignatura...” (2005:73)

Ana Fascioli (2010) destaca los trabajos de Seyla Benhaib, autora que ha formulado una distinción entre las diferentes formas de relaciones entre el yo y el otro, mediante las nociones del *otro generalizado* y del *otro concreto*. El punto de vista del *otro generalizado* requiere que veamos a cada individuo como un ser racional, provisto de los mismos derechos y deberes que nosotros, que comparte nuestra misma condición en tanto agente moral, estando guiada nuestra interacción con él a partir de las categorías de derecho y obligación, respeto, deber y dignidad. Por otro lado, la perspectiva del *otro concreto* implica que veamos a cada ser como un individuo con una historia e identidad concreta. Para ello, es menester que focalicemos en la individualidad del mismo, en sus motivaciones y deseos para comprender lo que necesita; estando nuestras interacciones con este *otro concreto* orientadas por la reciprocidad complementaria y por normas de "...amistad, amor y cuidado..." (Fascioli, 2010:48).

Las críticas a la *ética del cuidado* fueron formuladas al interior del mismo pensamiento feminista. Lagarde señala que tras esta lógica subyace un reforzamiento del binarismo y una resignificación de los atributos y características tradicionalmente asignadas al género femenino que aparecen, por sí mismas, como positivas, restableciéndose así "una jerarquía de género en que lo femenino es *per se* superior, ético y trascendente" (Lagarde, 2008:17). Por su parte, Ortiz Millán (2014) destaca que este modelo presenta, por su enfoque particularista, serias limitaciones al momento de brindar lineamientos generales en el proceso de decisión moral, lo que podría llevarnos a valoraciones diferentes de cuestiones sensibles en materia de derechos de las mujeres. Asimismo, el autor indica que desde otras perspectivas éticas feministas se ha criticado a la *ética del cuidado* sobre la base de que lo que ésta reconoce como valores fundamentalmente femeninos sólo refuerzan estereotipos tradicionales de lo que son las mujeres, perpetuándolos.

En una línea similar, Jagger (2014) indica que el enfoque de los cuidados es valioso puesto que abreva en la complejidad moral y en la responsabilidad individual en situaciones a pequeña escala; no obstante, resulta insuficiente para la comprensión y valoración de situaciones a gran escala y en términos universales, que sientan las bases éticas para las relaciones interpersonales. Agrega la autora que, además, esta perspectiva ha sido criticada por parte de las pensadoras feministas por considerar que no traza límites claros respecto a lo que se podría entender como *autosacrificio*. Autosacrificio que, siguiendo a León Rodríguez (2008), se contrapone al concepto de derechos exigidos y exigibles por el que aboga la *ética feminista de la justicia*, formulados

en el lenguaje de la igualdad, los derechos y desde la exigencia de una sociedad más justa.

Por otra parte, encontramos a la *ética feminista liberal*. Esta perspectiva es fundamentalmente igualitaria, porque le confiere a todos los seres humanos el mismo estatus moral, prescindiendo de distinciones de género, afirma la primacía moral del individuo y confiere una importancia trascendental a la libertad y la autonomía individual como base para la atribución de derechos y formulando sus argumentos en el lenguaje de los derechos humanos. En este sentido, destaca Ortiz Millán que los derechos humanos son entendidos como *derechos morales*, en tanto “reclamos morales” (Ortiz Millán, 2014:82) que las personas pueden exigir en razón de su estatus moral como seres humanos, lo que es independiente de que tales derechos se encuentren consagrados en el orden jurídico positivo de un país. Al respecto, es menester destacar que el autor afirma que, aunque el mero ejercicio de los derechos no garantiza la corrección moral de una acción humana y que la vida moral no se circunscribe a los derechos sino que los afectos y las relaciones interpersonales también constituyen la vida social, existe un amplio margen de posibilidades para que no se respeten las autonomías personales por lo que es necesario que se presente algún tipo de garantía.

Por su parte, la filósofa Alison Jagger (2014) describe a la *ética feminista liberal* enfatizando la crítica a la concepción tradicional de la filosofía occidental en la que el sujeto moral es caracterizado como un agente que en esencia es racional y masculino, y su asociación de hombre con mente y mujer con cuerpo, insistiendo en que dicha asociación ha operado como elemento que permitió racionalizar y justificar la dominación política masculina. Asimismo, la autora señala que una de las potencialidades de la formulación ética en clave de derechos radica en las posibilidades interpretativas que brinda como herramienta de lectura de la sociedad y de crítica de las desigualdades. Además, la posibilidad de que se incluyan derechos tanto positivos como negativos, que requieren como acciones no sólo la no interferencia del Estado y los demás en las decisiones de las mujeres sino también, y fundamentalmente, el cumplimiento de deberes correlativos por parte de los otros; por lo que puede considerarse, siguiendo a Jagger, que dichos derechos encarnan la ayuda mutua y la solidaridad social. A su vez, destaca la autora que las teóricas de esta corriente han criticado el sesgo masculino en los conceptos y formas de entender tradicionalmente a los derechos humanos para proponer reinterpretaciones y resignificaciones de los mismos.

Analizando la *ética feminista liberal*, María León Rodríguez (2008) señala como su nota distintiva la exigencia de igualdad de derechos y de oportunidades, así como la reivindicación de una igualdad real de libertades. Asimismo, indica que desde esta perspectiva se define a “la mujer” como constructo socio cultural, y no como una diferencia que pueda afirmarse como valor. Desde esta visión, “no hay una especificidad femenina que valorar, solo hay una desigualdad que superar” (León Rodríguez, 2008:86). Las construcciones socio-histórico-culturales de “la mujer”, encasillan a las mujeres en un lugar de pasividad y vulnerabilidad, por lo que es menester que las mujeres se asuman como iguales frente a la humanidad toda, capaces de elegir el rumbo de sus vidas. La ética feminista, concluye la autora siguiendo a Celia Amorós, se plantea como crítica de la ética, expresando una denuncia a la ficción de la universalidad del sujeto racional –que, por definición, es masculino-, formulando un nuevo sujeto que sea capaz de reflexionar acerca de lo que le rodea, criticar las bases de todos los discursos para alterarlos creativamente y promover la autonomía.

Por otra parte, Graciela Hierro (s/f) postula que la tarea de la ética feminista es la de alcanzar una moralidad centrada en la propia sensibilidad hacia los intereses personales en relación con los intereses sociales. Para ello, resulta imperativo construir una subjetividad femenina a partir de aquellos aspectos constitutivos que participan en la construcción de la experiencia femenina.

Prácticas de organización política en el interior cordobés: caracterización de los espacios

Las organizaciones que constituyen nuestro objeto de análisis pertenecen a localidades del interior de la Provincia de Córdoba: No al Abuso –en Oncativo, constituida en 2010- y Oliva contra la Violencia de Género –en Oliva, formada en 2012-. Oncativo está ubicada a 75km de la ciudad de Córdoba, mientras que Oliva está a unos 90km. En ambos casos, se trata de organizaciones de no más de siete personas que se inscriben en localidades que no superan los 20.000 habitantes.

Sendas agrupaciones constituyen espacios que trabajan fuertemente la perspectiva feminista y abordan casos y problemáticas íntimamente relacionadas a las desigualdades y opresiones de género. Oliva contra la Violencia de Género tiene un trabajo fuerte y sostenido en prevención, erradicación y contención a víctimas de la violencia machista. Y No al Abuso realiza y desarrolla actividades vinculadas al abuso, en particular al Abuso Sexual Infantil (ASI). Ambas son organizaciones que trabajan desde la horizontalidad,

cuyas actividades y decisiones se adoptan mediante el debate y considerando las posturas de quienes las integran.

A fin de reconstruir tanto las prácticas y experiencias de organización feministas en estas localidades, así como de indagar en los discursos de las militantes que den cuenta de la configuración de una ética feminista, realizamos entrevistas a integrantes feministas de estas organizaciones.

Militancias feministas: dinámicas de construcción de las organizaciones

El feminismo, en tanto acción política, es fundamentalmente subversivo. Se caracteriza por su perspectiva crítica, que cuestiona el sistema de desigualdades y opresión de género para, en términos de Lagarde (2002) eliminar los *cautiverios* de las mujeres. Para Lagarde (2002), las mujeres estamos en cautiverio dentro del sistema patriarcal, marcadas por la pérdida de libertad y la privación de la autonomía y del gobierno sobre sí mismas. Esta perspectiva crítica y la vocación de trastocar los sentidos hegemónicos y los discursos dominantes sobre los géneros es un elemento que aparece con fuerza en las entrevistas realizadas. Las militantes indican, como uno de los motores fundamentales de su actividad política e impulsores de la formación del espacio, la necesidad de:

“Combatir el descreimiento, el mensaje dominante y que era que la víctima había mentado (...) y la necesidad de llevar el mensaje contrario...y que el mensaje llegue” (Militante de No al Abuso).

Así, la necesidad de instalar y visibilizar la problemática de la violencia de género en las ciudades en las que militan es señalada como una de las causas primeras que contribuyen a la formación de estas organizaciones. Esta voluntad de difundir el mensaje e instalar la problemática en las localidades, está relacionada con la necesidad de desmontar los mecanismos sociales que contribuyen a invisibilizar la violencia de género y a revictimizar a las víctimas.

“...Decidimos salir a la calle a reclamar, a pedir que esto se sepa, a pedir justicia...como una forma de prevenir, de empezar a hablar de la temática, fue un poquito la desesperación lo que nos llevó a salir a la calle, a reclamar y buscar justicia para que la violencia de género y el ASI ... se visibilice y hagamos algo...” (Militante de No al Abuso)

Cabe destacar el estrecho vínculo que existe entre la formación de cada una de estas organizaciones y la decisión, inmediata y urgente, de ocupar el espacio público a partir de diferentes estrategias, que no se limiten a visibilizar la problemática sino que, además, promuevan la instalación de otras voces y discursos que tensionan los sentidos hegemónicos y las representaciones dominantes en relación a los estereotipos de género. Al respecto, militantes de No al Abuso expresan que tanto en el caso de ASI como de violencia de género, opera el mismo mecanismo de descreimiento de la versión de las víctimas:

“...cuando sucede un caso de abuso o violencia la sociedad responde de dos grandes formas: apoyando, entendiendo, comprometiéndose o negándolo; en la negación viene la revictimización de las víctimas por parte de la sociedad y creo que fue eso lo que nos impulsó. En el caso de violencia de género, el mecanismo es el mismo pero los argumentos cambian, en el caso de las mujeres es que se lo buscó, lo provocó y en el caso de los niños es que mienten, fantasean; pero el mecanismo es el mismo, desmentir la historia de la víctima de ese modo revictimizar y colaborar así a no modificar nada de lo que sucede. Se es cómplice en ese sentido, en mantener las cosas como están, eso es necesario para la impunidad”. (Militante de No al Abuso).

Esta situación, que implica entonces negar la veracidad de los discursos sostenidos por las víctimas de violencia contra las mujeres, niñas y niños en caso de ASI, es resaltada como uno de los elementos que promovieron la acción política del espacio. Fundamentalmente, se trazó como objetivo fundamental el rescatar las voces de las víctimas para disputar los sentidos y representaciones dominantes, impugnando el mensaje hegemónico que sostiene el *mito* que pretende justificar la violencia o desconfiar de las afirmaciones de las víctimas, para contribuir en la transformación del orden establecido. El sostenimiento del *status quo* representa, según Lagarde (2002), el objetivo patriarcal que pretende preservar el orden en cada mujer y en el mundo al ponderar jerárquicamente a “...los otros sobre las mujeres...”. La necesidad de erosionar las bases de este sistema de jerarquías en que algunas existencias y voces se tornan más legítimas que otras es destacado por las militantes como motor de la formación del espacio, como

un detonante. Con un diagnóstico similar en relación a las respuestas de la sociedad frente a casos de acoso callejero, las militantes de Oliva contra la Violencia de Género señalaron, del mismo modo, la necesidad de poner en tensión los discursos que responsabilizan a las mujeres víctimas de acoso. Así, expresan:

“...el acoso callejero no pasa por la vestimenta, y la gente piensa eso y lo justifica. Y no es así porque te violan de todas formas, pero es el momento el que buscan los acosadores, no tiene nada que ver con la chica, es el machismo en su máxima expresión lo que se manifiesta ahí. Es una situación de poder...” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

Para ello, a los fines de problematizar las construcciones dominantes que circulan sobre estas cuestiones e instalar el asunto en la sociedad como una problemática de interés público, la perspectiva de género operó como herramienta analítica de gran potencia en la experiencia de las militantes entrevistadas:

“...era necesario además visibilizar la respuesta que genera leer esta problemática desde la perspectiva de género. El mito y el justificativo se replica en el caso de las mujeres, era alentar a deconstruirlo para hacernos cargo como sociedad y el Ni Una Menos fue muy importante porque nos ayuda a difundir el mensaje” (Militante de No al Abuso)

En esta tarea de tensionar los sentidos dominantes, bases sobre las que se edifican una serie de desigualdades, jerarquías y opresiones que se pretenden legitimar a la luz de una supuesta diferencia sexual natural, las activistas de estos espacios han llevado adelante diferentes estrategias. En ambos casos, encontramos una fuerte presencia y disputa en el espacio público, a partir de la realización de intervenciones en plazas y marchas. Así, desde No al Abuso relataron que:

“En agosto de 2010 hicimos la primera intervención en la plaza del centro. Vinieron las chicas de las Históricas, las Mufas y las Otras, ellas nos ayudaron y vinieron periodistas que trabajaban con las Mufas que tenían un formato de intervención que consistía en colgar ropa con frases que referían a las múltiples formas de violencias que las mujeres, los niños y las

identidades no heterosexuales sufrimos. Para ese momento era como re potente y fuerte porque nombraba desde Romina Tejerina a las micro-violencias que vivimos las mujeres cotidianamente. Fue eso un primera experiencia, y la primera vez que se hacía algo en Oncativo vinculado a la violencia de género” (Militante de No al Abuso)

La experiencia de ocupar el espacio público para poner en el centro del debate la violencia de género y visibilizarla como problemática social adoptó muchas modalidades. En el caso de Oliva contra la Violencia de Género implicó la realización de una marcha, en respuesta y reclamo por un caso de femicidio acaecido en el año 2012. Asimismo, la tarea de difusión implicó acciones puntuales, una suerte de “concientización”, a partir de la repartición de folletería con mensajes como “los chicos no mienten” que fueron entregados a la salida de las instituciones educativas de la ciudad de Oncativo, durante los primeros meses de No al Abuso. A su vez, ambas organizaciones destacaron su trabajo en el ámbito de la educación, ya que entre las actividades que realizan se encuentra el desarrollo de talleres con docentes y alumnos de las escuelas de cada ciudad y de la zona. En este sentido, cabe enfatizar que, así como la estrategia de visibilización de la problemática en el espacio público pretendía poner en palabras aquello de lo que, hasta la irrupción de estas organizaciones, no se hablaba ni se decía en aquellas ciudades, pretendiendo “hacer llegar el mensaje” para contribuir a transformar los sentidos dominantes, la realización de actividades en educación aparece como presupuesto fundamental para la subversión del orden imperante. Esta convicción asume una gran presencia en los discursos de las militantes entrevistadas, quienes señalaron:

“...sabemos que la base para la erradicación de la violencia machista es la educación...en las escuelas vemos que los pibes y las pibas identifican ya que es el machismo, que hay cosas que no están buenas” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

De esta manera, la educación se presenta como condición necesaria para la construcción de una sociedad diferente, y como un imperativo en el proceso de propiciar deconstrucciones necesarias en las mujeres, en principio, y a las personas todas, para alcanzar mayores niveles de autonomía y libertades y para repensar la propia subjetividad. Así, militantes de No al Abuso expresan:

“...el programa de ESI⁷³ era fundamental porque si no tenemos información no nos podemos empoderar, no se puede, además de que necesitamos un determinado contexto económico y político. La ESI es importante para que lleguen los debates, sino es muy difícil que vos adoptes una determinada perspectiva que nunca nadie te contó” (Militante de No al Abuso)

La labor pedagógica que asume la militancia feminista en estas localidades se concreta en la realización de talleres docentes y actividades educativas diversas, tales como capacitaciones en perspectiva de género para medios locales. Las entrevistadas coinciden en señalar que hubo un punto de quiebre a partir del Ni una Menos del año 2015, pues sensibilizó a la población en torno a la violencia de género y requirieron formación en el tema:

“...ahora estamos pensando en hacer cursos con puntaje docente, que nos abre más posibilidades, más allá de los talleres que veníamos dando en los colegios. Después del Ni una Menos en 2015 todo el tiempo nos llamaron para hacer talleres” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

La labor de difusión, visibilización y reflexión sobre la violencia de género que llevaron adelante estas organizaciones en sus inicios posibilitó que hoy sean reconocidas como referentes y como actoras sociales de importancia en la comunidad.

“...nosotros nacemos y los casos empezaron a llegar de a borbotones de ASI y violencia...y después empezamos a dar talleres porque nos convocaban...paralelamente se estaba dando la implementación de la educación sexual integral en las escuelas, hemos ayudado y colaborado en la construcción de los programas y hemos dado talleres docentes” (Militante de No al Abuso)

⁷³ Con ESI, la militante refiere al programa establecido por la ley 26.150 de Educación Sexual Integral, sancionado en el año 2006 que incorpora a la perspectiva de género como uno de los ejes prioritarios de trabajo y cuyo actual desmantelamiento denuncian.

Operó, entonces, un reconocimiento por parte de la sociedad hacia estas organizaciones que se fueron consolidando como actores de gran legitimidad para abordar desde múltiples aristas la violencia de género, no sólo desde las tareas educativas y colaborando en la implementación del programa de Educación Sexual Integral con perspectiva de género o brindando talleres y conferencias en las ciudades, sino también desde el trabajo de acompañamiento y contención a mujeres víctimas de violencias de género. Entre las actividades que realizaban, se encontraba el hecho de acompañar a las víctimas a realizar denuncias en la Comisarías o Fiscalías de la zona, enfrentándose asimismo al:

“machismo presente en gran parte del Poder Judicial y de las fuerzas policiales” (Militante de No al Abuso).

Durante ese proceso, se buscaron alternativas y otras instituciones estatales a las que acudir, se fueron tejiendo redes con otros espacios que trabajaban la temática y se establecieron fuertes vínculos con el Estado, erigido en actor fundamental cuya presencia resulta irremplazable para la erradicación de la violencia de género. El caso de No al Abuso es ejemplificativo al respecto. En la trayectoria del espacio, sus militantes pudieron estrechar vínculos con otras organizaciones que trabajaban ASI, y desde allí encontrar un camino desde el que dialogar con el Estado. Así, relatan:

“...nos vinculamos con familiares, abuelas de niños víctima de ASI y maltrato, hicimos un nexo con ellas que se estaban formando y ellas tenían a su vez un nexo con un programa del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de Nación, que se llamaba Centro de Acceso a la Justicia, que en un principio no tenía sede en Córdoba” (Militante de No al Abuso)

El papel del Estado como actor al que se debe interpelar y exigir políticas públicas para erradicar la violencia de género es una lectura en la que coinciden todas las militantes entrevistadas. Asimismo, las militantes destacaron que encontrar estos mecanismos para presentar al Estado sus demandas y trabajar de modo articulado con los CAJ -Centros de Acceso a la Justicia- fue de gran importancia en años anteriores, ya que:

“...nos dio como una puerta enorme porque había alguien del Estado que decía, bueno, ‘acá estamos para ayudar, estas son nuestras competencias y estos son sus derechos’...fue maravilloso eso, ir armando redes”
(Militante de No al Abuso)

En sintonía con ello, las militantes de estos espacios evalúan la situación actual en materia de derechos de las mujeres en relación al papel del Estado nacional y aseveran:

“...el neoliberalismo frena los avances, hay como un retroceso, una merma terrible frente a los pequeños avances que tuvimos” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

La misma lectura acerca de la trascendencia del Estado y su lugar preponderante en tanto actor clave en la prevención y erradicación de la violencia encontramos en la afirmación siguiente:

“...se necesita el apoyo del Estado. Siempre acudíamos a los Centros de Acceso a la Justicia y se nota la decadencia cuando no está presente. Se empieza a notar que necesitamos de la pata del Estado cuando no está presente...” (Militante de No al Abuso)

Marcela Lagarde ha destacado, al referirse al feminismo, la importancia de tejer redes que permitan articular las demandas de las mujeres a una mayor escala, para “...tejer el manto feminista sobre la tierra...” (Lagarde, 2002:15). Esta acción instituye a las militantes como interlocutoras universales de género, cuya práctica resulta fundamental para el desarrollo de acciones que transformen la realidad de las mujeres. El trabajo en redes es uno de los elementos de un valor insustituible, conforme surge de las entrevistas realizadas. No obstante, el Estado aparece como un actor clave en la erradicación de la violencia y la transformación del orden social. Sin embargo, este reconocimiento no es excluyente de una perspectiva crítica sobre el Estado y sus instituciones:

“...por ejemplo te daban el botón anti pánico, que se cambió por una tobillera, porque además vos eras responsable de tu propia seguridad... ¡no! ¡La justicia se tiene que hacer cargo de velar por nuestra

seguridad!...tiene que haber la presión social para que las políticas públicas se ejecuten, y para eso hace falta recursos que salgan del Estado porque si no entran a jugar una cantidad de financieras y organismos internacionales que no abordan las causas reales de la violencia de género” (Militante de No al Abuso)

Observamos entonces que el trabajo de articulación no se limita a los vínculos con otros espacios y organizaciones que sostengan disputas relacionadas a la violencia de género y pretendan subvertir el sistema de desigualdades actual, sino que encuentra en el Estado un interlocutor válido al que acudir y exigir la ejecución de acciones y la implementación de políticas relacionadas a la transformación pretendida por estas organizaciones. Es decir, un actor fundamental en dicho proceso, cuya ausencia en el contexto neoliberal actual es destacado por las militantes.

Configuraciones discursivas de éticas feministas

La ética feminista, como hemos dicho, pretende desarrollar una filosofía moral que sea crítica y deconstruya cualquier forma de injusticia de género. En las teorías éticas feministas subyace una profunda crítica a la desigualdad entre los géneros, y la dominación que los varones han ejercido sobre el resto de la humanidad (Ortiz Millán, 2014).

La visibilización de las múltiples experiencias de todo aquello que representa la otredad de lo masculino, a lo que la filosofía occidental le ha conferido las cualidades de racionalidad, imparcialidad y objetividad, entre otras⁷⁴, constituye uno de los fundamentos básicos de la ética feminista que denuncia, precisamente, la invisibilización de la subjetividad femenina a la hora de definir sujetos morales y de la realidad de las mujeres en la definición de derechos humanos universales (Maffia, s/f). En este sentido, Diana Maffia indica que la relevancia de las críticas feministas a la ética radica en la pretensión de que se consideren los derechos de las mujeres en aquellas formulaciones que parecen y se nos presentan como universales. Destaca, asimismo, la autora la conexión entre ética y los sistemas jurídicos y políticos, afirmando que la primera constituye el

⁷⁴ Al respecto, Diana Maffia (2008) elabora una reconstrucción del pensamiento filosófico de Occidente, recuperando los postulados de Aristóteles, Kant y Rawls, afirmando que “se revelan profundamente misóginos al expresar su opinión acerca de las mujeres”.

fundamento a los segundos, por lo que la crítica formulada desde los feminismos a la ética es de una gran trascendencia.

La ética, siguiendo a Maffia no es ni mera enunciación de hábitos de conducta o hábitos morales, ni la solidificación de esos principios en órdenes jurídicos normativos; sino que es, ante todo, crítica. Y la ética feminista exige poner en discusión las limitaciones que presenta el pretendido lenguaje universal de la filosofía moral y presentar alternativas. De esta manera, la ética feminista implica una crítica a los sistemas y construcciones políticos desde y para el propio feminismo. En el primer sentido, propone la revisión de los fundamentos mismos del sistema democrático, denunciando la ausencia de las mujeres del debate moral que fundamenta el sistema político y los valores en que se asienta la autoridad y representatividad de los gobiernos. En el segundo, incluye la crítica sobre la reiteración de prácticas al interior del movimiento de mujeres que habíamos adjudicado al patriarcado y que creíamos, al interior de los feminismos, erradicadas.

El componente crítico de la invisibilización de la experiencia femenina y del silenciamiento de las voces que deconstruyen y ponen en tensión las construcciones dominantes sobre género, el sistema de desigualdades, jerarquías y opresiones es un elemento que asume un importante protagonismo en los discursos de las militantes entrevistadas, que afirmaron:

“...hay un sistema de poder que se mantiene, y hay una reticencia a transformarlo porque los hombres deben abandonar un conjunto de privilegios que no están dispuestos a abandonar, el avance de derechos nos dio libertades a las mujeres y eso genera una escalada de violencia que termina en su extremo más potente en la muerte física. Tienen que abandonar sus privilegios que son de posesión de nuestras vidas” (Militante de No al Abuso)

La práctica de militancia feminista encuentra, en el discurso de las entrevistadas, su base ética en la perspectiva crítica que cuestiona el sistema de desigualdades imperante, reconoce estas desigualdades como parte de un sistema de jerarquización y opresiones entre las personas y denuncia los silenciamientos a las experiencias no masculinas. En este sentido, cuestiona el pacto que, según Lagarde (s/f), erige a los hombres en sujetos políticos -con cabal exclusión de las mujeres de dicha categoría- y cuya agenda incluye “...cómo organizar el mundo...así como formas sutiles y perversas de mantener a las

mujeres quietecitas...” (s/f: 124). Este sistema de desigualdades y opresiones se refuerza en el contexto actual, en que se ve amenazado por los discursos contra hegemónicos del feminismo y a la luz de las transformaciones de tipo social y cultural que acaecieron en los últimos años en la Argentina, siguiendo las afirmaciones de la militante entrevistada:

“...es historia de siglos. Está naturalizada y legitimada la desigualdad entre mujeres y hombres en todos los ámbitos, esta forma de desigualdad llevó a tratos tremendos hacia la mujer, y siempre en el ámbito privado, hoy es público y se tiene que hablar porque es una realidad y el patriarcado tiene que parar...son desigualdades tremendas entre hombres y mujeres que lleva a que los hombres crean que tienen el poder sobre nosotras y que crean que son nuestros dueños y que pueden hacer con nosotras lo que quieran...somos independientes, somos libres, trabajamos, y eso molesta, molesta mucho, molesta que seamos independientes, que ganemos más, que seamos inteligentes, molesta mucho de los logros que tuvimos las mujeres” (Militante de No al Abuso)

De este modo, según la perspectiva de las militantes entrevistadas, existiría una estrecha conexión entre el reconocimiento de derechos y libertades a las mujeres -por parte de los Estados- y la exacerbación del machismo en nuestra sociedad, a partir de este diagnóstico es que las militantes desarrollan su práctica política.

Francesca Gargallo ha señalado que el feminismo, en tanto postura ética, implica una transformación profunda de las relaciones que involucran al ser humano. Tal objetivo es el que encontramos en las experiencias de las militantes entrevistadas, vocación de transformación que se encuentra fuertemente ligada a la denuncia de la opresión de las mujeres. Práctica política y ética feminista se imbrican en el diseño de lo que Marcela Lagarde calificó como “objetivos feministas” y que implican “desalambrar las vidas femeninas a través de procesos de desarrollo y de democracia, hacer avanzar los derechos específicos de las mujeres” (2002:15). La agenda del feminismo, siguiendo a la antropóloga mexicana, tiene una definición prioritaria que radica en la exigencia de desmontar los poderes de dominio, la sexualidad expropiada y la expropiación del trabajo y de todas las creaciones de las mujeres, para lo que resulta imperativo recuperar “nuestros cuerpos y nuestras vidas para cada una de nosotras a través de normas y derechos inalienables” (Lagarde, s/f:133).

Para Francesca Gargallo (2005) el feminismo contiene una diversidad y multiplicidad de demandas y de pertenencias de las mujeres que lo integran. Señala la autora que las feministas latinoamericanas han tendido al análisis de clases y al análisis antropológico como herramientas útiles para la comprensión de la “desgarrada identidad de mujeres en conflicto con y por la pertenencia de clases, etnias y distintos sistemas de valores” (Gargallo, 2005: 33). Desde esta perspectiva, la ética feminista y el consecuente involucramiento político y acción que encarna, exige una problematización de las condiciones de vida de las mujeres en la que la variable género dialogue con otras dimensiones. Esta lectura, desde la interseccionalidad, es un elemento de fuerte presencia en el discurso de las militantes entrevistadas:

“...nos abramos, discutamos y abramos la posibilidad de una vida digna para más gente...y ahí intervienen un montón de variables, porque si además de ser mujer sos pobre, si sos migrante, si sos lesbiana, y bueno ahí intervienen un montón de opresiones que hace que tu vida sea realmente muy difícil de vivir dignamente porque es un sistema muy perverso y un mundo muy adverso, que te lleva a un nivel de abyección y vulnerabilidad en el que la existencia se torna muy precaria” (Militante de No al Abuso)

La interseccionalidad es un instrumento de lectura en los discursos de las feministas que brindaron su testimonio; y en este sentido remarcamos la fuerte presencia de la variable clase y el modo en que ésta se conjuga con el género al abordar cuestiones determinadas, relacionadas a la necesidad de que el Estado recepte la demanda de inclusión laboral trans, por ejemplo:

“..el cupo laboral trans, que es necesario porque son expulsadas y marginadas y no es justo...Es importante que las personas trans tengan la posibilidad de tener una casa, un trabajo” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

La ética de la justicia exige, según Marcela Lagarde (2002), la redistribución de recursos -en parte expropiados a las mujeres- y la creación de oportunidades de desarrollo. Desde el discurso de las misma militantes, tributario de una ética feminista de la justicia, se

destaca la variable económico-social y la necesidad de que ésta entre en diálogo con la dimensión de género para formular una crítica compleja e integral al orden hegemónico y transformarlo. El peso de la variable económica también asume gran presencia en los argumentos a favor de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Así, indican:

“...tenemos un posicionamiento feminista y posicionamiento social, porque se nos están muriendo mujeres pobres y ese es un agravante, la pobreza es un agravante. Como se nos muere una mujer cada 18 horas por femicidios, se nos mueren pibas todos los días por abortos clandestinos en las peores condiciones, y hay mujeres que tienen acceso a ello sin que implique un riesgo para su vida porque lo pueden pagar, y también la doble moral de los médicos que no lo practican en hospitales públicos pero sí en clínicas privadas” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

“...el aborto (la legalización) es indispensable...como decimos nosotras, se necesita educación sexual para decidir, anticoncepción para no abortar, aborto legal para no morir, porque se están muriendo muchas mujeres por abortos clandestinos y las mujeres que son ricas y pudientes pueden hacerlo y se mantienen ocultos pero es para una clase social y las mujeres de clases sociales se mueren y eso forma parte también de una violencia, y no es justo, no es justo para nada que se mueran, porque como mujeres tenemos también el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos. No queremos que las mujeres sigan muriendo” (Militante de No al Abuso)

Observamos, entonces, el modo en que se conjugan las variables género-clase en las lecturas de las entrevistadas. Fundamentalmente, en referencia a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, y como mecanismo para denunciar un sistema hipócrita en el que las mujeres pueden acceder a determinados derechos de acuerdo a los recursos económicos con los que cuenten. Relacionado con ello, aparece la noción de justicia: las militantes valoran como injustas las muertes y los riesgos que sufren las mujeres pobres, en contraposición a las posibilidades de aquellas que pertenecen a clases medias y altas. Sin embargo, resaltan que la causa de esta situación reside en la hipocresía social y la doble moral que habilita y permite estas situaciones. Asimismo,

destacan en el eje de este debate el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo.

Ubicando el centro de la discusión en el discurso de los derechos, estas afirmaciones se encuentran profundamente relacionadas con la perspectiva ética que se ha denominada “ética de la justicia” que emplea el lenguaje de los derechos como un argumento moral para proteger a las mujeres, su libertad reproductiva y autodeterminación (Ortiz Millán; 2014:83). Siguiendo a Ortiz Millán, lo que está en juego en la discusión del aborto es el derecho de las mujeres a la libertad, no sólo de decidir sobre un embarazo no deseado, sino también sobre su vida futura. Así, la penalización del aborto violenta el derecho de las mujeres a la autonomía, operando como “un factor de injusticia de género y en ese sentido violenta el derecho de las mujeres a la igualdad” (Ortiz Millán; 2014:83).

“...los derechos, la igualdad de derechos es la potencia del feminismo; apunta a la raíz de eso” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

“...el grupo enriqueció nuestros corazones, nuestras almas, nuestras personas, nuestra identidad e hizo que nos reconociéramos como militantes feministas en contra de la violencia de género y por los derechos de las mujeres, niños y niñas y adolescentes, militantes, sí...militantes por los derechos”(Militante de No al Abuso)

Francesca Gargallo (2005) indica que la idea de justicia social ha recorrido tanto la hermenéutica del derecho como la afirmación de un modo de pensar y de pensarse desde la denuncia de la doble moral sexo-social. Es esta doble moral la que denuncian las entrevistadas al referirse a cuestiones como la legalización del aborto, proponiendo una lectura de la cuestión que reconozca mayores niveles de autonomía y libertad a las mujeres, enfatizando la dimensión de clase que atraviesa la discusión e interpelando a la sociedad en el lenguaje de los derechos. Y ello trae en consecuencia un repensar la propia subjetividad por parte de las militantes que brindaron su testimonio, y de los modos de existir y habitar en esta sociedad. De este modo, conceptualizan al feminismo como:

“una filosofía de vida...y tener eso como base y principios, y accionar y hacer en base a eso, quiere decir que trabajamos por una sociedad mejor y

en pos de deconstruir y construir. Ese es el camino” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

En los discursos de las militantes encontramos, entonces, esta definición del feminismo como imperativo de la propia acción en relación con los otros. Es base y guía de acción, en un compromiso constante por la transformación del orden dominante que silencia a la mayor parte de la humanidad. De este modo, sostienen que el ser feminista incluye la incorporación de esta perspectiva crítica del orden sexo-genérico a la vida cotidiana, como herramienta necesaria de lectura y crítica de la sociedad actual y para la acción que pretende transformarla. Así, señalan:

“...en cualquier discusión yo le pregunto: -¿vos sos feminista? -No -¿Y entonces que sos? porque si no sos feminista sos funcional a un sistema que nos maltrata. Entonces es desde el feminismo que vos podés decir está mal, comprender las situaciones desde una visión mucho más profunda...” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

El feminismo opera como perspectiva para comprender las múltiples desigualdades que tienen lugar en nuestra sociedad y como imperativo que incita a la acción para transformar el orden dominante, y no admite la posibilidad de ser indiferentes ante el sistema de exclusión y jerarquización de las personas, puesto que la indiferencia implica el “ser funcional” al *status quo*. Esta concepción expresada por las entrevistadas, conforme a la cual el feminismo se erige en filosofía de vida, se condice con el planteo de Marcela Lagarde (2002), quién ha señalado que el feminismo sucede también en soledad, estando presente tanto en las luchas públicas como en las nuevas formas de convivencia y cotidianidad. Por ello, esta filosofía de vida lo es, precisamente, porque incluye el análisis y la acción en clave feminista en todas y cada una de las dimensiones de la experiencia humana.

En relación con esta filosofía de vida que encarna el feminismo, cabe destacar el planteo de Lagarde (s/f) acerca de la necesidad de apostar al *pacto sororario* que exige la construcción de la alianza y unión entre las mujeres desde una posición política de género. En palabras de la autora, “...sólo arraigadas en ese saber solidario podemos remontar la prohibición patriarcal al pacto entre mujeres (...) a la política entre mujeres y desmontar la cultura misógina que nos configura. La sororidad emerge como alternativa a

la política que impide a las mujeres la identificación positiva de género, el reconocimiento, la agregación en sintonía y la alianza” (Lagarde, s/f:125). Siguiendo a la autora, resulta necesario la formulación de este *pacto sororario* entre mujeres, como mecanismo para alcanzar la unidad entre las mujeres y desmontar los *restos misóginos*⁷⁵ que derivan en confrontaciones que nos debilitan como género. Al respecto, las entrevistadas sostienen:

“...nosotras somos feministas. Si queremos realmente un cambio radical no tenemos que ir a las diferencias que fragmentan, todas queremos lo mismo, obviamente, que se acabe el patriarcado, y tenemos que tirar todas para el mismo lado” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

Convocar a la unidad en el feminismo es una formulación tributaria de la noción de sororidad. El *pacto sororario*, en palabras de Lagarde, constituye el fundamento ético de las prácticas políticas entre las mujeres para deconstruir la enemistad patriarcal, pero también el racismo, el adultismo y todas las formas de supremacía, desigualdad y dominación entre las mujeres, con acciones prácticas orientadas a la cooperación y solidaridad. Así, sostiene la autora que la sororidad es una innovación ética y política para construir la igualdad entre nosotras, erigiéndose como “...marca relacional y norma, forma ejemplar de trato y compromiso entre mujeres transgresoras del dominio...”(2002:21). La sororidad, en tanto marca relacional y forma de vincularnos entre las mujeres, es un elemento que subyace en la siguiente afirmación de una militante:

“...las mujeres tenemos que empatizar más con nosotras mismas y decirles a las otras “no la critiques, vayan juntas”. Lo importante es la empatía, lo importante es la empatía con las otras mujeres y lo que hace que estemos unidas en la lucha porque sufrimos las mismas cosas que vienen del patriarcado, uniéndonos en la lucha cambia un montón y la lucha se hace más llevadera” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

Así, la empatía como requisito de la sororidad y la solidaridad con las propias congéneres, es constitutivo de los principios éticos que surgen de los discursos de las

⁷⁵ Señala Lagarde (s/f) que la misoginia está presente entre las mujeres cuando obtenemos valor de la desvalorización de otras mujeres y al adquirir poderes apoyadas en su discriminación, su sometimiento o su eliminación.

militantes, y configuran las bases desde la que tejer vínculos y relaciones entre nosotras. La sororidad implica el forjar vínculos y asumir en la que cada una sea un eslabón de un encuentro con otras, tejiendo redes inmensas (Lagarde, 2002). La formación de vínculos y redes que incluyan y unan en la diversidad aparece como factor trascendente en la construcción del *pacto sororario* y ello exige la necesidad de repensar constantemente al sujeto del feminismo, para que el movimiento sea abierto e incluya las múltiples y variadas formas de habitar el género y aglutine a las diferentes experiencias que representan lo no-masculino en nuestra sociedad. Esto tiene una presencia privilegiada en las afirmaciones de las militantes, que expresan:

“...si tiene algo de interesante el feminismo es que tiene una operación permanente de apertura, no hay un feminismo, es esa operación la que es necesaria para que exploten las categorías que tengan que explotar, para que se abran y las podamos re definir. Dentro del feminismo hay una mucha pluralidad” (Militante de No al Abuso)

La *sororidad*, como principio desde el que construir vínculos y tejer redes en una lucha que articule las afirmaciones del derecho a ser y existir de todas las experiencias que representan la otredad a la masculinidad hegemónica, y la legitimidad de tales experiencias sea, tal vez, una respuesta a la crítica que se ha formulado respecto a la carencia que la categoría mujer, fundante del feminismo, presenta para reconocer “la singularidad que asume la subordinación en virtud de la raza, la clase y/o la elección sexual” (Fernández, 2008:159). De este modo, la necesidad de repensar y problematizar los sujetos y experiencias por los que aboga el feminismo aparece como una respuesta a la crítica del carácter excluyente que encierra la categoría “mujer”:

“...es la equidad como eje de construcción, la diversidad y el respeto a la diferencia, pensar en especificidades y tensionar el parámetro de igualdad. Tiene que haber una base donde se reconozca la especificidad que tiene toda persona que no nazca y no represente lo masculino y los estándares culturales del macho. Habría que definir un montón de cosas que fueron definidas solamente por una mitad de la humanidad” (Militante de No al Abuso)

Es, entonces, la tarea de apertura y de hacer estallar las categorías que excluyen para redefinirlas la que -según las militantes- es necesaria para hacer del feminismo un movimiento emancipatorio e inclusivo, abarcativo de las diversidades y las singularidades de las experiencias humanas subalternas de lo masculino. Siguiendo a Gargallo (2005) sería representar una “teoría política de la alteridad”. En consonancia con lo expuesto, las militantes afirman que:

“...a partir de la categoría de género se dio vuelta todo, el mundo se dio vuelta. Hoy es necesario abrir los términos, todos los términos, para poder pensar a los seres humanos desde las muchas posibilidades de ser y estar en este mundo, abrir los términos para incluir, incorporar, redefinir...”
(Militante de No al Abuso)

En este sentido, la deconstrucción y crítica permanente es un imperativo del feminismo, no sólo en el ámbito del movimiento, sino también de las subjetividades propias militantes que lo integran ya que, como señalamos en párrafos anteriores es, ante todo, un modo de vida.

“...yo soy un constante proceso, salgo de acá y aprendí mil cosas y desaprendí mil cosas más...y es importante que podamos dentro del feminismo construir un diálogo y no quebrarnos por debates que nos dividen” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

Marcela Lagarde (2002) postula que las feministas atravesamos por procesos que denomina como *sincretismo de género* y que sintetiza las contradicciones que provienen de la configuración moderna de la condición femenina, por un lado, y *escisión de género*, por otro. En este último, asevera, se manifiesta un conflicto latente vinculado a la contradicción entre la *ética de la entrega*, según la cual las mujeres somos un ser-para-otros; y la *ética de la mismidad*; que invita a deconstruir aquél mandato, y se presenta como concordante con la noción de las mujeres como ser-para-sí y con la libertad. Esta *escisión de género*, indica Lagarde, deja una huella profunda en la configuración de las subjetividades femeninas, las que se difuminan al adentrarnos en el feminismo. Lagarde (2002) sostiene que lograr la centralidad de cada mujer en su propia vida, la prioridad de sus necesidades, constituye una pauta ética del feminismo. Así, “o se avanza en la

mismidad, o cada inacción abre espacios del *yo* a ser habitados por *otros*” (Lagarde, 2002:18). La importancia de cada mujer y lo que Lagarde llama sus *horizontes vitales* es central de la propuesta que encarna la *mismidad*. En los discursos de las militantes es posible observar el modo en que éste principio subyace y constituye uno de los ejes éticos de construcción, cuando afirman:

“...hay muchas chicas que van al CENMA⁷⁶ y tienen que dejar porque son madres, porque no tienen quién les cuide a sus hijos. Nosotras pensamos en hacer una guardería para ellas y esa es una acción profesional y política porque nos estamos preocupando por cambiar la realidad de esas mujeres para que puedan seguir estudiando” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

La *mismidad*, en tanto imperativo teórico, implica, precisamente, poner en el centro de las pretensiones de transformación a los horizontes vitales de las mujeres, en tanto sujetos y colectivos, tradicionalmente instituidas en ser-para-otros, para “cambiar la vida y el mundo en un sentido justo y libertario” (Lagarde, s/f:126). La *mismidad* exige que cada mujer tome conciencia de su propia imprescindibilidad, para dar lugar a la preservación del *yo misma*, es devenir en un presente ampliado y habitado por cada una (Lagarde, 2002). Para que esta transformación acontezca, es imperativo el empoderamiento de las mujeres, lo que la Marcela Lagarde define como eliminación de todas las formas de opresiones de las mujeres así como la extensión “a cada vez más mujeres los avances en derechos, recursos, bienes y poderes de los que gozan algunas”(s/f:130). La noción de empoderamiento como base sobre la que construir la *mismidad* es una asociación que aparece con frecuencia en los discursos de las entrevistadas, que expresan:

“...el feminismo apunta a empoderar a las mujeres, empoderar a las mujeres que están sometidas en un montón de cuestiones, no solo por la violencia física sino por generaciones, tradiciones, discursos. Ese es el objetivo que tenemos, empoderar a las mujeres y eso es cien por ciento político y es difícil porque las propias mujeres estamos patriarcalizadas y

⁷⁶ Hace referencia a los Centros Educativos de Nivel Medio para Adultos, modalidad de cursado que ofrece la Provincia de Córdoba.

naturalizamos un montón de cosas” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

En este aspecto, destacamos el planteo de Rivara Kamaji, quién analiza la ética del placer propuesta por Graciela Hierro. Kamaji indica que para Hierro, ética es praxis e implica el ejercicio de alcanzar y conquista la categoría moral de persona (que sólo se alcanza en la medida en que el destino que se prepara para las mujeres implica el imperativo de ser para otro, y que involucra inferiorización y control de las mujeres por las instituciones sociales y del Estado). La propuesta de una moralidad para el placer de Hierro supone, entonces, una revolución cultural de la vida cotidiana que exige de la toma de conciencia de las mujeres de su situación de opresión y de la necesidad de transformarla (Rivera Kamaji, 2007). Se trata, fundamentalmente, de una ética que ponga en el centro de sus principios a la autodeterminación femenina, a la vez que cuestione los “pseudovalores femeninos, véase pasividad, docilidad, sumisión, dependencia, pureza, etcétera” (Rivera Kamaji, 2007:162). En esta propuesta, la elección personal y la autonomía de las mujeres asumen un protagonismo fundamental. Los objetivos de autodeterminación y la ampliación de los márgenes de elección de las mujeres aparecen fuertemente vinculados a la educación en las definiciones de las militantes entrevistadas:

“Este sistema se podría revertir si empezamos a educar a los niños y niñas de otra manera, con educación para que empiecen a respetarnos, para que podamos elegir, tenemos que empezar a cambiar la forma en que educamos a esos “machos” para revertir tanta muertes”(Militante de No al Abuso)

Asimismo, vinculado al *empoderamiento* que propone Lagarde, aparece la capacidad de reflexión y crítica de las mujeres hacia el sistema que nos oprime, lo que conduciría al incremento de nuestra capacidad de agencia. Así:

“Empoderar a las mujeres también implica que las mujeres se van a levantar ante cualquier tipo de abuso, el empoderamiento va a dar consecuencia a la igualdad real” (Militante de Oliva contra la Violencia de Género)

Es importante destacar que la propuesta de Graciela Hierro no abreva en el individualismo sino que postula la necesidad de reconocer la propia historia de las mujeres para abrirnos a experiencias en las que “el privilegio de la autonomía pueda devenir en obligación cotidiana” (Rivera Kamaji, 2007:163).

A modo de conclusión

En este artículo, se reconstruyeron las prácticas de organización de espacios vinculados a la lucha contra la violencia de género y el abuso sexual infantil en dos localidades del interior provincial, retomando las experiencias de militancias feministas, a fin de indagar en las dinámicas organizativas y en los elementos que, a partir de los discursos de las militantes que brindaron su testimonio, permitieran dar cuenta de la configuración de un ética feminista.

A partir de disparadores concretos, las militantes buscaron disputar los sentidos dominantes y los discursos hegemónicos que circularon en sus localidades. Así, las representaciones que sostenían que los niños mentían, en caso de ASI, o que la víctima “se lo buscó” en los casos de violencia de género, operaron como detonantes que motorizaron la conformación de estas agrupaciones. Ambas organizaciones, se encontraron frente a la urgencia de disputar el mensaje, la palabra dominante, y abordar estas situaciones desde una perspectiva de género.

En esta disputa, fue central la utilización del espacio público a partir de marchas y concentraciones en plazas y calles de las localidades, como mecanismo tendiente a visibilizar no sólo la problemática y ubicarla como una cuestión de interés público, sino también como herramienta que permitiera expresar otras voces, disidentes a las construcciones hegemónicas.

En las prácticas de militancia y en la búsqueda de respuestas ante el sistema de complicidades e impunidades que se erige ante estas situaciones, se fueron tejiendo redes, estableciendo vínculos con otras organizaciones que aborden la temática, actuando como “pactates autoconstituidas y sustentadoras de acciones para aterrizar anhelos, deseos y urgencias” (Lagarde, 2002:15). Asimismo, en este camino, las militantes destacan la importancia del Estado en tanto actor clave, cuya presencia o ausencia resulta central para la transformación del sistema de jerarquías y desigualdades instituidas en torno al género.

Como uno de los elementos más importantes de la ética feminista, destacamos la denuncia que las militantes formulan y cuyo objeto es el sistema de poder que opera

silenciando las voces de las mujeres y de la otredad a la masculinidad dominante. Esta crítica postula, además, la invisibilización de todas las experiencias que representen la alteridad de lo masculino. Asimismo, tiene un fuerte componente contextual, ya que las entrevistadas han señalado una conexión entre los mayores niveles de autonomía y libertades que parte de las mujeres hemos conquistado en los últimos años y la consiguiente exacerbación del machismo. Una de las causas posibles que señalaron frente al creciente machismo, es la aparente “pérdida de privilegios” que esta transformación representa para la masculinidad. Así, desde este diagnóstico, la apuesta de estas militantes está en la construcción de otros vínculos sociales y en la ruptura de los *cautiverios* de las mujeres.

El análisis y la denuncia al sistema que oprime no sólo se agota en la dimensión de género, sino que incluye una lectura formulada desde la interseccionalidad. Así, las entrevistadas hacen dialogar la categoría género con otras variables y esto constituye una herramienta desde la cual leer e interpretar esta sociedad de modo más complejo para modificarla. Gran protagonismo tiene, en estas interpretaciones, la relación género-clase en función de la que se reafirman los derechos de las mujeres al aborto legal, por ejemplo, y se denuncian las complicidades de una sociedad de “doble moral” (que permite que las mujeres de clases medias y altas accedan a la práctica del aborto sin que ello implique un riesgo a su vida, mientras que las mujeres de los sectores populares sufren complicaciones que llevan incluso a la muerte). En esta línea, ubican el centro de las discusiones sobre el aborto en los derechos de las mujeres a decidir sobre el propio cuerpo, a la salud y, también a la educación, haciendo alusión en las entrevistas a la consigna “Educación sexual para decidir; anticonceptivos para no abortar; aborto legal, seguro y gratuito para no morir”. La presentación de las demandas que hacen a la agenda del feminismo actual, entre las que se encuentra la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, en clave de derechos, nos permite vincular estas éticas a la ética feminista de la justicia.

Por otra parte, encontramos que en el discurso de las militantes el feminismo es definido como una filosofía de vida que exige y demanda la constante crítica y problematización del colectivo, de los sujetos y de las experiencias que pretende aglutinar. Así, señalaron que el feminismo se caracteriza por su tarea de constante apertura, lo que hace necesario reconstruir y “hacer estallar” las categorías que articulan el movimiento, para redefinirlas en clave de inclusión. Esta operación crítica se le exige al movimiento, pero también es un imperativo de la propia subjetividad militante feminista.

Por último, retomando el planteo de Marcela Lagarde, quién destaca a la sororidad y a la *mismidad* como las claves éticas del feminismo, analizamos la incidencia que estos conceptos asumen en los principios que guían las prácticas de las entrevistadas. La sororidad, en tanto marca relacional y norma, aparece en los discursos de las militantes como un requisito en la construcción de otros vínculos en las mujeres, que permitan trazar solidaridades. De central trascendencia es, en la construcción de este pacto sororario, la empatía de las mujeres hacia las congéneres. La mismidad, en tanto afirmación de la autodeterminación femenina, reivindicación del ser-para-sí, se convierte en praxis que propone la búsqueda de alternativas que permitan poner en el centro de la escena al horizonte personal de cada mujer. La educación aparece, también, como instrumento fundamental para que las mujeres rompamos con la *ética de la entrega*.

Las éticas feministas que surgen de los discursos analizados son fundamentalmente críticas, subversivas del orden dominante. Proponen que todo lo que constituye la alteridad a lo masculino sea incluido y que se reconozcan como legítimas las múltiples formas de habitar el género y la sexualidad. Proponen un buen vivir para la otredad de lo masculino, apostando a las operaciones de apertura que permitan que el movimiento sea inclusivo. Marcela Lagarde afirmó que la mismidad y la sororidad conforman la mayor transgresión al patriarcado. Por ese camino, las militantes tejen las redes de la emancipación, la inclusión, la equidad y la justicia para la humanidad.

Bibliografía

AMORÓS, Celia (2005) “Ética sartreana de la ayuda y ética feminista del cuidado”, en *Investigaciones fenomenológicas* (2005) N 4, págs. 57-85

CAROSIO, Alba (2007). “La ética feminista. Más allá de la Justicia”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol.12, N 28, págs. 159-184.

DAVIS, Nancy Ann (s/f) “La deontología contemporánea”, en: Singer, Peter (edit.), *Compendio de ética*, págs.291-307

----- (2009) “Feminismo latinoamericano. Imperativo ético para la emancipación”, en *Género y globalización*, CLACSO.

FASCIOLI, Ana (2010). “La ética del cuidado y la ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”, en *Revista Actio* (2010), N 12, págs. 41-57.

FERNÁNDEZ, Josefina (2008) “Los cuerpos del feminismo”, en Maffia Diana (Comp.) (2008), *Sexualidades migrantes. Género y trasgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires.

GARGALLO, Francesca (1994) “Ética, ética feminista y libertad”, en Ximena Bedregal (coord.) (1994) *Ética y feminismo*, La Correa Feminista, México.

----- (2005). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Disponible en: http://pmayobre.webs.uvigo.es/descargar_libros/las%20ideas%20feministas%20latinoamericanas.pdf (última consulta 20/08/2017)

HIERRO, Graciela (s/f). *Epistemología, ética y género*. Disponible en: <http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada.php?id=219> (última consulta 20/08/2017)

JAGGER, Alison (2014). “Ética feminista”, en en *Revista Debate Feminista*, UNAM, vol.49.

Lagarde, Marcela (2002). “Claves éticas para el feminismo en el umbral del milenio”, en *Revista Omnia*, vol.17-17, N 41, pags.11-24

LAGARDE, Marcela (s/f). “Pacto entre mujeres. Sororidad”, en *Aportes para el debate*, publicado en www.celem.org, págs. 123-135

LEÓN RODRÍGUEZ, María Elena (2008), “Ética feminista y feminismo de la igualdad”, en *Revista Espiga*, N 16-17, enero-diciembre, 2008, págs. 79-88.

Maffia, Diana (s/f) *Éticas y feminismos*, disponible en <http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada.php?id=214> (última consulta 20/08/2017)

----- (2008) *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*, Instituto interdisciplinario de Estudios de Género, UBA. Disponible en:

<http://dianamaffia.com.ar/archivos/Contra-las-dicotom%C3%ADas.-Feminismo-y-epistemolog%C3%ADa-cr%C3%ADtica.pdf> (última consulta 20/08/217)

MEDINA, María (2016) “La ética del cuidado y Carl Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral post convencional contextualista”, en *Revista Internacional de Filosofía*, N 67, pags. 83-98,

ORTIZ MILLÁN, Gustavo (2014). “Ética feminista, ética femenina y aborto”, en *Revista Debate Feminista*, UNAM, vol.49.

PENCE, Greg (s/f) “La teoría de la virtud”, en Singer, Peter (edit), *Compendio de ética*, págs. 347-360

PETIT, Philp (s/f) “El consecuencialismo”, en: Singer, Peter (edit.), *Compendio de ética*, págs. 323-336

RACHELS, James (2006) *Introducción a la Filosofía Moral*, FCE, México, pags.15-84

RIVERA KAMAJI, Greta (2007) “El proyecto político en la ética del placer de Graciela Hierro”, en *La lámpara de Diógenes*, enero-diciembre de 2007, vol. 8, N 15, Universidad de Puebla, págs. 160-167.

VALCÁRCEL, Amelia (1991). “¿Es el feminismo una teoría política o una ética?”, en: Valcarcel, Amelia (1991) *Sexo y filosofía, sobre “mujer y poder”*, Anthropos, Barcelona.

Pacto sororario: feminismo y práctica política

Ornella Maritano

¿Qué sería de las mujeres sin el amor de las mujeres?

Marcela Lagarde y de los Ríos, 2012

El capítulo que motiva estos comentarios, apresurados -como todo aquello que se nos presenta luego de lecturas que nos interpelan- pero no por ello arrebatados, con modestia indica abordar la *ética del feminismo*; sin embargo se inmiscuye en asuntos y lugares mucho más profundos que la sola *ética feminista* -que de por sí no es poco-, pues aporta lineamientos para posibles maneras de acción y organización feministas, a la par que traza un principio de agenda militante para una posible transformación política -siempre política, pues el feminismo es eminentemente político-. Acompañada, su autora, por las militantes de espacios imprescindibles en el interior cordobés, reconstruye no sólo los itinerarios de la militancia y el activismo en ciudades donde la visibilidad de lxs sujetxs -de aquellxs que se atreven a enunciarse- encarna un riesgo importante que no todxs están dispuestos a asumir; sino que deja, además, planteadas cuestiones de orden mayor, urgentes e imprescindibles, para que la acción de nosotras, las mujeres, pueda generar las alteraciones correspondientes que deriven en oportunidades de vida plena para las mujeres.

Si bien el artículo que precede a este escrito se debe a su autora y es creación absoluta de ella, puedo afirmar -y asegurar que ello no disgustara a su autora- que se trata de una producción colectiva, fruto de un diálogo constante, con quienes han motorizado sus primeros acercamientos al feminismo -que es un acercamiento teórico pero también práctico, el feminismo es siempre activismo y militancia-, con aquellas compañeras de El Telar que comparten la publicación y, también, con aquellas militantes que prestaron su testimonio y su relato para indagar sobre las *éticas feministas* en el interior cordobés. Y afirmo que es un diálogo, porque no entiendo otra manera de generar conocimiento feminista que aquella que se produce a través del encuentro; no logro concebir la producción de conocimiento feminista fruto de indagaciones en soledad. La práctica política teórica del feminismo parte del encuentro entre nosotras, y en ello radica su riqueza. Las experiencias de militancia que reconstruye ese capítulo, tanto aquellas proveniente de la Organización No al Abuso como aquellas que surgen de las militantes de Oliva contra la Violencia de Género dan cuenta, además, de ese proceso de

construcción colectiva para el adentro de los espacios, este constante *desaprender y volver a aprender* -parafraseando a la militante de Oliva contra la Violencia de Género- que entendemos como un ejercicio diario, siempre con otrxs.

Creo, además, que la riqueza del capítulo se encuentra precisamente en las derivaciones que esos diálogos propician, motorizados por un proyecto de delimitación de la *ética feminista* -evidentemente superado en su realización-, y que posibilitan, tal vez, la materialización de la misma, a través de una propuesta de acción política. Es en este punto en el que pretendo centrarme en esta reseña, pues la autora presenta -a través de un diálogo entre Marcela Lagarde y de los Ríos y las experiencias situadas en el interior cordobés- una posible línea de acción colectiva entre nosotras, las mujeres, para por fin salir de la situación de subalternidad: el *pacto sororario* (Lagarde y de los Ríos, 2012).

Marcela Lagarde y de los Ríos es una de las primeras feministas que desarrolla y utiliza el término *sororidad* del cual proviene el *pacto sororario*. “La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo” (126:2012) una innovación -dirá luego su autora- ética y política que pregona la búsqueda de relaciones positivas entre las mujeres y la alianza política y existencial para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al empoderamiento de las mujeres (Lagarde y de los Ríos, 2012). Al referir al *pacto sororario*, la misma autora destaca que debe partir desde una posición política de género, es decir, que debe tener origen en el reconocimiento de la traducción de la diferencia entre hombres y mujeres en una desigualdad. El *pacto sororario* constituye una derivación necesaria de la *ética feminista*, la materialización de la misma en una acción política concreta para construir la igualdad entre las mujeres y, con ello, eliminar la desigualdad entre hombres y mujeres. Es a partir de la alianza y unión entre las mujeres, a través de una identificación positiva del género que podremos llevar adelante esa tarea.

Las dos experiencias de organización que Melina Deangeli reconstruye dan cuenta de las configuraciones locales de *pactos sororarios* que tienen lugar a partir de sus irrupciones en la esfera pública. Y ello es así no sólo por el carácter eminentemente feminista de estas organizaciones -cuya manera de construcción y acción política permitió a la autora indagar sobre la configuración de una *ética feminista*- sino también por la apuesta y el trabajo que realizan ambos espacios en pos del empoderamiento de las mujeres; en franca oposición, además, a los discursos y las prácticas patriarcales que la cultura misógina nos dispensa a diario. En ambos casos, los relatos que las militantes brindan permiten ver cómo, de a poco, con diferentes estrategias, intentan extender el

pacto sororario que entre ellas hay, al resto de la sociedad, principalmente con la recuperación y valoración de las palabras de lxs supervivientxs, pero también con acciones concretas de capacitación, de intervención en las escuelas, etc. Pues es la *sororidad* una alternativa para nosotras, las mujeres, basada en el reconocimiento, en la agregación en sintonía y en la alianza que apuesta a la transformación de nuestro horizonte, no sólo personal, sino además -y en ello su carácter transgresor- el horizonte colectivo (Lagarde y de los Ríos, 2002). El *pacto sororario*, retomando nuevamente a Marcela Lagarde es el “fundamento ético de las prácticas políticas entre las mujeres para deconstruir la enemistad patriarcal, pero también el racismo, el adultismo y todas las formas de supremacía, desigualdad y dominación entre las mujeres, con acciones prácticas orientadas a la cooperación y solidaridad” (2002:21).

Todas las elecciones teóricas tienen como sustento determinados posicionamientos políticos. Si bien en algunas áreas de producción de conocimiento científico este acuerdo no es tal, todas las que escribimos, leemos y actuamos por la igualdad de los géneros tenemos -afortunadamente- saldado ese debate. En la elección teórica de Deangeli encontramos no sólo su posicionamiento, sino también su apuesta política. Su trabajo, construido a través del encuentro y del diálogo con otras mujeres, analiza y propone una forma de construir organización por y para las mujeres: el *pacto sororario*; fruto del feminismo, de la construcción teórica que este encara, de la agenda política que se propone y de la estrategia que se da para ésta última. Ello no implica, bajo ninguna circunstancia, descartar otras formas de acción política heredadas de las luchas del siglo pasado -muy válidas y valiosas todas- en las que el feminismo abreva, sino, por el contrario, potenciar estas a través de un *pacto sororario* que implique un reconocimiento de todas nosotras, desde una posición política del género, a la vez que incluya y aglutine todas las diferencias que nos constituyen como mujeres, sin silenciarlas; que postule, así, una afirmación y un derecho a ser de todas esas diferencias.

Siguiendo a la autora: “La formación de vínculos y redes que incluyan y unan en la diversidad aparece como factor trascendente en la construcción del *pacto sororario* y ello exige la necesidad de repensar constantemente al sujeto del feminismo, para que el movimiento sea abierto e incluya las múltiples y variadas formas de habitar el género y aglutine a las diferentes experiencias que representan lo no-masculino en nuestra sociedad” (Deangeli, 2017:287). El *pacto sororario* se nos presenta, de esta manera, como una alternativa de transversalidad en la lucha por un mundo más justo, por el derecho a una vida plena de todas las mujeres y de todas aquellas experiencias que no

se aglutinan dentro de la masculinidad hegemónica, fundante del pacto social que todavía hoy nos gobierna y nos oprime.

La ética feminista, según Melina Deangeli, busca “analizar y criticar cualquier forma de injusticia de género y poner el fin de la discriminación, la desigualdad, la exclusión y opresión de las mujeres (...) formulando sus reivindicaciones en clave de derechos y empleando un enfoque universalista” (Deangeli, 2017:268). En ese marco, el *pacto sororario* es asumido como la oportunidad de una práctica política coherente en su totalidad con los fundamentos éticos del feminismo, generando una forma de asociación y agenciamiento nueva, imposible de ser llevada a cabo por la masculinidad hegemónica cuyo sustento es la desigualdad y la dominación -y la repetición de esa cadena de equivalentes al interior de ese grupo privilegiado-. El *pacto sororario* nos permite a nosotras, las mujeres, y a todxs aquellxs que compartan nuestro anhelo de un mundo más justo, una nueva forma de acción que no puede ser apropiada ni destruída por la masculinidad hegemónica ni por el capitalismo salvaje que la acompaña.

Bibliografía:

Lagarde, Marcela (2002). “Claves éticas para el feminismo en el umbral del milenio”, en *Revista Omnia*, vol.17-17, N 41, pags.11-24

Lagarde, Marcela (2012). “Pacto entre mujeres. Sororidad”, en *Aportes para el debate*, publicado en www.celem.org, págs. 123-135

Resistencia feminista desde las memorias

Lic. Belén Nocioni⁷⁷

Introducción

*Todo se desvanecía en la niebla. El pasado estaba borrado.
Se había olvidado el acto mismo de borrar, y la mentira se convertía en verdad.
1984, George Orwell.*

¿De dónde proceden nuestros feminismos cordobeses? A partir de esta pregunta nos proponemos poner en diálogo algunos sentidos vinculados a los procesos de configuración de las memorias feministas. Para ello, partimos del reconocimiento de que en esos *haceres* existen desplazamientos que trastocan, como en un ejercicio a *contrapelo*, a la Historia escrita con mayúsculas. Esos desplazamientos que actúan desde los bordes, desde lo subterráneo, buscan visibilizar las memorias de las mujeres y otros sujetos en situación de opresión y, al mismo tiempo, constituirse como saberes legítimos en la producción de pensamiento: “A la presencia actuante de una idea o de un movimiento en una época (contemporánea o posterior) yo la llamo historicidad y la relaciono con la necesaria memoria histórica del pensamiento, memoria que se recupera siempre desde el presente. La reconstrucción de la historia de las ideas feministas en América Latina permite reflexionar sobre un camino recorrido, organizar su interpretación, ubicar la reflexión contemporánea y hacer teoría” (Gargallo, 2004:81).

En este sentido, sostenemos que las memorias feministas constituyen una forma de resistencia política específica y modifica la posibilidad de lo narrable: *existimos porque resistimos* y resistimos porque nos narramos/ decimos.

Los feminismos cordobeses como punto de partida

Nuestras reflexiones nacen a partir de una investigación etnográfica⁷⁸ que tiene como interlocutoras a un grupo de activistas feministas de la ciudad de Córdoba provenientes de distintas organizaciones feministas y partidos políticos. Son alrededor de 25 mujeres

⁷⁷ Lic. en Comunicación Social y Maestranda en Antropología Social por la Universidad Nacional de Córdoba.

⁷⁸ Investigación en proceso, realizada en el marco de la Tesis de Maestría en Antropología (FFyH-UNC) por la autora de este texto.

permanentes. A continuación intentaremos relatar brevemente las cuestiones que resultan más significativas para darle sentido a este texto.

Este grupo de activistas feministas cordobesas comenzaron a preguntarse por sus antecesoras, es decir, quiénes son las sujetas que, desde los sesenta en esta ciudad, movilizaron las demandas y propuestas de las mujeres. Este interrogante se fue transformando en un proyecto concreto llamado “Feminismos cordobeses: reconstrucción de la memoria histórica y colectiva”. El objetivo del proyecto es reconstruir las memorias del Movimiento de Mujeres Córdoba (en adelante, MMC) y de los feminismos, junto a las personas que formaron parte de esos procesos, para finalmente organizar todo el acervo de información y darle visibilidad pública en un sitio web. Participaron mujeres de diferentes edades que vivieron distintos momentos históricos y sociales –desde 1960 a 2015-, y que se identifican, políticamente, de manera diversa: activistas del MMC, activistas de espacios feministas –*autónomas, onegeístas, académicas*- y militantes de partidos políticos⁷⁹.

La convocatoria se realizó a modo de *bola de nieve*, y cada persona involucrada fue sugiriendo y contactando a otras. Se realizaron reuniones y talleres, organizados por décadas, en donde cada participante aportó testimonios y compartió documentos. Es decir, se pusieron a disposición fotografías, folletos, cancioneros, conclusiones de Encuentros Nacionales, y todo tipo de documentos y material impreso que cada una de las mujeres tenía como parte de sus recuerdos personales y que compartieron para aportar a la construcción de estas memorias colectivas.

En el encuentro con otras, las narraciones y el lenguaje de las emociones tuvieron una presencia fundamental. En este punto, es necesario decir que muchas de las mujeres se reencontraron, luego de muchos años, en el marco de este proyecto. Mujeres que habían compartido espacios colectivos que se terminaron diluyendo por conflictos y diferencias políticas irreconciliables⁸⁰. Narrarse a sí mismas y pensarse junto a otras, que acompañaron resistencias desde hace más de cincuenta años, es un ejercicio disruptivo y

⁷⁹ Consideramos necesario esclarecer que el Movimiento de Mujeres Córdoba es mencionado como una categoría de identificación de mujeres –feministas o no- que a lo largo de los años tuvo mayor o menor fuerza frente a otras categorías de identificación política y que, sin embargo, fundamentalmente a principios del siglo XXI, funcionó como una organización: reuniones periódicas, número de personas definido, trabajo por comisiones y un documento de adhesión.

⁸⁰ El Movimiento de Mujeres Córdoba, en su funcionamiento como organización, dejó de existir de esa manera luego del año 2007, cuando se organizó en Córdoba el Encuentro Nacional de Mujeres (en adelante ENM). Las personas, organizaciones, espacios y partidos que en ese momento conformaban el MMC llevaron adelante la comisión organizadora del ENM. En esa oportunidad, los conflictos aparecieron con fuerza y dejaron en evidencia las diferentes adscripciones políticas como posicionamientos irreconciliables.

muchas veces escurridizo. Allí se entrecruzaron, como política afectiva, lo íntimo y lo colectivo, lo personal- político: “Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2001:2).

Ahora bien, este trabajo de recuperación de memorias –que lleva más de dos años– puso en evidencia que en los archivos públicos, en la historia oficial y en los relatos dominantes, las mujeres –feministas o no– no aparecen como sujetas políticas y mucho menos son narradas desde sus organizaciones colectivas. El material que hoy se encuentra en un sitio web⁸¹ fue generado, narrado, escrito, y disputado por sus protagonistas.

A partir de ahí nos hacemos algunas preguntas que intentamos complejizar en mayor medida que responder, y que van a guiar la estructura del presente texto.

En primer lugar, retomando lo que planteamos al principio: ¿de dónde provienen los feminismos? y ¿por qué el intento de reconstruir las memorias y genealogías feministas plantea fracturas y visibiliza silenciamientos? Pensamos estos interrogantes en el apartado *Hacer memoria, un ejercicio a contrapelo*.

Y en segundo lugar, entendiendo que los procesos vinculados a las memorias tocan fibras sensibles en relación a lo identitario, ya que la posibilidad de narrarse también genera disputas, ¿de qué manera las conflictividades atraviesan la configuración de las memorias feministas? Reflexionamos sobre ello en el apartado: *Memorias en disputa*.

Hacer memoria, un ejercicio a contrapelo

En el proceso de generar y socializar memorias feministas, se ponen en juego silencios, fragmentos y relaciones complejas, muchas veces conflictivas, entre pasado y presente. En la configuración de la historia y en la producción de conocimiento dominante, patriarcal y colonizada, se pueden leer discontinuidades que pesan sobre las posiciones subalternas. En este sentido, sostiene De Sousa Santos en relación a América Latina que:

“En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces con formas (movimientos sociales, comunidades

⁸¹ <http://feminismoscordobeses.net/>

eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato” (De Sousa Santos, 2010:17).

Estos procesos de selección y exclusión de lo que se considera narrable e historizable postulan una especial forma de opresión patriarcal y capitalista: “Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas” (Chakravorty Spivak, 2003:328). La expropiación de la capacidad de las mujeres y de otras existencias subalternas para producir sus propios relatos, constituye uno de los mecanismos centrales de la dominación: “Cada nueva generación de feministas se ha visto obligada a documentar la más elemental exposición de la opresión de las mujeres una vez más (...) este es uno de los efectos erosivos de la amnesia: no podemos construir sobre lo que se ha hecho anteriormente porque no sabemos siquiera que está ahí” (Rich, 1986:146). En el caso etnográfico brevemente presentado aquí, las activistas o militantes “históricas” del MMC y de colectivas feministas relatan la necesidad de recuperar la historia, que es la de ellas mismas y de sus contemporáneas. Estas mujeres tuvieron una fuerte presencia a finales del siglo pasado y principios del siglo XXI, generando conquistas muy importantes, como los materializados en los aportes a la configuración de Ley de Violencia Familiar, aprobada en Córdoba en 2006⁸². Frente a este pasado, por cierto muy reciente, no son pocas las militantes que consideran que el contexto actual se caracteriza porque “el feminismo está en auge”, o “el feminismo está de moda”. Sostienen que de alguna manera, si bien es muy positivo que el feminismo “deje de ser una mala palabra”, las jóvenes que se asumen como feministas “desconocen que hace mucho años hay un activismo muy fuerte en Córdoba”, “las jóvenes vienen a patear el tablero”, “se creen que descubren la pólvora”⁸³.

Estas experiencias y narrativas pueden ser analizadas desde los conflictos generacionales. No obstante, nos parece significativo que la historia de las mujeres en sus manifestaciones colectivas y políticas, no tenga el reconocimiento, en el sentido de conocer sus existencias y resistencias, de las personas más jóvenes, que en la actualidad

⁸² La “Comisión de Derechos Sexuales, Derechos Reproductivos y Derecho al Aborto” del Movimiento de Mujeres Córdoba asumió el trabajo de estudiar, formarse y discutir punto a punto el proyecto de ley en la Legislatura de Córdoba.

⁸³ Estas frases fueron escuchadas en el trabajo de campo antropológico, en las voces de mujeres feministas de entre 45 y 70 años.

se identifican con la categoría feminista: “Preservar esta memoria es crucial si hemos de encontrar una alternativa al capitalismo. Esta posibilidad dependerá de nuestra capacidad de oír las voces de aquellos que han recorrido caminos similares” (Federici, 2010:21). Una vez más: ¿De dónde provienen nuestros feminismos cordobeses?

El orden dominante invisibiliza a las mujeres en la Historia y obstaculiza la reconstrucción de sus memorias en el ámbito de la política. Es una forma muy efectiva de preservar el poder y ocultar la desigualdad. En este sentido, Alejandra Ciriza (2015) echa luz cuando alerta sobre:

“los problemas que se plantean cuando se procura por nuestras ancestras, por nuestras genealogías a menudo dobles y contenciosas, tensadas por asuntos como el de las lenguas, la ubicación, la racialización de la población nativa y de las personas afro, la clase social, los procesos de occidentalización de nuestra cultura, las selecciones narrativas operadas sobre nuestra historia, las dificultades para disponer de documentos pues no se preserva lo que se considera irrelevante” (Ciriza, 2015:84).

El ejercicio de pensarse en relación a las personas que antecieron en la crítica al orden patriarcal, subvierte las discontinuidades y genera un relato que pone en valor y potencia a las fuerzas colectivas, pues “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia” (Benjamin, 1982:18). Esta experiencia permite intervenir un pensamiento y una temporalidad lineal de una historia sin retorno e inmodificable. Nada más coherente con una lógica del capital que obtura las posibles redenciones de lo oprimido/ excluido y que, además, presenta una supuesta homogeneidad, haciendo invisible diversidades y disputas que habitan las existencias colectivas (Boito, 2011). Esa supuesta homogeneidad/totalidad desaparece las marcas de producción de la historia: el espacio- tiempo no existe sino como un esquema, allí donde tampoco aparecen las marcas de los cuerpos. Lo terrible de esa historia, que insiste en desconocer las complejidades y que piensa y narra a un sujeto abstracto, es que ese universal sin marcas de clase, ni de procesos de racialización, ni de diferencia sexual, naturaliza a un universal masculino, blanco, de clase media y heterosexual. El carácter universalizante del pensamiento de occidente subalterniza saberes, culturas y memorias.

En el “todos” las marcas desaparecen, las diferencias se invisibilizan y las exclusiones se silencian (Federici, 2010; Ciriza, 2015).

De la misma manera, Gargallo (2004) sostiene que los cuerpos oprimidos son resultado de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes, que son incorporados a los saberes de los hombres y los occidentales (pag.168).

Para entender mejor estos procesos, nos nutrimos de la distinción entre historia y memorias colectivas que plantea Halbwachs (2004): la historia comienza en el punto en el cual se borran o descomponen las memorias colectivas. Hay dos características sobre las que el autor reflexiona especialmente. Por un lado, la historia se desarrolla como un relato preciso, coherente, a partir de espacios concretos y tiempos lineales. Por otra parte, la historia a menudo se distancia de las memorias colectivas, pues examina el pasado desde un afuera mientras que éstas observan y producen desde adentro. Las memorias y los procesos que piensan las genealogías de grupos son desarrollados por esos mismos grupos: “La memoria colectiva se distingue de la historia, porque es una corriente continua de pensamiento, de una continuidad que nada tiene de artificial, ya que retiene del pasado solamente aquello que todavía está vivo o es capaz de vivir en los grupos que la mantienen” (Halbwachs, 2004:213).

También en este sentido, Pollak (1989) nos habla de la existencia de memorias subterráneas. Mientras que la historia oficial, dominante, encarnada fundamentalmente en las instituciones del Estado pero también en otros espacios de poder, invisibiliza –pero no calla, no interrumpe, no desaparece- a las memorias subterráneas, éstas se tejen en las relaciones informales y en algún momento –desde lo privado, desde lo no dicho- se visibilizan en el espacio público (Pollak, 2006 [1989]). Las memorias subalternas son memorias subterráneas que se fugan de sus espacios asignados y desmontan los mecanismos de lo dominante, siendo capaces “de revertir los mitos centrales de la cultura universal” (Haraway, 1991:174).

Construir memorias genera una ruptura en ese orden totalizador y recupera el desorden de los recuerdos inter-subjetivos, pues la vida social está constituida por contradicciones, sentidos incompletos y formas difusas. Posibilita un espacio de libertad frente a los saberes impuestos por el capitalismo y el colonialismo que se reproducen una y otra vez en el discurso de la Historia. Un discurso que objetiva a la sociedad y simplifica, naturaliza y quita peso al orden colonial-eurocéntrico: “Considero imposible disociar el patriarcado contemporáneo del racismo, el colonialismo y el capitalismo, pues el ambiguo “occidente”

subordina los pensamientos diferentes y crea jerarquías” (Gargallo, 2004:171). *Hacer memoria* es un ejercicio a contrapelo, una práctica reveladora, que corre el centro como elemento explicativo y le da valor a las complejidades que transitan fronteras y que han sido puestas en los márgenes de la política, de la cultura, de lo social (López Flores, 2014).

Memorias en disputa

La posibilidad de narrarse junto a otras, colectivamente, tiene una potencia política que cuestiona a la historia patriarcal, esa que obtura la posibilidad de darle valor a las memorias feministas subalternas/subterráneas. Narrar la propia existencia, individual y colectiva, deconstruye la Historia reificada. La configuración de un relato propio tiene una potencia creadora en donde las huellas de lo no dicho son construidas como parte de lo decible/historizable. Estos procesos que dan valor a las existencias y trayectorias subalternas son necesarios pues “los /las sujetos necesitamos ubicarnos en el mundo, situar nuestros puntos de vista políticos a partir de una historia propia, densa, plena de vidas individuales, de luchas colectivas, de sueños y derrotas, de herencias conceptuales” (Ciriza, 2015:85). En esa construcción está en juego el sentido de la identidad individual y grupal, por eso, es importante considerar que el trabajo de reinterpretación del pasado establece fronteras que delimitan un adentro y un afuera. Y que también, “como todo espacio social es heterogéneo, no existen fronteras objetivas e inmutables” (López Flores, 2014:31).

Si nos detenemos aquí y retomamos el caso concreto a partir del cual comenzamos estas reflexiones, podemos dar cuenta de cómo las categorías de identificación condicionan las interpretaciones y relatos de las memorias, volviendo presentes las tensiones del pasado⁸⁴.

Cuando se realizó la convocatoria para participar del proyecto “Feminismos cordobeses...” existieron disputas sobre cuáles eran las fronteras que de algún modo habilitaban a participar, o no. El punto central del conflicto se establecía entre invitar a participar a las militantes de los partidos de izquierda, ya que ellas se consideran feministas, o no hacerlo porque su pertenencia partidaria obturaría la posibilidad de pensarse desde el activismo feminista. Finalmente, se decidió invitar “a todas las

⁸⁴ Tal vez sea necesario esclarecer primero, que nos referimos al conflicto *dentro* del feminismo y no *hacia afuera*. Hacia afuera los conflictos trazan opuestos concretos que aparecen en los discursos en función de determinados espacios y temporalidades: las católicas, el Estado, el patriarcado.

personas que se identificaban como feministas”, porque “¿acaso nosotras vamos a decidir quiénes son feministas?”. Luego de los debates, de los partidos de izquierda hubo una sola participante, la mayoría no asistió a las reuniones.

Este ejemplo nos lleva a pensar a las memorias, no como recuerdos inamovibles, sino como construcciones de relatos, procesos en donde se establecen sentidos e interpretaciones que se socializan. Relatos, sentidos e interpretaciones que, en su calidad de construidas, pueden ser otras. La potencia política de las memorias radica justamente en la posibilidad de ser construida. “La necesidad de memorias implica reconocer su carácter social y colectivo. Si bien sabemos que el individuo porta sus memorias, las produce y las comparte, no podemos poner en duda que la memoria está arraigada y situada allí donde compartimos espacios, lazos de pertenencia, solidaridades y sociabilidades” (Da Silva Catela, 2010:44).

En ese proceso hay vidas que habitaron/ habitan las resistencias colectivas y que, en un ejercicio en donde “se recuperan las memorias”, lejos de ser un proceso idílico, existen disputas que configuran relaciones con otras y otros. Las reflexiones e interpretaciones sobre el pasado siempre implican cuestionamientos y redefiniciones identitarias. Allí hay luchas interpretativas, recuperaciones e interferencias que constituyen a las agencias y subjetividades como a las formaciones políticas colectivas.

Las memorias subterráneas son posibles gracias a los vínculos con otras y otros, son relacionales porque *“la liberación es siempre un hecho colectivo, que engendra en el sujeto nuevas formas de verse en relación con otros sujetos”* (Gargallo, 2004: 37).

Y en esas relaciones se tocan fibras sensibles sobre las propias subjetividades y sobre las demás. Las identificaciones en el feminismo son especialmente disputadas como categorías políticas. Alejandra Ciriza reflexiona sobre esto:

Aquello que se juega en la reconstrucción de genealogías feministas no es, por tanto, sólo la infinita fragmentación de las tradiciones feministas en función de posiciones políticas, o del estallido de las diferencias entre mujeres, rasgo (se dice) distintivo de la tercera ola, sino esa suerte de irreductible tensión que habita los feminismos: la tensión entre público y privado, entre lo personal y lo político, entre la demanda igualitaria y las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos (Ciriza, 2006: 5).

El desafío es entonces configurar un relato colectivo que pueda dar cuenta de las memorias de los feminismos. Y en ello reconocer las disputas y conflictos sin por eso anular la posibilidad de narrarse colectivamente como ejercicio que subvierte la opresión que se hace a través del silenciamiento y la invisibilización.

El conflicto en el feminismo construye una forma específica de sociabilidad que se encuentra estrictamente vinculada al rechazo de las jerarquías⁸⁵. El esfuerzo que se realiza desde los espacios feministas para que las relaciones sean simétricas, generan a su vez una serie de oposiciones que conviven y son parte de las identificaciones políticas⁸⁶. Y si bien las categorías que son disputadas en el feminismo no son meros adjetivos sino que en muchos casos establecen posicionamientos irreconciliables, esto no impide construir una igualdad/simetría en el sentido de pertenencia a una misma categoría: feminista. Las diferencias en este sentido son sociológicamente productivas (Simmel, 2002). Al respecto, Laura Masson (2007) en *Feministas en todas partes* plantea que:

“Los conflictos, que habitualmente aparecen con cierta virulencia entre las militantes, no les impiden necesariamente realizar un trabajo de movilización destinado a la enunciación, formulación, reconocimiento y legitimación (...) los conflictos no remiten necesariamente a una disfunción del *movimiento* [sino que] las formas organizativas tienen en sí mismas un contenido político que requiere que las feministas intenten sostener interacciones no jerárquicas” (Masson, 2007:112).

En el trabajo de construcción de las memorias feministas, fundamentalmente en el proceso que conlleva generar material en el encuentro con otras, los hechos de conflicto del pasado se registran en los recuerdos de las feministas con gran intensidad. La

⁸⁵ Las feministas tienen una visión de mundo que condena la jerarquía y valora las formas horizontales y autónomas de organizar las interacciones y las relaciones sociales y políticas. Este aspecto es uno de los más fuertemente rechazados en relación a los partidos políticos, que son considerados formas patriarcales que se erigen como centros de poder y de dominación.

⁸⁶ Lo discursivo y lo performático tienen aquí una potencia política en sí misma que no necesariamente se vive como una contradicción respecto de los hechos: en los encuentros entre mujeres y feministas, como seguramente en muchas situaciones sociales, las diferencias de autoridad sí aparecen, muchas veces sobre la base del reconocimiento y del prestigio. No obstante, estas diferencias se toleran a partir de “argumentos de igualdad” (Masson, 2007:98). Es fundamental en las prácticas feministas vehicular una semántica de la igualdad, expresada en la organización del espacio, en el lenguaje y en la interacción.

oposición se convierte en un elemento constitutivo de las relaciones y se posiciona con la misma legitimidad que otros elementos o motivos que las hacen posibles.

A modo de conclusión: las potencias y reveses de hacer memorias

Si hacemos un repaso por lo que venimos planteando, podemos decir que las memorias son construidas, disputadas y subversivas. Son construidas porque implican un relato con sentido (que puede ser otro/ otros). Implican disputas porque tocan fibras sensibles de lo identitario al poner en juego categorías de identificación política que entran en conflicto. Y además, las memorias son subversivas porque, en el ejercicio de *hacer memoria*, lo que se subvierte es el orden de la Historia y los saberes dominantes, patriarcales y coloniales.

Ahora bien, los riesgos que presentan estas prácticas y que convocan a una permanente reflexividad, están ubicados en la definición de fronteras, que por supuesto son necesarias para establecer una narración que tenga y de sentido a intersubjetividades y experiencias colectivas. Pero a menudo las relaciones descritas de manera coherente, en la vida efectiva de los grupos sociales se experimentan de un modo mucho más desprolijo. Por esta razón, en la construcción de memorias feministas nos preguntamos: ¿quiénes quedan afuera de esos relatos y en función de qué?, ¿qué se privilegia en el ordenamiento de la información?, ¿cómo escapar a la posibilidad de excluir identificaciones feministas atravesadas por otros mecanismos de opresión como la clase y los procesos de racialización?, ¿quiénes son las feministas que se narran en ese proceso, son las mujeres de clase media, son las mujeres de los sectores populares?, ¿cómo fugarse de las formas de hacer historia de los grupos opresores?

Rich (1986) sostiene que “como feministas tenemos la necesidad de buscar, por encima de todo, la grandeza y la cordura de las mujeres corrientes y ver cómo estas mujeres han resistido colectivamente” (pag. 147). Todas las preguntas que nos hacemos van en esa dirección y tienen pocas certezas. No obstante, insistimos en la importancia de establecer las propias memorias, ya que la historia feminista y de las mujeres está cargada de significados y sentidos que son políticos, que disputan poder. Necesitamos saber de qué manera y en qué momentos las mujeres han resistido los embates machistas y capitalistas que las despojan, las violentan y las empobrecen. Sin por ello perder de vista que incluso compartiendo la opresión, las desigualdades sociales y económicas existen y, junto a las diferencias irreconciliables en las formas de entender la política, a menudo nos ha impedido a las mujeres compartir y potenciar el poder. Por eso necesitamos reconstruir

nuestras memorias sin negar el caos, el conflicto, el desorden ineludible de la vida social y de sus existencias múltiples en donde se ubicaron las fuerzas vitales de nuestras ancestras. *Hacer memoria* será siempre un acto de resistencia.

Bibliografía

BENJAMIN, Walter (1982). Tesis de Filosofía de la Historia. México: La nave de los locos.

BOITO, María Eugenia (2011). "Un momento en la historia de la percepción burguesa: W. Benjamin, el capitalismo como religión y la pobreza como marca de la experiencia capitalista". En Boito, M. E. Toro Carmona, E. I. y Grosso, J. L. (comps.) Transformación social, memoria colectiva, y cultura(s) popular(es). E-Book: Estudios Sociológicos Editora, pp. 22-42.

CIRIZA, Alejandra (2015). "Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones". En MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales, Vol. II, N° 3, pp. 83-104.

CIRIZA Alejandra (2006). "Genealogías feministas y ciudadanía. Notas sobre la cuestión de las memorias de los feminismos en América Latina". En Actas de las VIII Jornadas de Historia de las Mujeres, III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Córdoba, octubre. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1501/cirizagenealogias.pdf [Fecha de consulta: 10 de agosto de 2017]

CHAKRAVORTY SPIVAK Santiago (2003). "¿Puede hablar el subalterno?". En *Revista Colombiana de Antropología*, N° 39, pp. 297-364. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010> [Fecha de consulta: 15 de agosto de 2017].

DA SILVA CATELA, Ludmila (2010). "Exponer lo invisible. Una etnografía sobre la transformación de Centros Clandestinos de Detención en Sitios de Memoria en Córdoba-Argentina". En Recordar para pensar. Memoria para la Democracia. La elaboración del pasado reciente en el Cono Sur de América Latina. Santiago de Chile: Ediciones Böll Cono Sur.

DE SOUSA SANTOS Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar al poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta limón.

GARGALLO, Francesca (2004). Ideas Feministas Latinoamericanas. México: Universidad de la Ciudad de México.

HARAWAY, Donna (1991). "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX". En Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza (1995). Madrid: Cátedra, pp.149-181.

HALBWACHS, Maurice (2004). La memoria colectiva. Zaragoza: Prensas Universitarias.

JELIN Elizabeth (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? Los trabajos de la memoria. España: Siglo XXI Editores.

LÓPEZ FLORES, Pavel (2014). "Movimientos sociales, cultura política y descolonización. Configuraciones culturales y condición multisocietal: el desafío de la construcción plurinacional en Bolivia en los posibles horizontes de un poscapitalismo". En Grimson, Alejandro (comp.) Culturas políticas y políticas culturales. Buenos Aires: Ediciones Böll Cono Sur, pp. 27-47.

MASSON Laura (2007). Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina. Buenos Aires: Prometeo Libros.

POLLAK, Michael (2006 [1989]). Memoria, olvido y silencio. La Plata: Ediciones al Margen.

RICH, Adrienne (1986). "Resistiéndose a la amnesia. Historia y existencia individual" En Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985. Barcelona: Icaria.

SIMMEL, George (2002). Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos. Buenos Aires: Ed. UNQ.

**El universal sin marcas no existe. Reflexiones sobre la construcción de memorias
feministas**

Dra. Candelaria Sgró Ruata

... descolonizamos más que el discurso
y rompemos las formas tradicionales de romper
porque no puede haber disidencia conservadora
las trincheras son miles y hemos elegido resistir desde la cuerpa-política
porque es la puerta subversiva
el patriarcado capitalista no quedará intacto
metemos las manos en las grietas que han abierto las ancestras
y le arrancamos la fachada.
Rebeca Lane

Resistencias feministas desde las memorias, el texto de Belén Nocioni, es un convite doble. Por un lado, al trabajo reciente llevado adelante por activistas feministas cordobesas para recuperar la historia de los feminismos locales a través de relatos en primera persona, colectivo y personal a la vez, en un ir y venir por la-s experiencia-s, por la memoria, por la contemporaneidad. Por otro lado, a la reflexión sobre los procesos de construcción de las memorias feministas, abriendo preguntas que buscan dialogar o tensionar ese vaivén. En este sentido, el texto (se) interroga, se estructura en preguntas (y decide suspender las respuestas), para desde allí, plantear reflexiones que la autora entiende necesarias y (nos) convida, al mismo tiempo, a pensarlas.

Para ello, la autora señala un punto de partida: el hacer visibles las memorias de las mujeres es al mismo tiempo constituirse como "saberes legítimos en la producción de pensamiento". El escalón firme, el punto de anclaje, desde el que se levanta la reflexión que estructura todo el capítulo es que las memorias feministas "constituyen una forma de resistencia política específica y modifica la posibilidad de lo narrable".

Sin dudas, el caso que toma para reflexionar sobre resistencias feministas desde la reconstrucción de memorias, adquiere una relevancia singular en tanto permite generar conocimientos a partir de una experiencia local. Aunque en este escrito no aborda su investigación etnográfica sino que la utiliza como disparadora de las reflexiones que nos presenta, el trabajo en cierto modo y quizás sin proponérselo, interpela también las barreras de visibilidad tanto de los centros de producción académica como de las prácticas y experiencias que se filtran por esas barreras. El carácter local de la

experiencia de mujeres feministas enriquece y fortalece el campo de la producción de conocimientos.

El caso concreto es el de un colectivo de activistas de la ciudad de Córdoba que se propuso reconstruir la memoria colectiva del movimiento de mujeres y feminismos cordobeses de las últimas cinco décadas. En este sentido, la autora recorre la experiencia brevemente, nos brinda datos que permiten situar objetivos, participantes, formatos de trabajo... y resalta que a los testimonios compartidos en primera persona se suman también diversos documentos que hacen parte del acervo, que junto con los testimonios, materializan, aunque de modo distinto, la temporalidad. Y es que justamente, "no se preserva lo que no se considera relevante" como lo expresa la autora en palabras de Ciriza y los testimonios también van de la mano de aquel documento, gráfico, sonoro, lingüístico -como registros, valiosos, quizás por lo que convocan- porque hacen parte de las memorias, esa "memoria que se recupera siempre desde el presente", como también refiere la autora en palabras de Gargallo.

En ese trabajo de reconstrucción llevado adelante por el feminismo de Córdoba, Belén traza las distintas dimensiones que confluyen en la experiencia, los re-encuentros, las emociones, los relatos de las protagonistas y las tensiones. Es que "narrarse a sí mismas, pensarse junto a otras... es un ejercicio disruptivo" señala la autora y, en este punto, comienza a abrir el recorrido por las preguntas que se/nos propone.

En la primera parte del capítulo, "Hacer memoria, un ejercicio a contrapelo" la autora tensiona las formas de operar de la construcción histórica hegemónica y la producción de conocimiento. A partir de un recorrido conceptual, dialoga con aportes teóricos provenientes de diferentes ámbitos y pone en evidencia los mecanismos que activan las lógicas del poder dominante y que delimitan claramente los lugares de lo (in)decible, lo (in)visible al mismo tiempo que la jerarquización de sujetos, cuerpos, experiencias. Operaciones que no pueden sino pensarse como políticas, no sólo establecen las zonas de lo narrable sino que se imponen como trabas para aquello que lo desborda.

Desde la distinción analítica-conceptual entre historia y memorias colectivas (Halbwachs), las memorias subalternas (Haraway), memorias subterráneas (Pollak), la autora articula una caja de herramientas para pensar, y en este punto, una enunciación clave, que los feminismos como movimientos emancipatorios interrumpen ese saber/sujeto, ese *universal sin marcas*.

Ahora bien, en el apartado "Memorias en disputa" la autora complejiza el cuadro, y remarca la idea del trazado de fronteras. El ejercicio mismo de la reconstrucción de

memorias feministas, advierte la autora "lejos de ser un proceso idílico" implica disputas, luchas interpretativas, que van reconstituyendo subjetividades, agencias, y formaciones políticas. En este punto, una cuestión tal vez constitutiva, la de la politicidad. Justamente, narrar, testimoniar, la experiencia propia del colectivo, el recuerdo, en un ejercicio, un trabajo, un espacio del decir público, parece no poder escapar de la tensión. En este sentido, si pensamos con Caletti que lo público es el lugar por excelencia del decir político, el testimonio, sobre su propia historia y la historia del movimiento feminista tal y como la ponen en juego las protagonistas, interpretando, recuperando, seleccionando, reconstruyendo la memoria, desde el momento mismo en que es compartido en y por el colectivo, corporiza su politicidad. De hecho, la potencia política de la memoria es que es colectiva, tal y como se va proponiendo a lo largo de todo el capítulo. Es en este plano, el de las disputas y conflictos, que la autora plantea un desafío y es no clausurar la posibilidad de construir un relato colectivo, memorias feministas, que sin desconocer (al contrario, reconociendo) el conflicto no anule su potencialidad; esto es, el narrarse colectivamente como instrumento de subversión, desmontaje, de las operaciones de invisibilización de los regímenes dominantes. O de algún modo, no quedarse sin anclas cuando se levante la tormenta, como dice Rich.

Dijimos que el trazado de fronteras es uno de los puntos sobre los que la autora se detiene y es en las conclusiones donde esta reflexión se instala con fuerza. Afirma que las memorias son construidas, disputadas, subversivas. Potencia del hacer memoria como práctica política. Pero también vuelve sobre el cuestionamiento del trazado o definición de las fronteras y con ello, a la importancia y necesidad de una reflexividad permanente. En este sentido la autora pone en evidencia que no se trata de una cuestión antojadiza; ciertamente, la definición de fronteras se vuelve "necesaria para una narración que tenga y dé sentido a intersubjetividades y experiencias colectivas". Lo que interesa resaltar es la propuesta (más allá incluso de las preguntas a través de las cuales la autora busca interpelar el trazado de fronteras) de una vigilancia necesaria y permanente como condición imperativa y práctica de una fuerza emancipatoria... para meter las manos en las grietas y arrancar fachadas.

Dice Schmucler que la reflexión sobre la memoria es inquietante, nos mueve internamente, nos pone en cuestión...y esa inquietud de reflexionar "sobre lo que hemos sido, sobre lo que somos, tal vez sea el camino más oportuno, el más valioso para encontrar nuevos senderos, si es que queremos encontrar nuevos senderos". El texto de Belén, directa o indirectamente, invita a ello.

Nosotras indígenas, nosotras negras, nosotras blancas, nosotras mestizas, nosotras pobres, nosotras campesinas, nosotras madres, nosotras religiosas, nosotras lesbianas, nosotras profesoras, nosotras desocupadas, nosotras transexuales, nosotras estudiantes, nosotras putas, nosotras locas, nosotras niñas, nosotras ancianas, nosotras trabajadoras, nosotras oprimidas y nosotras luchadoras.... Todas y cada una de ellas son NUESTRAS!

Nosotras latinoamericanas, siempre vistas desde arriba, desde el norte y desde los dominadores.

Nos silenciaron y nos arrasaron...

Acá estamos, buscando verlas, buscando vernos, desde aquí y para aquí.

El Telar
Comunidad Feminista de Pensamiento Latinoamericano



ISBN 978-950-692-139-2



9 789506 921392

