



P e n s a m i e n t o s s i l e n c i a d o s

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

MUJERES INTELECTUALES

Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe

Alejandra **de Santiago Guzmán**

Edith **Caballero Borja**

Gabriela **González Ortuño**

MUJERES INTELLECTUALES

Mujeres intelectuales : feminismos y liberación en América Latina y el Caribe /
Mirna Paíz Cárcamo ... [et al.] ; compilado por Alejandra de Santiago Guzmán ;
Edith Caballero ; Gabriela González Ortuño.
- 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y
caribeño / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-247-0

1. Mujeres. 2. Intelectuales. 3. Feminismo. I. Paíz Cárcamo, Mirna II. de Santi-
ago Guzmán, Alejandra, comp. III. Caballero, Edith, comp. IV. González Ortuño,
Gabriela, comp.
CDD 305.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Feminismo / Mujeres Negras / Mujeres Indígenas / Mujeres Intelectuales /
Derechos Humanos / Discriminación / Cultura / Pensamiento Decolonial /
Pensamiento Crítico / América Latina

**Colección Antologías del Pensamiento Social
Latinoamericano y Caribeño**

Serie Pensamientos Silenciados

MUJERES INTELLECTUALES

FEMINISMOS Y LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Alejandra de Santiago Guzmán

Edith Caballero Borja

Gabriela González Ortuño

(Editoras)

Mirna Paiz Cárcamo

Madres de Plaza de Mayo

Violet Eudine Barriteau

Betty Ruth Lozano Lerma

Julieta Paredes

Moira Millán

Ochy Curiel

Martha Teresita de Barbieri

Natalia Quiroga Díaz

Ivone Gebara

Marcella Althaus-Reid

Norma Mogrovejo

Yuderkys Espinosa Miñoso

Gloria Anzaldúa

Karina Bidaseca

Rita Segato

Pilar Calveiro

Érika Lindig Cisneros

Marcela Lagarde y de los Ríos

Sayak Valencia Triana



CLACSO

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Serie Pensamientos Silenciados

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Producción Paula D'Amico

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2017)

ISBN 978-987-722-247-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

ÍNDICE

Presentación	11
---------------------	----

LA LUCHA Y LA MEMORIA: REVOLUCIONES Y DICTADURAS

Mirna Paiz Cárcamo

Rosa María o la mujer en la guerrilla (en <i>Rosa María: Una mujer guerrillera. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta</i> , 2015)	33
--	----

Madres de Plaza de Mayo

Discurso de Hebe de Bonafini en la ceremonia de entrega del premio UNESCO 1999 de “Educación para la paz” a la Asociación Madres de Plaza de Mayo	49
---	----

INTELECTUALES NEGRAS EN AMÉRICA LATINA: ¿QUÉ MUJER?

Violet Eudine Barriteau

Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña (en <i>Boletín ECOS</i> , 2011)	55
---	----

Betty Ruth Lozano Lerma

El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes de un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano (en <i>Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala</i> , 2014)	79
--	----

FEMINISMOS COMUNITARIOS: MUJERES ÍNDIGENAS
Y PENSAMIENTO DECOLONIAL

Julietta Paredes

Hilando fino desde el feminismo comunitario (en *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2008) | 111

Maira Millán

Mujer Mapuche: explotación colonial sobre el territorio corporal (en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, 2011) | 141

Ochy Curiel

Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista (en *Nómadas*, 2007) | 149

OIKOS FEMINISTAS

Martha Teresita de Barbieri

Notas para el estudio del trabajo de las mujeres: el problema del trabajo doméstico (en *Debates sobre el trabajo doméstico*, 2005) | 167

Natalia Quiroga Díaz

Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América latina (en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 2009) | 179

LIBERAR LOS CUERPOS, LIBERAR LAS ALMAS.
TEÓLOGAS DE LIBERACIÓN

Ivone Gebara

Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista (en *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*, 2012) | 199

Marcella Althaus-Reid

Marx en un bar gay. La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad (en *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 2008) | 227

DISIDENCIAS SEXUALES

Norma Mogrovejo

Diversidad sexual, un concepto problemático (en *Revista de Trabajo Social*, 2008) | 243

Yuderkys Espinosa Miñoso

La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual (en *Jornadas Pensando los Feminismos en Bolivia*, 2011)

| 259

ESTÉTICAS Y REAPROPIACIÓN

Gloria Anzaldúa

Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas (en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, 1988)

| 277

Karina Bidaseca

Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación. Una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta (en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2014)

| 287

VIOLENCIA Y TERROR: EL CUERPO
COMO APROPIACIÓN DEL TERRITORIO

Rita Segato

La estructura de género y el mandato de violación (en *Las estructuras elementales de la violencia*, 2003)

| 299

Pilar Calveiro

Apuntes sobre la tensión entre violencia y ética en la construcción de las memorias políticas (en *Persecución penal del crimen de tortura en la Argentina*, 2010)

| 333

LA NECROPOLÍTICA COTIDIANA: EL FEMINICIDIO

Érika Lindig Cisneros

Discurso y violencia. Elementos para pensar el feminicidio (en *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, 2010)

| 347

Marcela Lagarde y de los Ríos

Feminicidio, delito contra la humanidad (en *Feminicidio, justicia y derecho*, 2005)

| 357

Sayak Valencia Triana

Capitalismo gore: narcomáquina y performance de género (en *E-misférica*, 2011)

| 371

Sobre las autoras

| 389

Sobre las editoras

| 399

PRESENTACIÓN

“No se puede desmontar la casa del amo con las herramientas del amo”
Audre Lorde

*A las mujeres asesinadas por el hecho de ser.
A las y los desaparecidos en México y en toda nuestra América.*

Esta antología busca mostrar el trabajo intelectual de las mujeres que han luchado a lo largo de la historia de América latina y el Caribe, sin concesión por su género aunque sí con una mirada propia sobre lo que viven. Se trata de una compilación que busca visibilizar la profunda reflexión en torno al devenir mujer en distintos contextos, en diversas luchas, aunque relacionadas íntimamente con sus comunidades y sus problemas comunes. Las mujeres en el continente han peleado en los procesos de resistencia ante embates coloniales, en las guerras de independencia y revolución; han sido antiesclavista, sufragistas, autonomistas, socialistas, anarquistas, zapatistas. Bartolina Sisa, Dolores Cacuango, Leona Vicario, Elvia Carrillo Puerto, Ana Belén Gutiérrez y miles de mujeres más cuyos nombres han sido soterrados por los tentáculos del sistema patriarcal, han sido claves en los procesos de emancipación de sus pueblos, a la vez que, de forma igualmente importante, han reflexionado en torno a dichos procesos y sobre su papel como mujeres dentro de ellos, con el fin de establecer relaciones más justas y equitativas que contribuyan a la construcción de nuevas subjetividades emancipadas.

Para la elección de los textos de esta propuesta nos hemos enfocado en pensadoras y activistas cuyos márgenes de acción se desarrollaron a partir de la segunda parte del siglo xx hasta nuestros días.

La labor intelectual y política abarca temas tan diversos, como diverso es el territorio latinoamericano, sin embargo, esta antología tiene una postura primordialmente feminista, porque consideramos que es la posición desde la cual las intelectuales latinoamericanas han encontrado el marco adecuado para mostrar cuáles son sus condiciones específicas en el orden moderno patriarcal neoliberal. Cabe destacar que los feminismos latinoamericanos no son homogéneos y en eso radica su riqueza; las aportaciones que desde este punto del planeta hacen las feministas latinoamericanas, contribuyen a la búsqueda de la emancipación de las mujeres en general, y de sus pueblos en particular, ya que cuestionan al patriarcado, pero también al racismo, al ejercicio de la sexualidad, al contexto poscolonial y, por supuesto, a los problemas de clase. Cada una de las elegidas lo hace desde distintos puntos de vista: el socialismo, los derechos humanos, el feminismo comunitario, el feminismo descolonial, el transfeminismo o el feminismo antirracista; que, en suma, han marcado parte de los debates de las agendas políticas de los movimientos sociales de la región latinoamericana y caribeña.

El principal criterio para la elección de los textos fue hacer visible la forma en la que las pensadoras aquí presentes contribuyen a la búsqueda de liberación de los distintos tipos de opresión a los que se han enfrentado, de tal forma que tenemos a guerrilleras, activistas políticas y pensadoras negras e indígenas, disidentes sexuales, teólogas de liberación, académicas comprometidas socialmente, defensoras de derechos humanos, entre otras. La disposición de la antología busca mostrar la complejidad geográfica e intelectual en el pensamiento de las mujeres latinoamericanas y caribeñas. Aunque somos conscientes de que esta compilación es limitada tanto en temas como en autoras, ya que la producción en la región ha aumentado para bien en temas que, por cuestión de espacio aquí no se han incluido, tales como los cuerpos y las formas de construir estándares de belleza hegemónicos, maternidades, amor romántico, entre muchos otros que tratamos que, aunque no de forma directa, también hayan sido abordados desde las autoras elegidas.

Decidimos abrir la antología con un par de íconos del quehacer de lucha de las mujeres en el continente durante el siglo pasado: las luchas guerrilleras y la lucha por la memoria y la justicia. Durante los años sesenta y setenta, desde México hasta Tierra del Fuego, las mujeres formaron parte de los ejércitos guerrilleros que combatieron en pos de una sociedad radicalmente distinta. Otras mujeres, quienes se encontraban en una posición diferente de acompañamiento como madres, abuelas, tías, esposas, activaron redes de solidaridad y organizaron contingentes que buscaban a las y los familiares abatidos

por la violencia que acallaba a quienes pensaban distinto. Todas estas mujeres han persistido en el terco oficio de la lucha y se han negado a renunciar a la memoria. Es a partir del ejercicio de dicha memoria, tan insistente como la búsqueda de justicia, que esta sección recoge el testimonio de una combatiente, Mirna Paiz Cárcamo o Rosa María, guerrillera guatemalteca, así como el clamor de quienes buscan justicia para los suyos y se solidarizan con el dolor ajeno, un discurso de las Madres de la Plaza de Mayo, como referentes de mujeres que han pensado y actuado políticamente para no permitir que gobierne la impunidad.

Para abrir la sección *La lucha y la memoria: revoluciones y dictaduras*, hemos elegido un fragmento del relato de Mirna Paiz Cárcamo, mejor conocida como “Rosa María”, que se considera la primera mujer guerrillera en Guatemala. Esto, como una pieza representativa entre los testimonios de otras luchadoras en las guerrillas y en los movimientos populares, mujeres presentes en los casos nicaragüenses, chilenos, argentinos o como el caso de “No me agarran viva” de El Salvador, que recupera la experiencia de las mujeres en las Fuerzas Populares de Liberación. Escogimos a una mujer de Guatemala porque representa una herida abierta, aun punzante y dolorosa. Guatemala es un ejemplo de la violencia estatal, pero también de la resistencia, particular y especialmente contra las mujeres. El juicio de Sepur Zarco, tan fresco en estos días, es una muestra de la brutalidad militar contra las mujeres guatemaltecas.

Elegimos el testimonio de Rosa María, quien se incorpora a la guerrilla en 1965, para destacar su aspecto militante, su fuerza, su coraje, su valentía y su apuesta por otro mundo en el movimiento armado quizá más débil de la región, pero sin duda el que enfrentó mayores y complejos problemas. Asimismo, este testimonio da cuenta de que la participación de las mujeres en la guerrilla iba más allá del rol de combatiente, ya que se testimonia su participación en labores educativas y organizativas con las comunidades. Se trata de un documento que muestra la reflexión del actuar de una mujer en una lucha armada, del rescate de una mujer que buscaba alcanzar la Revolución por la que estuvo dispuesta a poner el cuerpo, a dar la vida. Mirna Paiz Cárcamo fue la primera mujer guatemalteca en integrarse a la guerrilla, llamada Rosa María dentro de la lucha armada, narra cómo fue su incorporación, las condiciones de vida en la clandestinidad, así como las actividades específicas que realizaba. Rosa María, a través de su testimonio, nos hace saber los peligros y dificultades de enfrentar a una dictadura militar; nos muestra lo que es poner el cuerpo en la búsqueda de la dignidad de los pueblos. Mirna fue hermana de dos mujeres militantes, Clemencia y Nora, caídas en batalla; Rosa, madre

en guerrilla, nos demuestra la valentía y el compromiso que las mujeres guerrilleras adquirieron.

El segundo texto de esta sección es un texto colectivo, porque las luchas y el desarrollo de pensamiento de las mujeres latinoamericanas se ha dado en conjunto, a través de redes de apoyo y discusión. El presente documento es firmado por una y por todas: las Madres de la Plaza de Mayo, quienes desde el sur del continente plantearon la reivindicación por la justicia, con su actuar, evidenciaron la despiadada venganza del poder ante quienes aspiraban aires de rebeldía e insubordinación. Las Madres, como cariñosamente las conocemos, dieron la más cruenta batalla frente a la no menos cruenta dictadura de la región, aquella que dejó tras de sí treinta mil desaparecidos. Es por ello que su voz, a través de la cual se escucharon la multiplicidad de voces de quienes resistieron, es imprescindible, debe ser escuchada, reproducida y atesorada.

Esta elección también busca ser un homenaje para quienes ya no tenían nada que perder y lo dejaron todo, incluidas su seguridad y su vida, por sus esposos, por sus hijas e hijos y también por sus nietos y nietas. El discurso elegido nos ayuda a comprender las largas horas de lucha, las decisiones de continuar, el diseño de las estrategias para resistir cuando te han arrebatado lo más preciado. Las reflexiones de las madres en torno a temas como la universalidad de la solidaridad al convertirse en “madres de todos” y su distancia en torno a las formas tradicionales de participar en la política nos colocan frente a pensadoras vigorosas de lo social en contextos sociopolíticos adversos. Las Madres Plaza de Mayo, por otra parte, nos ayudan a dilucidar el acompañamiento de las familias de quienes estuvieron –o no y aun así fueron desaparecidas y desaparecidos por sospecha– dentro de organizaciones clandestinas. Las madres y abuelas se negaron a perder para siempre a sus hijas, hijos, esposos, nietas o nietos, a manos de un régimen de terror, por lo que apelaron a sus identidades, usualmente pensadas como apolíticas, para defender la vida de quienes luchaban contra la dictadura argentina y exigir justicia. Esto desembocó en la defensa de los derechos humanos e, incluso, en proyectos educativos.

En el segundo capítulo de esta antología, presentamos a dos intelectuales feministas negras latinoamericanas: Violet Eudine BARRITEAU del Caribe anglófono y Betty Ruth Lozano Lerma de Colombia. Ambas se caracterizan por su aguda crítica a los conceptos del feminismo blanco, de clase media, occidental u occidentalizado. Se trata de mujeres que cuestionan desde sus entornos complejos la hegemonía del pensamiento feminista colonial, impuesto. Decidimos elegir a estas pensadoras entre una posibilidad amplia de autoras feministas afro

en la región como Sueli Carneiro, Rhoda Reddock, Epsy Campbell, entre muchas otras, porque nos parece que son pensadoras que reflejan la complejidad del pensamiento feminista afrolatino y afrocaribeño, que nos enseñan que no es posible pensar una solución unívoca al patriarcado moderno que se imbrica con criterios raciales, de clase y de sexo para mantener su hegemonía. Estas pensadoras también nos revelan que no pueden considerarse a las fuentes hegemónicas de construcción de conocimientos como únicas, desde sus comunidades con largas historias de lucha contra la esclavitud y las posiciones subalternizadas por la racialización colonial, ambas cuestionan, qué mujer es la que se presenta como sujeta de emancipación desde los feminismos del tercer mundo.

El artículo “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña” de Violet Eudine Barriteau, nos ofrece una visión desde su región de origen, el Caribe anglófono, de las diferencias y problemáticas de esta parte del continente. Dichas diferencias hacen más rico el debate y ayudan a visibilizar los puntos de articulación entre los diversos feminismos latinoamericanos. A través de su práctica como feminista y como académica, Barriteau debate las principales categorías del feminismo en general y del feminismo negro en particular. Conocedora de la tradición de pensamiento negro estadounidense, toma de él de forma crítica los conceptos y herramientas para analizar las realidades propias del Caribe. Este texto analiza cuál es la situación particular de los feminismos negros caribeños de la región anglófona y muestra cuáles son los aportes desde los mismos a las teorías feministas, a partir de una crítica a la idea hegemónica de mujer que utilizan los feminismos blancos. Con la suspicacia que la caracteriza, llama la atención acerca de la tentación de sustituir una generalidad por otra. Asimismo, Barriteau reflexiona en torno a la situación poscolonial de la región en toda su complejidad (despojo a nativos, migración africana y asiática, colonialismo europeo) y cuestiona si los gobiernos que se denominan independientes realmente han sido capaces de modificar las estructuras impuestas por los colonizadores colombinos. El Caribe, como zona de paz y de tránsito comercial, según nuestra autora, dota de retos específicos a las pensadoras de la región.

Dichos retos consisten en pensar sus realidades sin dejar de lado la forma en la que fluyen y se conforman estructuras de poder, a las que se debe confrontar con propuestas democráticas que constituyan formas alternativas de uso del mismo, apartadas de las jerarquías existentes. Esto, sin olvidar trabajar críticamente sobre las genealogías de los pensamientos feministas caribeños, desde los que también se debe pensar a partir de una perspectiva interrelacional, como una

imbricación de potencias. De tal forma que, presentamos a una pensadora quien, basada en la historia de las mujeres latinoamericanas caribeñas, busca la construcción de nuevas formas de relación a partir de la crítica a las formas en las que se ordena la sociedad actual, desde una perspectiva poscolonial, feminista e interrelacional, lo que nos abre la posibilidad de complejizar el pensamiento crítico latinoamericano desde la potencia de la región del Caribe.

El segundo texto elegido para abordar la cuestión de las mujeres afro en Latinoamérica y el Caribe es de Betty Ruth Lozano Lerma, se titula “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”, y da cuenta de las preocupaciones epistémicas y políticas de los feminismos negros en el área continental latinoamericana, sobre todo en el área colombiana. En él, la autora comienza por cuestionar las categorías de mujer y patriarcado, al resultar conceptos desarrollados en un contexto occidental. Para ella, es necesario replantear si se trata de categorías válidas para pensar en torno a las mujeres de color en América latina. Ni las mujeres ni las comunidades negras, afro, palenqueras o raizales se encuentran dentro de las ideas occidentales de organización y roles sociales que establece el patriarcado europeo. La femineidad blanca de la clase media occidental no corresponde con la visión del mundo de las comunidades afroamericanas.

Parte de la riqueza de este artículo radica en la visibilidad que se da a la diversidad entre las mujeres de color: quienes se identifican como negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales. Lo que torna evidente la necesidad del trabajo de organización entre las diversas comunidades de origen histórico compartido, a la vez que desmonta la idea de mujer como un ente universal. La nominación de las diversas situaciones de las mujeres negras, también ayuda a observar los distintos dispositivos de sujeción desplegados sobre las comunidades afrodescendientes y sus formas de resistencia, como es el caso de las palenqueras que tienen una larguísima historia de resistencia, aunque también de pobreza y racismo. La propuesta de la autora es apostar a la organización comunitaria, así como a la recuperación de conocimientos resguardados por mujeres en comunidades de color, quienes han sido líderes destacadas de las mismas, quienes “se están inventando nuevas condiciones de vida, de saber y de ser distintas”. Esto, a partir de conocimientos campesinos, populares y plebeyos. Lozano parte de una postura decolonial antirracista, a diferencia de otras autoras feministas negras latinoamericanas que apuestan por la interseccionalidad como principal herramienta de análisis.

En la siguiente sección, *Feminismos comunitarios: mujeres indígenas y pensamiento decolonial*, buscamos mostrar la importancia de

la participación de las mujeres indígenas en las luchas de resistencia a lo largo de la historia del continente. Las mujeres zapatistas, toztziles, tzeltales, garífunas, quechuas, mazahuas, mapuches y aimaras, están replanteando su lugar dentro de sus comunidades y muchas de las luchas que llevan a cabo pugnan por la defensa de la tierra, uno de los grandes despojos del colonialismo y neocolonialismo, por lo que seleccionamos a un par de pensadoras indígenas y a una pensadora decolonial: Julieta Paredes, Moira Millán y Ochy Curiel.

Elegimos a Julieta Paredes quien, desde el feminismo comunitario y como mujer lesbiana, ha sido parte importante del proceso de movilización en Bolivia en el contexto de un gobierno popular. Ella ha levantado la voz frente a quienes, entre sus compañeros de lucha, afirman que el feminismo es, por definición, colonial y antipopular. Elegimos su texto “Hilando fino desde el feminismo comunitario” porque en él es posible encontrar puntos importantes de lo que significa ser feminista en el continente desde una aguda crítica al sistema patriarcal. Paredes es clara al decir que, aunque hombres y mujeres han luchado por la liberación de sus pueblos, el entronque de patriarcados ha creado una barrera que busca jerarquizar a un género sobre otro. Ella nos aleja de la idea romántica de los pueblos indígenas para enseñar la desigualdad en la que las mujeres se han desarrollado.

Paredes también analiza cómo el neoliberalismo y el sistema colonial ha oprimido a poblaciones enteras desde la ocupación europea colonial al territorio americano. Al hablar de colonialismo interno, la autora no olvida que, a través de formaciones transnacionales, se han establecido injusticias en las que las mujeres se han ocupado como mano de obra barata, por lo que hace una dura crítica a la democracia representativa liberal, así como a la categoría de género como una forma de enmascarar las desigualdades reales en un discurso de opresión, con lo que las mujeres indígenas estarían sujetas a una forma de opresión por un entronque patriarcal, uno de sus principales conceptos. Por otro lado, Paredes contrapone a las perspectivas de igualdad de género institucionales con las propuestas del feminismo autónomo y propone al feminismo comunitario como una forma de feminismo popular, que no se centre en una individuo y que sea capaz de tomar en cuentas las múltiples formas de ser mujer. Otra de sus apuestas principales es el trabajo en una comunidad de comunidades, que se contrapone con las posturas políticas liberales centradas en el individuo.

Por otro lado, Moira Millán en su texto “Mujer mapuche: explotación colonial sobre el territorio corporal” nos muestra la forma en la que el racismo y el sexismo están íntimamente relacionados con el proceso de colonialidad y con la forma en la que estos se extendieron hasta nuestros días sobre las poblaciones indígenas. Millán expone

que, a pesar de que las mujeres mapuches han participado de los procesos de resistencia y lucha, ellas han sido invisibilizadas, al igual que sus cosmogonías por los colonizadores, en primera instancia, y por los Estados nacionales posteriormente. Ella nos habla de la comunidad, cuestión que será igual de relevante que en el planteamiento de Paredes, solo que esta es la visión mapuche, en donde el *newen*, la potencia de vida, correrá a lo largo de las y los miembros de la comunidad. Millán nos habla desde su perspectiva como activista por el derecho a la tierra y desde su andar entre los medios rurales y urbanos como indígena. Es capaz de mostrar, a partir de relatos ancestrales, las formas en las que su pueblo ha sido violentado y las formas específicas en las que muchas mujeres indígenas han resistido y luchado por sobrevivir y subvertir las opresiones vividas. Nos habla también de la forma en la que comparten dolores con mujeres negras, aunque también exhibe sus diferencias.

La tercera autora de la sección es Ochy Curiel, una pensadora descolonial representativa gracias a su activismo feminista y a su trabajo intelectual en torno a un feminismo antirracista que reta los límites de la heterosexualidad obligada. Su artículo “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” realiza una genealogía de quienes abrevan en su práctica política descolonial. Por un lado, se encuentran Franz Fanon y Aimé Cesaire; por otro lado, tenemos a Aníbal Quijano y su idea de la colonialidad del poder. La apuesta de Curiel será mostrar de qué forma las pensadoras afroamericanas, las feministas descoloniales, lesbianas, indígenas y chicanas pueden aportar elementos para fortalecer realidades poscoloniales y descoloniales desde sus saberes situados, así como las propuestas teóricas de los pensadores mencionados. Para Curiel, estos pensamientos surgidos desde las experiencias diversas de las mujeres ayudan a resolver las tensiones entre las prácticas académicas y las prácticas políticas en torno a procesos de descolonización.

Las luchas y el pensamiento de las mujeres negras y afros han tenido también repercusión en otras propuestas, un ejemplo claro es la búsqueda de formas distintas de comprender el funcionamiento y la organización de la economía que pone énfasis en la crisis de la reproducción de la vida. Por esta razón, la cuarta sección de esta antología se titula *Oikos feministas*, ya que nos parece que los pensamientos que rompen con las pautas de explotación y ganancia imperantes deben ser mostradas y discutidas, por lo que traemos a esta compilación los trabajos de la uruguayaya Martha Teresita de Barbieri y de la colombiana Natalia Quiroga Díaz quienes, desde diferentes puntos de enunciación, muestran la importancia del trabajo femenino en la organización económica.

Es el caso del texto de Martha Teresita de Barbieri, “Notas para el estudio del trabajo de las mujeres: el problema del trabajo doméstico”, se aborda, desde una postura crítica, el trabajo doméstico y la explotación sobre los cuerpos de las mujeres a través de la articulación del trabajo doméstico y del asalariado. La socióloga expone cómo el trabajo realizado en casa es creador de valor de uso inmediato y no genera valor de cambio al no pasar por el mercado, es decir, se mantiene gratuito, por lo que ha sido soslayado y poco reconocido en las luchas obreras. Sin embargo, es el trabajo necesario para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo que sí es vendida como producto en el mercado. Entonces, existe como sobretrabajo no vendible, pero necesario y, por lo tanto, acumulado en la fuerza de trabajo del obrero. Así, se puede entender el trabajo femenino también como explotado directamente, ya que genera plusvalor para el capitalista. De tal modo, la mujer y su trabajo doméstico también puede identificarse directamente en la lucha contra el capital. Esta es una lectura fundamental para comprender la forma en la que el capitalismo se ha beneficiado de la distinción público-privado, este último, espacio al que se había confinado a millones de mujeres, además, nos hace reflexionar acerca del valor real de quienes tienen como oficio el trabajo doméstico.

Por su parte, Natalia Quiroga Díaz en “Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América latina” desarrolla, bajo la hipótesis de que el capital se encuentra en una crisis de reproducción de la vida, un panorama de la economía feminista y solidaria desde Sudamérica. La autora busca las convergencias entre la economía feminista y la economía social, como estrategia para afrontar al sistema dominante y proponer un *oikos* diferente. Quiroga encuentra que ambas propuestas proponen colocarse en contra del *homo economicus* utilitarista, que se basa en la magnificación de beneficios a través de la reducción de costos, incluida la reducción de la mano de obra, en la escasez constante producida por el mismo sistema. Desde estas otras dos economías, se plantea que la escasez es ficticia y reformula la idea de trabajo productivo sin ser desafianzado de su sentido simbólico y ritual, esto como contracara de la fuerza de trabajo vendible. Lo anterior, con el reconocimiento de la pluralidad de propuestas y caminos poco allanados para combatir al sistema de muerte que es el capitalismo.

Estas autoras coinciden en cuestionar el significado imperante de “economía” y retoman el sentido original de “cuidado de la casa”, al entender “casa” como el campo de lo social, lo privado que mantiene lo público. Las pensadoras en torno a la economía y al trabajo de las mujeres no son las únicas que se han mostrado preocupadas por el uso de recursos naturales y la defensa de la tierra y las comunidades.

Algunas teólogas de la liberación se han acercado al ecofeminismo, es por eso que incluimos la sección *Liberar los cuerpos, liberar las almas. Teólogas de la liberación*.

Los espacios religiosos han sido espacios privilegiados para las relaciones solidarias entre mujeres. Sin embargo, esto se ha realizado siempre a la sombra de autoridades patriarcales que han llevado a cabo una extrema vigilancia en la vida de las mujeres en comunidades religiosas. El papel del confesor ha asegurado este proceso. Incluso entre los movimientos más progresistas, como la teología de la liberación latinoamericana, encontramos que las figuras más conocidas y representativas del pensamiento liberacionista son hombres. Los espacios de desarrollo teológico eran privilegio de varones, por lo que nos parece importante dar a conocer el quehacer teológico político de las mujeres latinoamericanas. Por ello, en este apartado elegimos visualizar la lucha de las teólogas feministas de la liberación. En primer lugar, tenemos a Ivone Gebara, quien es una de las precursoras de los encuentros de teólogas de la región y de las teólogas del tercer mundo, así como de los encuentros y debates con teólogas feministas de primer mundo. Ella, junto a Elsa Tamez, es una de las pensadoras más reconocidas en este campo y es parte del movimiento ecofeminista. Por otra parte, Marcella Althaus-Reid es la teóloga indecente, la que habla de Dios desde el cuerpo, del Dios degenerado en una apuesta por la organización a partir de la idea del amor radical y la disidencia sexual, sin dejar de lado las cuestiones de clase, raza y género. Su influencia se ha extendido más allá del continente, lo que la ha tornado referencia para el quehacer teológico y filosófico desde el punto de vista *queer* a nivel mundial. El trabajo de Althaus-Reid está íntimamente ligado con el de otras feministas intelectuales cuyo trabajo se ha desarrollado en torno a las disidencias sexuales.

El trabajo de la teóloga brasileña Ivone Gebara elegido para esta antología, “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista”, parte de una crítica al capitalismo y al proceso de globalización, así como al proceso de construcción de un orden en donde lo masculino se ha impuesto sobre lo femenino. Su propuesta es un cuestionamiento de los géneros desde una hermenéutica feminista, esto es, desde la posición crítica de las mujeres, aunque su interés se centrará sobre todo en la relación de mujeres y religiones como elementos de construcción de identidad. Así, realiza una crítica histórica a la forma en la que el cristianismo ha servido como forma de dominación, aunque también como herramienta de liberación, sin perder de vista el talante patriarcal del mismo, en donde encuentra una incongruencia teológica: aunque los teólogos sostienen que Dios no tiene sexo ni género, las iglesias se han construido desde puntos de vista masculinos.

nistas a partir de una disimetría en el ejercicio del poder. Es por esto que resalta la importancia del trabajo de las mujeres dentro de las iglesias cristianas, en general, y el quehacer teológico de liberación, en particular, ya que es aquí en donde se puede manifestar un gran movimiento de liberación a nivel eclesial y social: desde el punto de vista de las mujeres pobres, racializadas, precarizadas y violentadas. En suma, Gebara nos ofrece una forma de retomar la esperanza liberadora de los procesos religadores, que es una cuestión importantísima para miles de mujeres en el continente.

Marcella Althaus-Reid, es la primera teóloga *queer* latinoamericana y una de las primeras en el mundo. En el texto elegido para este trabajo, “Marx en un bar gay. La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad”, la autora nos habla de los límites de la teología de la liberación desde la praxis; es decir, hace uso del método de la primera teología de la liberación para mostrar lo que esta ha dejado afuera: a las mujeres, a las y los disidentes sexuales que constituyen “otros Medellines y otros Vaticanos segundos”, personas que han puesto el cuerpo para defender lo que son. Para ella, la teología es un quehacer actual que puede relacionar a Dios con la historia de liberación. Su punto de partida es la sexualidad, como una forma de ejercicio político, para ella todo quehacer político esconde o devela una forma de sexualidad que conforma nuestras realidades ya que “la exclusión tiene su lógica de amor y de mercado”. A través de lo que denomina “teología en ropa interior”, que más tarde en otros trabajos nombrará “teología indecente”, la autora nos coloca frente a cuestionamientos a la primera teología de la liberación y a las teologías feministas, apostando por una teología indecente que tome elementos *queer*, que busque romper con el binarismo de género y de pautas heteronormativas de liberación, es decir, que se coloque contra la exclusión social y el capitalismo salvaje. Así, se busca eliminar la decencia como forma de control político en las iglesias a través de la idea de un Dios *queer*, torcido, que sea “fluido e inestable, como nosotras”.

En este tenor, el siguiente apartado de esta antología llamado *Disidencias sexuales*, muestra a las mujeres intelectuales que se encuentran entre las menos visibles: las lesbianas, poliamorosas, disidentes sexuales. En América latina existe una tradición de pensamiento en torno a las disidencias sexuales fortísimo, sin embargo, son los varones homosexuales quienes aparecen como más conocidos. Es por eso que hemos elegido a estas dos autoras: Norma Mogrovejo y Yuderky Espinosa Miñoso, quienes a través de su quehacer intelectual cuestionan las normas sexogénicas. La primera, es una peruana que reside en México y la segunda, una dominicana que reside en Argentina.

Ambas son activistas feministas y participan activamente de discusiones en torno a los temas relativos a la heterosexualidad obligada de las mujeres, la desesencialización de la categoría mujer y la resistencia al orden patriarcal. Los textos elegidos para esta sección cuestionan las categorías sobre las que se ha establecido la normalización de las relaciones sexogenéricas, desde un punto de vista crítico hacia la forma en que estas han servido a los discursos patriarcales y neoliberales en el orden actual, a través de modelos únicos de conformar familias, relaciones amorosas, sexuales y comunidades. De la misma forma, los cuestionamientos a dichas categorías sirven para desmontar otros conceptos que, aunque aparezcan como progresistas o de avanzada, solo han servido para encubrir las posiciones privilegiadas de algunos grupos.

“Diversidad sexual, un concepto problemático” de Norma Mogrovejo abre esta sección y fue elegido por el cuestionamiento a un término que ha sido ampliamente usado en programas de políticas públicas para hablar de las y los disidentes sexuales, como una forma para referir desde la decencia, desde lo considerado correcto a grupos incómodos, ya que la sexualidad y los discursos que se despliegan alrededor de ella son un campo de batalla. A través de una revisión a las formas en las que ha sido abordada la homosexualidad desde la ciencia y la historia, Mogrovejo muestra el modo en el que se han desplegado, desde el conocimiento, dispositivos de observación y control de los cuerpos de sexualidades disidentes; la autora no ignora que el lesbianismo ha sido mucho menos visible que la homosexualidad masculina, por lo que el carácter político del lesbianismo será lo que resaltarán a lo largo del sexo por medio de la crítica a la heterosexualidad impuesta sobre las mujeres. La propuesta de este texto es hablar desde las disidencias sexuales antes que desde la diversidad como postura normalizadora que resta el carácter subversivo que habían tenido las disidencias sexuales durante el siglo pasado.

En concordancia, el texto “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual” de Yuderkys Espinosa Miñoso, el siguiente en esta compilación, aborda las diferencias hacia el interior de los feminismos autónomos al momento de discutir las derivas prácticas desde la posición de la sexualidad como política. A través de una revisión del feminismo autónomo en la región, Espinosa analiza las posiciones, rupturas generacionales y políticas entre los feminismos autónomos, así como las formas en que se han enfrentado las disidencias sexuales ante las opciones políticas para la construcción de contrahegemonías políticas impuestas desde lo heterosexual, que han llevado a muchas facciones del movimiento a enfrascarse en luchas por derechos civiles. Esta au-

tora, por el contrario, apela a un movimiento feminista autónomo que tienda puentes de lucha con los pueblos indios y afros ante el orden neoliberal capitalista.

Continuamos el trabajo de compilación con una sección que busca ser un puente entre los trabajos anteriores y las últimas lecturas de la antología que abordan dos de los problemas más urgentes que enfrentan en la actualidad las mujeres latinoamericanas: la violencia y el feminicidio. Este gozne son las mujeres que han reflexionado acerca de las expresiones artísticas y de reapropiación. En el apartado *Estéticas y apropiación* elegimos a Gloria Anzaldúa quien, desde su enunciación de chicana y lesbiana, ha desarrollado una lucha política por los derechos de las comunidades latinas en Estados Unidos, a la vez que nos muestra el compromiso para con quienes viven como una bisagra entre dos mundos desde el lenguaje. La otra autora de esta sección es Karina Bidaseca, cuyo texto sitúa su problemática en la historia de los oprimidos, la invisibilidad de las mujeres cuya vida se inscribe en contextos de una doble marginación política, económica y social, la necesidad de reescribirse a partir de los signos que marcan dicha marginación y su transformación a partir de un discurso crítico y emancipador.

La publicación de “Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas” de Gloria Anzaldúa es relevante en tanto enmarca el proceso creativo de escritura como una herramienta de construcción identitaria y como un arma defensiva ante la opresión intelectual, que también es política y económica. Se trata de un texto incendiario que se dirige a la población que vive en carne propia las consecuencias de la violencia patriarcal. El texto se sitúa en la conocida precariedad de los momentos de escritura de las mujeres tercermundistas de Latinoamérica y de otras latitudes colonizadas. Gloria Anzaldúa escribe sin mediaciones para reflejarse en nosotras: las tercermundistas que invertimos el tiempo que nos queda en los actos creativos, porque estos no representan la subsistencia diaria sino la posibilidad de decir, de ejercer la palabra para existir como sujetos y apartarnos de la alienación, construyendo un mundo propio con referentes propios. Es un texto crítico que basa sus planteamientos en la desmitificación del proceso de escritura y de la actividad política-intelectual. Dista de ser un discurso esencialista, pues deja claro que hay mujeres más vulnerables que otras en el orden patriarcal que subyace en el feminismo liberal.

Anzaldúa pone de manifiesto los miedos que facilitan la construcción de la elite intelectual y literaria que produce los discursos autorizados, es decir, los discursos del poder, aquellos que son lícitos y que se sujetan a las normas y a las estructuras del sistema dominante. Dice la autora: “¿Quién nos dio el permiso de escribir? [...] ¿Quién soy

yo, una pobre Chicanita del campo, que piensa que puede escribir?” “Nuestras propias esperanzas nos condicionan”. Anzaldúa nos invita a acceder al terreno de lo no dicho, a revelarnos contra nuestras propias barreras ideológicas de mujeres colonizadas, presentes a veces de forma ingenua e inconsciente, que respetan las jerarquías que prefiguran un mundo dado y aparentemente irrevocable. La palabra que se atreve a salir de los cánones es especialmente vigilada por las instituciones, la carta de Anzaldúa sale del canon para hacer un llamado directo a la rebelión, a la invalidación de las restricciones implícitas en nuestra condición de subalternas: “El mundo que creo en la escritura me compensa por lo que el mundo no me da”.

El artículo de Karina Bidaseca “Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación. Una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta” fue la conferencia de apertura del *III Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornada de Feminismo Poscolonial* en Buenos Aires, Argentina (2014), publicarlo en esta antología nos permite abrir la puerta a una mirada crítica hacia la producción del arte latinoamericano, independientemente del área geográfica donde se produzca, hacia sus metáforas y sus planteamientos transgresores desde trincheras éticas y estéticas fuera de la normatividad. El texto sitúa su problemática en la historia de los oprimidos, en la invisibilidad de las mujeres cuya vida se inscribe en contextos marginación, y en la necesidad de reescribirse a partir de los signos que marcan dicha marginación y su transformación a partir de un discurso crítico y emancipador.

El trabajo de Bidaseca apunta a la reflexión “sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y humanidades en relación con el arte de las mujeres desplazadas”. El término “potencia” nos remite a la capacidad de acción de un cuerpo singular o social, de ahí que la reflexión regrese también al ámbito singular de la propia emancipación como espectador o sujeto de la experiencia estética ante posturas artísticas como la de Ana Mendieta. La autora parte del pensamiento de Hannah Arendt para abordar el trabajo de Mendieta, como un esfuerzo de reconstrucción de la identidad en espacios adversos, marcados por políticas de exclusión. Bidaseca encuentra en la producción artística de Mendieta una flagrante resistencia contra el sexismo, el racismo y el clasismo, una manifestación en lucha por la existencia en el relato de la historia: ¿qué podemos ser cuando no somos lo que se acepta y replica? ¿Cuál es la capacidad de afectación de nuestro cuerpo signado y resignificado?

El exilio es la clave en esta reflexión: ingresar como extranjera en un lugar distinto de aquel en el que se ha nacido, pero también existir bajo la condición de “paria permanente” en la vida cotidiana

constreñida por el régimen político heterosexual; para esto no hace falta ser extranjera, de ahí la importancia de poner en relieve el trabajo de Mendieta, que es obturar el discurso al privilegiar la huella de la insurrección del arte marginado por su origen y contenido: en la obra de Mendieta el cuerpo (su cuerpo) se vuelve una representación singular del dolor y del arraigo en sus confines, en su propio territorio. El cuerpo es una situación, pero la potencia de ese cuerpo artístico es acto y nos permite salir de la esencia: el cuerpo femenino ya no puede ser espacio común, ya no puede existir en los universales; su potencia se opone a la identidad preestablecida socialmente en la que se busca ahora encajar para existir, asumir un espacio funcional de privilegio. El artículo de Karina Bidaseca es relevante en el contexto político latinoamericano actual, cada vez más cercano al fascismo y rodeado de espejismos democráticos insalvables.

Los últimos apartados de esta compilación traen a escena algunas de las principales pensadoras latinoamericanas de los últimos años: Rita Segato, Pilar Calveiro, Erika Lindig Cisneros, Marcela Lagarde y de los Ríos y Sayak Valencia Triana, a pesar de la diversidad de sus puntos de enunciación convergen en la contribución a la crítica de la violencia capitalista y patriarcal contemporánea. La violencia del patriarcado contra las mujeres se ha tornado más cruenta con los embates en contra de los territorios. El despojo y la explotación del trabajo de las mujeres llevadas a cabo por el capitalismo ha desarrollado formas cada vez más sanguinarias. Rita Segato nos dice que, apropiarse de los cuerpos es una forma de apropiarse de los territorios según las nuevas lógicas de guerra. Elegimos un texto de esta autora para abrir el apartado de *Violencia y terror: el cuerpo como apropiación del territorio* en el que se muestra la forma estructural en la que se padece la cultura de la violación. Pilar Calveiro es la otra autora de esta sección quien ha enfocado sus estudios en las formas en las que el Estado ha desplegado la violencia política en los cuerpos de las y los militantes, hasta llegar al extremo de la aniquilación total y la desaparición forzada. Sin duda, sus trabajos han contribuido a la recuperación de la memoria y a la petición de justicia por los crímenes de Estado que acontecieron en el período de las dictaduras latinoamericanas.

El texto antologado aquí, “Apuntes sobre la tensión entre violencia y ética en la construcción de las memorias políticas” de Pilar Calveiro, no es la excepción en cuanto a las aportaciones mencionadas. En este documento, la autora parte desde dos preguntas sumamente sensibles para pensar cuestiones cruciales relativas a la política y la memoria: “¿Quién tiene autoridad legítima para hablar? Todos. ¿Quién tiene el poder de definir el contenido de la memoria? Nadie”. Calveiro abre la discusión para entender el entramado entre ética, violencia y su

relevancia en el rescate de la memoria. Describe la relación constante entre violencia y política, dado que la política, como es entendida actualmente, se basa en la dominación ejercida por quien detenta el poder, es decir que, la violencia es el eje de la política; ya sea por el ejercicio, suspensión o mediación de ella. Y es en la mediación donde se encuentra la bifurcación con la ética, con el reconocimiento del otro, que posibilita el diálogo. Justo en cómo se reconoce al otro es donde se asientan las bases del tipo de comunicación y negociación que se tendrá. Ahí es donde se juega la memoria; en el reconocimiento –o desconocimiento– del otro se construye el relato histórico. Y ese encuentro de otredades construirá un pasado que se convertirá en el hegemónico, que es lo que definirá las violencias toleradas por futuras generaciones.

En la última sección, *La necropolítica cotidiana: el feminicidio*, se analizan las lógicas en las que se estructura el límite de la violencia contra las mujeres: el asesinato. Esta realidad, tan sensible en países como México, Argentina o El Salvador, ha significado una lucha por buscar justicia a aquellas muertes que no son producto directo de las condiciones de trabajo o por motivos políticos, sino que se derivan de una violencia dirigida a las mujeres por el simple hecho de serlo. Erika Lindig Cisneros nos habla de la construcción del feminicidio desde el punto de vista del discurso y nos enseña cómo, a través del lenguaje usado en los medios de comunicación, el feminicidio aparece como un problema simplificado. En segundo lugar, el texto de Marcela Lagarde y de los Ríos –autora feminista representativa quien, durante su gestión como funcionaria pública apoyada en un amplio movimiento social, logró que se tipificara el feminicidio como delito en México–, expone las características de esta problemática social y muestra cómo se trata de un problema “de mujeres” que atañe a toda la humanidad. Finalmente, incluimos un texto en el que podemos observar tanto la necropolítica como la gestión y disposición de la muerte. Este es uno de los contundentes argumentos con los que Sayak Valencia Triana ha contribuido a caracterizar la situación actual del capitalismo y en donde todas las muertes, sobre todo las del feminicidio, obedecen a la lógica más aberrante de reproducción del capitalismo.

El trabajo de Lindig Cisneros se basa en el caso del campo algodero en Ciudad Juárez que es paradigmático. No puede hablarse ya de dicha localidad sin asociarla a la violencia de género extrema; sin embargo, esto tiene una doble consecuencia: por un lado el fenómeno se hace reconocible, por otro se restringe a un área geográfica y a un contexto político específico. Aislar el problema en el proceso de visibilización tiene efectos en la opinión pública. Este artículo brinda ejes de análisis que pueden ser útiles para enfrentar la violencia de género

en el contexto latinoamericano, área cultural y geopolítica con códigos discursivos similares. De ahí la importancia de su publicación en esta antología. Lindig Cisneros aborda el análisis de la visibilidad desde el sentido de la cobertura mediática como actividad institucional, para ello se apoya en el concepto de “macropolítica” como una forma de representación masiva que se reproduce dentro de marcos que van desde el individuo hacia el Estado nación.

La tendencia de Erika Lindig Cisneros es resaltar que, es en esta forma de discurso donde es posible la conformación de nuevas formas de organización colectiva, basadas en la resistencia de las víctimas, sus familiares y la población solidaria que se desmarca del sentido común y de la visión impersonal y distante con la que el Estado y los medios de comunicación transforman a las víctimas en cifras y casos aislados para abordar el fenómeno (propiciando su reproducción). La autora recurre a la “micropolítica” como segunda categoría de análisis, dado que es el orden donde subyacen las bases que posibilitan el ejercicio de la violencia, principalmente sobre las mujeres de ciertos sectores sociales, y propician la impunidad de los actos criminales y su reproducción. Para ello, enfoca la producción de actores políticos (los medios de comunicación y la sociedad que los consume), sus prácticas, tiempos y espacios de acción en el régimen que gobierna el orden de lo sensible. Es decir, las prácticas de legitimación de lo que debe verse y la forma como se interpreta. A esto lo llama “la distribución de lo sensible”, apoyada en la teoría de Rancière, a quien toma como base para identificar que existen formas de inclusión y exclusión. La noción de “micropolítica” permite abrir la posibilidad de conformarse como parte activa de la colectividad sin recurrir necesariamente a las formas de participación previamente existentes, sino participando en oposición al régimen totalitario, policial y normalizador de la violencia.

La autora describe los mecanismos del discurso del sentido común, que es el discurso del Estado y de las autoridades sociales, cuya macropolítica se basa en la minimizar los crímenes, en hacer sentir a la gente fuera de riesgo (que además en algún momento se opuso a usar el vocablo feminicidio, asunto que a simple vista parece carecer de gravedad, pero que es fundamental para la legislación y penalización de los crímenes).

En “Feminicidio, delito contra la humanidad” Marcela Lagarde de los Ríos –quien ha trabajado desde la política y la academia contra las desapariciones de mujeres y niñas y contra los feminicidios–, denuncia, desde una postura feminista, la violencia contra las mujeres como una violación a los derechos humanos y al feminicidio como un delito de lesa humanidad al que debe castigarse como tal. A través de un mapeo de las diversas violencias ejercidas contra las mujeres

y entre los hombres a lo largo del continente, la autora aterriza en la forma en la que estas quedan impunes dentro de sistemas judiciales enmarcados en Estados patriarcales, desde donde se ejerce un dominio sobre los cuerpos de las mujeres. Basada en Russell y Radford, Lagarde conceptualiza al feminicidio como “un conjunto de delitos de lesa humanidad que contiene los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional”. Estos ataques a la vida de mujeres de todas las edades se presentan como parte de conductas normalizadas desde el machismo introyectado por personas que conforman estructuras sociales que los Estados no han tratado de modificar, mientras que tampoco otorgan seguridad a las mujeres, a quienes tratan como cuerpos desechables.

La propuesta de Lagarde se encuentra en consonancia con la última lectura de esta antología, “Capitalismo gore: narcomáquina y *performance* de género” de Sayak Valencia Triana, quien desde la idea de “necropoder” habla de la conformación de escenarios violentos derivados de un capitalismo en donde los cuerpos, los cadáveres, son la mercancía. La violencia extrema desarrollada en las fronteras mexicanas, conmina a esta autora a hacer uso de la imagen del andriago, un monstruo/hombre/hidra/dragón, para expresar la forma en la que miles de jóvenes se erigen como máquinas de muerte, para permanecer como consumidores dentro de un modelo económico que les promete mantener su virilidad a partir de la detención de la violencia. Estas milicias de muerte destruyen el tejido social del que surgen, son herramientas para desmembrar comunidades. Valencia Triana acude al transfeminismo como una forma de resistencia y de reconstitución de comunidad desde la micropolítica procesual y las multitudes *queer* como estrategias para desmontar estas masculinidades asesinas.

Esta antología concluye con estos trabajos en los que buscamos respuestas ante el contexto que nos urge a buscar una reconstitución de la comunidad, de la vida digna, de los afectos. Hacia la última parte, la memoria es parte de la resistencia que muchas y muchos tratan de tejer para resistir las condiciones de violencia y exterminio contra las mujeres y los cuerpos feminizados. Los feminicidios y la transfobia han arrebatado la vida de muchas, de la misma forma que los contextos de violencia por narcotráfico han lastimado a nuestros territorios, han desaparecido a migrantes, trabajadoras y trabajadores del campo, han exterminado familias, han tomado por la fuerza a las mujeres, han reclutado a nuestros jóvenes y secuestrado a nuestras niñas, y han despojado de tierra y de recursos a nuestros pueblos. Es por esto que buscamos herramientas para pensar y resistir, para transformar.

Finalmente, agradecemos su atenta lectura, ya que esta antología busca acercar elementos para reflexionar acerca de la complejidad de

nuestra época, además, esta compilación es fruto de un trabajo colectivo, de decisión conjunta, de propuestas que surgieron desde diversas posturas de entender el mundo, porque estamos convencidas que solo a través de la escucha y la colaboración existen posibilidades para hacer surgir apuestas académicas, políticas y epistemológicas distintas. Queremos también desde aquí, agradecer en especial a Jaime Ortega y Víctor Hugo Pacheco, compañeros que, de forma respetuosa a nuestro quehacer y decisiones, hicieron observaciones y propuestas para enriquecer esta compilación.

México, octubre de 2016

ALEJANDRA DE SANTIAGO GUZMÁN
EDITH CABALLERO BORJA
GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

**LA LUCHA Y LA MEMORIA:
REVOLUCIONES Y DICTADURAS**

ROSA MARÍA O LA MUJER EN LA GUERRILLA

Mirna Paiz Cárcamo

En la actualidad, al reencontrarme con estos recuerdos, quiero dedicar estos relatos a mi mamá, a mis hermanas, a mis hijos Ernesto, Rodrigo y Karla; a los compañeros combatientes del Frente Guerrillero Edgar Ibarra, que cayeron combatiendo, y a todos los colaboradores campesinos de esa región que fueron nuestro apoyo y base fundamental para la subsistencia del Frente. También a Arqueles Morales, quien con su interés de saber sobre mi experiencia dio vida a “Rosa María o la mujer en la guerrilla”, y a Gabriela Vázquez, quien me animó a su publicación.

Mirna Paiz

Bueno, la verdad es que eso de precisar, con fecha y todo, cuándo ha comenzado uno a militar en las filas revolucionarias, tiene sus dificultades. A veces, sucede en forma casi casual; quiero decir que, a menudo, uno no ha estudiado libros al respecto antes de ligarse a la lucha, ni ha previsto que va a unirse a ella. Esto es común, sobre todo, en momentos como aquel que vivía Guatemala cuando tuve mis primeros contactos con los compañeros revolucionarios, que más tarde se convertirían en mis compañeros de combate. Puede pasar (y este es mi caso) que, a través de un amigo, de un conocido o de un pariente tome una relación con la organización revolucionaria. Después viene aquello de que uno se plantea qué es lo que piensa sobre el movimiento, en qué medida podría uno también participar, etcétera.

Un primo mío militaba ya, directamente, en las filas revolucionarias. En mi casa, aunque no lo sabíamos con exactitud, suponíamos que andaba en asuntos conspirativos, pues conocíamos su manera de pensar, y la respetábamos. Fue precisamente a través suyo que llegamos a conocer a otros compañeros, con quienes él andaba a menudo, y por los que desde el principio sentimos simpatía y admiración. No se nos escapaba cuál era el tipo de actividad a que se dedicaban, y nos causaba admiración verlos entregados a la lucha, llevando un gran

peso sobre sus hombros. La amistad con ellos, nos obligó, como antes decía, a plantearnos la necesidad de saber si éramos capaces de hacer algo, de admirarlos, pero compartiendo de alguna manera toda aquella experiencia. Creo que, en esta etapa, muchos otros jóvenes guatemaltecos tuvieron que haber sentido lo mismo, aunque no militaran con anterioridad, pues sobre todo en la ciudad capital, se sentía que algo estaba por suceder, se palpaba la inquietud, la atmósfera de la rebelión.

En el primer momento, nuestra actividad fue relativamente secundaria, más bien de colaboración con los compañeros que de militancia. En el fondo, a lo máximo que llegamos en aquel tiempo fue a ofrecer y prestar la casa para ocultar a compañeros perseguidos y “quemados”, los cuales permanecían junto a nosotros un par de días mientras se les colocaba en otra parte. Además, proporcionábamos ropa, comida, etc., cada vez que los compañeros nos lo pedían y nosotros estábamos en condiciones de hacerlo. Es fácil ver que nuestra actividad no era la propia de los combatientes, sino apenas aquella de las personas que se comprometen, pero sin entrar de lleno a la lucha. Claro está que esta situación no podía durar por mucho tiempo.

A los compañeros seguramente no les pasó desapercibido nuestro interés, pues pronto se acercaron más a nosotros, dándonos oportunidad de resolver algunas dudas, respondiendo a preguntas y, en fin, abriéndonos toda la perspectiva de la Revolución en marcha. Estos compañeros nos politizaron en cierta medida, explicándonos a fondo los fines y las características de la lucha, cimentando así lo que ya era una decisión de participar activamente. Esta relación me sirvió mucho para abrir bien los ojos, para lograr tener una visión más real en torno a lo que deben ser y son los ideales revolucionarios. Todo este trabajo, unido a la ayuda y a las relaciones esporádicas con quienes se ocultaban en la casa, fueron decisivas para el futuro, para plantearnos la integración.

Esta etapa de preparación general, en seco, fue relativamente corta, aunque muy importante. A través de ella, comprendimos lo que era la lucha armada en Guatemala, sus razones, sus posibilidades y, sobre esto, los compañeros insistieron a menudo para que lo entendiéramos bien, los peligros que entrañaba para cualquiera el aceptarla como vía, peligros que se comprendían mejor sabiendo todo lo que está en juego en esta lucha. Luego, cuando ya estábamos conscientes de todo esto, se nos permitió pasar a trabajar directamente con el grupo de resistencia de la ciudad capital o, mejor dicho, de lo que se daba en llamar Resistencia, pues no estaba todavía organizada como tal. Así fue como dejamos de ser espectadores y nos convertimos en actores de la lucha que tanto nos atraía.

Por aquellos días el pequeño grupo de combate urbano estaba bajo el mando del compañero Cristóbal, pero por una serie de razones, las acciones del mismo no tenían todavía ni la envergadura, ni la planificación ordenada que tal tipo de trabajo debe tener. Nuestra participación (la de las mujeres) era más bien de camuflaje, de “cobertura” de los muchachos que hacían las acciones y, a veces, hacíamos labores de control, de chequeo, para lo cual nos prestábamos bien por no ser conocidas todavía por la policía de la dictadura. A mí, en lo personal, me tocó en suerte acompañar varias veces a Cristóbal en un carro, cuando él iba en misión de recoger armas, trasladar compañeros de una casa a otra, etcétera.

Otro aspecto de nuestra actividad era el de chequear a determinadas personas, controlar los movimientos y pasos de esbirros, jefes policíacos, altos jefes del ejército, hombres a los que ya en nuestro grupo se denominaba como “criminales de guerra”, y contra los que, en nombre de la justicia popular, se pensaba llevar a cabo alguna acción. El trabajo previo que realizábamos tenía su importancia en el sentido de controlar muy bien las condiciones bajo las cuales se podía realizar una acción rápida y certera. Nuestros informes al respecto tenían un papel muy importante en el planeamiento de las acciones de los combatientes urbanos, y nosotros sabíamos bien cuál era nuestra responsabilidad.

Pero hasta ahí, todo había sido bastante improvisado. Los problemas que el movimiento revolucionario guatemalteco tenía que enfrentar eran muchos, y la Resistencia no había llegado a cuajar en el sentido organizativo. Nuestro verdadero trabajo comenzó cuando la Resistencia fue puesta bajo la dirección de Nacho, partiendo ya de la base de una jefatura definida y planificación concreta de las acciones.

Yo diría que ahí comenzamos una nueva etapa de militancia, pues ya se nos permitió participar activamente en las pintas y en la colocación de bombas. Se trataba de hacerle saber al pueblo que estábamos presentes y en pie de lucha y que éramos capaces de golpear al enemigo.

Recuerdo que fue entonces cuando lo de la puesta de bombas cobró auge. El primero de mayo de 1964 pusimos varias en toda la capital, que fue conmovida por nuestras acciones. Nosotros, en aquel momento, aprovechamos también la oportunidad que se nos presentaba, pues Peralta Azurdia, el dictador, pensaba hablar para repetir una vez más aquello de que la lucha armada había terminado, que los facciosos (como nos llamaba el régimen) habían sido liquidados en su totalidad y que paz y concordia para todos los guatemaltecos, etc. Pero nuestras acciones lo desmentían, lo ponían en ridículo, evidenciando la incapacidad del gobierno militar para combatirnos hasta el final, para destruir a las fuerzas revolucionarias.

Yo creo que fue con Nacho, en ese tiempo, cuando empezamos a combatir con alguna continuidad, y la presencia la Resistencia se hizo sentir al enemigo, compactando al mismo tiempo nuestras fuerzas. Yo guardo todavía recuerdos muy claros de todo aquel tiempo...

Después de una serie de acciones en la Resistencia, se inició un nuevo momento en mi actividad revolucionaria, sobre el cual quiero decir algo, no por falsa modestia, sino porque es de justicia. Las cosas ocurrieron así: un día se planteó en el seno de la Resistencia, la selección de una compañera para que se incorporara a otro frente de lucha, concretamente al Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI), que bajo el mando del Comandante Luis Augusto Turcios Lima,¹ operaba ya en la Sierra de las Minas. La dirección de la Resistencia me eligió, y es sobre esto que yo quería aclarar algo. En mi consideración en nuestro grupo había otras compañeras con méritos suficientes para ser seleccionadas y cuya actividad en la Resistencia había sido destacada. No sé cuál fue el criterio que primó en los compañeros de la dirección, pero el hecho concreto es que yo fui seleccionada. No hay ni que decir la gran alegría que esto me causó. Creo recordar que esto sucedió a principios de 1965.

Había algo que no he dicho: yo sería la primera mujer en incorporarse al FGEI, y esto, emocionándome profundamente, no dejaba de darme que pensar, de preocuparme mucho, no por la lucha en sí, por el temor a la muerte o cosa parecida, sino sencillamente porque sentía la gran responsabilidad que significaba ser la primera mujer en la guerrilla, lo que se esperaba de mí, y me preguntaba una y otra vez si sería capaz de cumplir bien mi cometido, de cumplir el compromiso adquirido con todos los compañeros y con la Revolución. Claro que esto no tenía nada que ver con las convicciones (que como ya he dicho eran firmes), sino que temía no ser capaz en el sentido físico, pues sabía, por conversaciones de compañeros que habían estado combatiendo en la Sierra de las Minas, de las duras condiciones de la vida del guerrillero, de su vida sacrificada. Por esos días me acordaba a cada momento de algo que había oído decir muchas veces a los compañeros con experiencia guerrillera: la guerrilla lleva el paso del hombre más lento. Esa frase no se me iba de la cabeza, pues era aquella parte de la responsabilidad la que más me preocupaba. Entre preocupación y preocupación, llegó el día de partir y lo hice, presentándome a la jefatura del frente guerrillero, para ser recibida por mis nuevos compañeros, a muchos de los cuales conocía desde antes. Pero esta vez los

1 Luis Augusto Turcios Lima fue uno de los jóvenes oficiales que se sublevaron el 13 de noviembre de 1960, posteriormente comandante del Frente Guerrillero Edgar Ibarra y de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR).

veía para quedarme, para compartir con ellos toda la grandeza de la lucha en la sierra.

Cuando uno llega nuevo de la ciudad, el mundo de la guerrilla se le antoja otro mundo. Y en verdad lo es. Las condiciones de vida de los compañeros en la sierra, sus hábitos, su disciplina, su ausencia de quejas ante las penalidades, etc., son cosa que sorprende a primera vista. Pero no solo es eso. La gente cambia en la guerrilla, se transforma y son distintos sus gestos, sus actitudes, su carácter. A mí me sorprendió mucho el cambio que habían sufrido algunos compañeros a quienes yo conocía de antes. Eran otros. Más revolucionarios, más duros, menos bullangueros que antes. De plano que ese es otro mundo.

Bueno, sí, no hay ninguna razón para negarlo, por el contrario. Al principio, tuve más de un problema para conseguir una integración total a la guerrilla. Yo creo que hay dos etapas en esto: una, la incorporación física, y otra, la integración, es decir, pasar a ser parte absoluta del destacamento, de un grupo que no puede moverse y funcionar sino es sobre esa base, la del grupo. Hay que tomar en cuenta que la guerrilla estaba integrada por un fuerte grupo de campesinos que, desde luego, no estaban acostumbrados al trato con y de una compañera. Fueron ellos los más difíciles de ganar, de penetrar en el sentido de la confianza. Todo esto es comprensible. Frente a la mujer proveniente de la ciudad (y nosotros, claro está, teníamos los modales y la manera de hablar de las capas medias de la ciudad) los campesinos reaccionan de forma rara, dan muestras de respeto y son muy ceremoniosos, negándose a darnos el trato que se corresponde con la situación de la guerrilla. Nosotros siempre les decíamos: esta compañera es un compañero más, que tiene los mismos derechos, las mismas obligaciones y el mismo lugar que usted en la guerrilla. Pero el asunto tuvo que durar su tiempo.

Con todo y eso, las dificultades de trato fueron pasajeras y la misma práctica, la convivencia diaria, la compartición de la comida, de las marchas, de las guardias, etc., terminaron por demostrar que este, como cualquier otro de los esquemas hechos en relación con los campesinos, se venía abajo, fácilmente empujado por la lucha armada revolucionaria.

Pero las dificultades no eran solo en las relaciones. Antes mencioné algo en torno a mis temores de no responder físicamente a la situación de la guerrilla. Ahora sería fácil decir que mis temores eran infundados, que todo fue bien, como en efecto sucedió. Pero la verdad, no es fácil habituarse a la vida guerrillera, convertirse en combatiente.

Hay una serie de obstáculos a salvar antes de ser en verdad un guerrillero. La montaña no es cosa de broma, no es un paseo de fin de semana, precisamente. Para una mujer de la ciudad, que se ha formado

prácticamente dentro de las capas medias, como es mi caso, esto significa que hay que aprender casi todo de nuevo, viendo las cosas con ojos distintos, descubriendo en una misma nuevas cualidades y debilidades que se hace necesario fomentar o superar. Pongamos un caso: es tradicional el horror que la mujer de la ciudad siente frente a las alimañas. Es raro encontrar una mujer que demuestre indiferencia ante el apareamiento de un ratón o un sapo, ya no digamos de una culebra. En la sierra, a veces es necesario “convivir” con todo tipo de alimañas, aprender a defenderse de ellas o simplemente no hacerles caso si son inofensivas. A veces, cuando se acampa, es imposible evitar que la fogata atraiga a todo tipo de bichos raros. En la sierra todo es superlativo. Los mosquitos y los zancudos, como dicen los guerrilleros, parecen aviones de caza. Hay zonas en donde los insectos le hacen más dura y severa la vida al guerrillero. Pero no son solo esos los problemas. En la ciudad, si se siente calor, pues uno se pone ropa más delgada, apropiada al clima. Si hace frío, basta con abrigarse un poco y el problema esta más o menos resuelto. En el monte, muchas veces le toca a uno marchar días enteros por zonas poco conocidas, sin trillos,² rasgándose la ropa, arañándose la cara con los arbustos, sudando y secando sobre el cuerpo la misma ropa que parece llegar a convertirse en otra piel. La guerrilla se mantiene por lo general en “el alto”, es decir en las zonas de difícil acceso para el enemigo, pero también aquellas en que el clima es más duro. A veces el frío llega al extremo de hacer imposible al guerrillero conciliar el sueño. Luego las postas.³ Se sale envuelto en un poncho hasta las orejas y el frío sigue haciendo estragos. El viento nocturno de la serranía es helado, filoso y le va agrietando a uno la piel, endureciéndole el cuerpo y la voluntad. No es extraño que le toque a uno marchar días enteros bajo el agua. Y no hablo de esa lluvia normal, sino del tipo de aguaceros que se dan en la sierra, aquellos de los que los campesinos dicen que “parece que se va a hundir el mundo”. Después, hay que dormir con la ropa mojada encima, sobre terreno igualmente húmedo. Todo esto, creo yo, es un reto para la voluntad, porque en medio de todo un contingente ya fogueado y para cuyos integrantes todo esto es una cosa diaria, hay que salir adelante a pura moral revolucionaria, a pura fuerza de voluntad. Por otra parte, no se esta solo. Ahí están los compañeros, cuyo ejemplo ayuda mucho. En mi caso fue precisamente así. Yo puse todo lo que estaba de mi parte para ir venciendo

2 Trillo: camino estrecho que se va abriendo en el monte, montañas, selvas, por el paso constante del hombre.

3 Posta: vigilancia guerrillera que se hace por turnos de día y de noche cuando el contingente guerrillero esta acampando.

mis propias limitaciones, es decir, puse lo que yo tenía: mi voluntad de vencerlas, mi decisión de haber venido para quedarme y para combatir como uno más. En honor a la verdad, los compañeros tuvieron una actitud muy fraternal en relación conmigo, y así, unificando sus enseñanzas y ayuda con mi propio esfuerzo, logré sobrepasar las primeras barreras.

En la ciudad nos habían hablado mucho de las caminatas agotadoras que, a veces, son la vida diaria de la guerrilla y de las cuales depende su seguridad, su posibilidad de golpear y retirarse, de hacerse sentir y ser al mismo tiempo difícil de detectar. La gente nueva siempre lleva, cuando llega al destacamento guerrillero, el fantasma de las caminatas en la cabeza. Yo no fui una excepción. El hecho es que desde el principio me di cuenta que era posible aguantarlas, y aun en las más duras marchas que recuerdo de toda mi estancia en el FGEI, no se podrá decir que fui un lastre, que me quedé atrás o que fui vencida por la debilidad. Pero esto no significa olvidar lo duras que son las marchas, que además se hacen con el régimen alimenticio de una comida fuerte al día y, en la mayoría de las veces, con el estómago bastante vacío.

En otros aspectos, desde el principio, la jefatura de la guerrilla hizo hincapié sobre el hecho de que yo era un guerrillero más, es decir un combatiente más dentro de la unidad. En lo personal, los muchachos y yo quedamos plenamente de acuerdo en que yo no había subido a la montaña para hacer solamente de cocinera, para hacer de costurera remendando la ropa de todos, etc., sino para combatir. Estas cosas las podría hacer, no solamente dentro de la distribución del trabajo en el seno de la guerrilla, sino a nivel personal, como ayuda a los compañeros, pero yo no había subido para eso. Claro esta que había algunas cuestiones de forma organizativa que, por su carácter, me fueron entregadas. Fue así que tuve a mi cargo la administración y distribución de medicinas en la guerrilla, para dar un ejemplo.

Una vez vencidas las primeras dificultades, y sobre todo cuando todos se dieron cuenta de mis esfuerzos por cumplir, los guerrilleros mantuvieron conmigo el trato de un “compañero” más. Este fue el momento en que me di cuenta de que había pasado por una de las dificultades más grandes en cuanto a la incorporación de mujeres a la lucha guerrillera. Por mi parte, no puedo ocultar que al mismo tiempo de alegría, esta nueva situación me causaba una íntima satisfacción, una especie de orgullo de haber conseguido ser uno más en el destacamento, y participar de las alegrías y vicisitudes de los compañeros, sin diferencias esenciales.

LA ESCUELA DEL FGEI EN LA SIERRA

Una de las primeras tareas que se me encomendó en el Frente Guerrillero Edgar Ibarra, fue el de trabajar junto al Chino Arnoldo,⁴ que era el jefe encargado de la escuela del FGEI en la Sierra de las Minas. En esta escuela, se entrenaba fundamentalmente a campesinos de las más diversas regiones, que llegaban a la montaña enviados por contactos nuestros en las aldeas y poblaciones. Ya para ese entonces funcionaban los Comités Clandestinos de las aldeas, y la guerrilla entendía que era necesario entrenar a estos compañeros para que pudieran formar parte de las milicias locales, lo que se llamaba unidades de “guerrilleros de noche” que, en el fondo, eran grupos de resistencia. Pero no solo campesinos iban a la escuela del FGEI. Algunas veces, se impartieron conocimientos militares a compañeros de las ciudades, a cuadros que después eran enviados a otras zonas. Quizá sea bueno que hable un poco sobre esta escuela.

Como es lógico, la escuela, por su carácter, no tenía la vida nómada de la guerrilla, sino era más bien sedentaria. Claro que por esto no se debe entender una instalación fija, a largo plazo, sino apenas la creación de condiciones mínimas para albergar a un grupo determinado de hombres por un corto plazo. Los cursos, por lo general, duraban de 8 a 15 días, pero en todo caso, ya el simple hecho de que hubiera que permanecer ese tiempo en un lugar fijo, planteaba la necesidad de buscar sitios alejados de los caminos y trillos, lugares de difícil acceso, situados bien en el sentido de la defensa, a efectos de tener condiciones concretas de seguridad.

En la práctica, nosotros llevábamos en la escuela (a excepción de nuestro carácter sedentario) la misma vida que llevaban los destacamentos guerrilleros del FGEI: vida ordenada, disciplina militar, vigilancia constante, labor ideológica y política perenne. Las obligaciones de los profesores y del personal (entre el que yo me contaba) eran las mismas que se llevan en la guerrilla, es decir, se hacían las postas y había para cada quien responsabilidades bien delimitadas. En la escuela, la actividad se iniciaba a las cinco de la mañana. A esa hora se despertaba todo el mundo, los reclutas y el personal, para comenzar las labores del día. A las cinco y media se formaban todos, el jefe pasaba revista del contingente y se nombraba al oficial del día, encargado a su vez de distribuir las tareas restantes, tales como los encargados de proveer de leña al campamento y los acarreadores de agua. Este

4 Chino Arnoldo, Rolando Herrera, estudiante universitario y miembro de la Juventud Patriótica del Trabajo (JPT), se incorporó al Frente Guerrillero Edgar Ibarra a mediados de 1965, murió combatiendo en la Sierra de las Minas en un enfrentamiento con el ejército en noviembre de 1966.

último trabajo era de los más duros, pues obviamente, si nuestros campamentos escuelas se situaban en zonas de monte virgen, no era común que nos quedara cerca algún manantial, sitios que aun en lo más intrincado de la montaña son siempre buscados por cazadores y por gentes de paso. Estas y otras tareas eran realizadas por los guerrilleros que constituían el personal de la escuela, pues delegarlas en los reclutas hubiera significado restarles muchas horas al poco tiempo con que se contaba para darles instrucción.

Después de pasar revista se preparaba el desayuno, el cual siempre variaba, siendo un termómetro en cuanto al funcionamiento de nuestra red de abastecimientos o la situación de la guerrilla. Si no había cerco, entonces era posible tener provisiones para lo imprescindible. Cuando había cerco, nuestros compañeros del llano encargados del abastecimiento tenían mayores problemas para hacernos llegar las cosas más necesarias, y a veces nos quedábamos sin sal, azúcar, frijoles, etc., teniendo que echar mano a las últimas reservas (algunas latas) que son siempre el último gasto del guerrillero que sabe que esos alimentos, por sus posibilidades de duración, le pueden ser útiles en las condiciones más críticas. Un desayuno de “buenos tiempos” consistía en frijoles, arroz y tortillas, y café o incaparina⁵ para beber, cuando teníamos. Cuando no, agua caliente. En el sentido de la alimentación sí estábamos mejor que las patrullas guerrilleras, pues como nosotros estábamos acampados teníamos mayores posibilidades de almacenar alimentos que los otros compañeros, una vez terminado el desayuno se comenzaba el curso de entrenamiento.

Antes decía que la mayoría de los reclutas volvían a sus aldeas, para trabajar con los grupos de resistencia. Eso explica que en la escuela se les enseñara especialmente técnicas de explosivos, desarme y montaje de armas cortas y largas, métodos diferentes de sabotaje y tácticas de emboscada, es decir, todo aquello que pudiera serles de inmediata utilidad en el tipo de lucha que estos grupos desarrollarían. Al mismo tiempo, se les daba un curso de preparación política sobre asuntos esenciales. Se partía del conocimiento de la zona de donde provenían para explicarles en qué forma se debía exponer a los vecinos de tal o cual población los problemas, razones y perspectivas de la lucha armada. Tomando en cuenta el poco tiempo que duraba, el curso era, a mi juicio, bueno. Más que todo, lo que les dábamos eran

5 La incaparina es un polvo para preparar bebida fría o caliente. Mezcla de harina de maíz y harina de soya fortificada con vitaminas y minerales, elaborada por el Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP) en la década de los años cincuenta para buscar disminuir la desnutrición de la población pobre en Guatemala.

nociones que ellos, en la práctica (y sobre esto hubo algunas experiencias concretas) iban completando e incluso mejorando.

Esto podría ser, a grandes rasgos y hasta donde los recuerdos me lo permiten, todo en cuanto a mis primeros meses en las filas revolucionarias guatemaltecas. Después vino ya el encuentro con la realidad más dura de la lucha en la sierra, sobre el que también habrá algo que decir:

UN CERCO, UN DESERTOR Y UNA MARCHA MEMORABLE

A veces ocurren sucesos y episodios que uno recuerda con mayor nitidez que otros. Y no porque hayan sido los más importantes de tal o cual etapa, sino simplemente porque, debido a una serie de razones, le han quedado más grabados que otros. Por ejemplo, este que voy a contar: durante la existencia de la escuela del FGEI se dio una vez el caso en que tuvimos que burlar un serio cerco estratégico del enemigo para hacer que subieran a la montaña unos reclutas campesinos que iban a recibir instrucción.

La cosa fue así: por una coincidencia no prevista, nos enteramos que estos reclutas (que estábamos esperando hacía rato) se hallaban ya en las cercanías de nuestra zona, justo en el mismo momento en que el comando de la guerrilla había planificado una acción a desarrollarse en una aldea vecina. Se podrá decir, ¿por qué no lo previeron con tiempo?, pero la realidad, muchas veces, es que se ha planificado algo en concreto (en este caso la llegada de los compañeros para el curso) y surgen los imponderables que a menudo, como en el caso de esta acción de la guerrilla, no admiten ser postergadas.

El asunto era peligroso, pues el grueso de la guerrilla tenía que ir a la acción, pero al mismo tiempo era imprescindible hacer subir a estos compañeros. A todo esto, ya teníamos noticias de que el ejército estaba en la zona. Así las cosas, la guerrilla envió a un grupo relativamente pequeño (del cual yo formaba parte) para que se encargara de subir a los campesinos, mientras que el resto de la unidad marchaba hacia su objetivo. El grupo al cual yo pertenecía, además de hacer subir a los reclutas, debería buscar un lugar adecuado, una montaña virgen en donde poder ir creando las condiciones para iniciar el trabajo. No sé si antes dije que, por lógicas medidas de seguridad, la escuela no se hacía nunca en un mismo sitio.

Nuestro pequeño grupo bajó hasta el lugar en donde debíamos encontrar a los reclutas, y después de vencer algunos problemas, los localizamos. A todo esto, el cerco se iba extendiendo, y para subirlos a la parte más espesa de la montaña, tuvimos que burlar más de una vez a los grupos de reconocimiento del enemigo. Una vez resuelta esta primera parte, logramos encontrar una hondonada bastante bien cu-

bierta, con condiciones para organizar la defensa, posibilidades de retirada en caso de ataque, etc., que nos pareció buena para montar la escuela. De inmediato, junto a los reclutas, comenzamos a levantar algunas champas de hojas, debidamente camufladas, así como cuevas para ocultar el abastecimiento que los compañeros habían llevado aprovechando la llegada de los reclutas. Todos trabajábamos en silencio, preocupados no solo por el cerco, sino fundamentalmente por la tardanza de la columna guerrillera en retornar. Siempre, cuando otros parten a combatir y uno se queda, hay gran preocupación, angustia que solo se calma cuando uno los ve volver a todos. La hermandad de los guerrilleros es una cosa de gran magnitud. Cuando estábamos terminando las champas, llegaron los muchachos, que habían cumplido con éxito su misión. Ahora, como quien dice, todo volvía a la normalidad, salvo la presencia del ejército en las cercanías. En todo caso, al menos por aquellos días, el ejército no se empeñaba mucho en subir a lo alto de la sierra.

Con todo y la presencia del ejército, el curso (que esa vez duró algo así como ocho días) se desarrolló dentro de lo normal, sin complicaciones. Claro está que nosotros mantuvimos más vigilancia que nunca, doblamos las postas, se trató de encender fuego lo menos posible, de suprimir los cigarrillos después de las seis de la tarde, en fin, de que no se hiciera nada que pudiera evidenciar a cualquiera nuestra presencia en aquel monte. Nuestro cuidado era tanto mayor, como que el grueso de la guerrilla se había desplazado nuevamente, y aparte de los reclutas, solo quedaba fijo en el campamento el personal de la escuela, y de todo el conjunto, solo nosotros éramos los que teníamos armas, no precisamente muy buenas, pues es lógico que con la escasez de buen armamento, las mejores estuvieran en manos de los otros compañeros. Sabíamos que el dejarnos sorprender por el enemigo en aquellas condiciones significaba un peligro inmenso, pues teníamos la responsabilidad de los reclutas desarmados y un poder de fuego bastante precario para enfrentar al ejército.

El curso estaba a punto de concluir, cuando un hecho desagradable vino a ponernos en vilo. Una mañana, nos encontramos con que uno de los reclutas campesinos, que ya antes había dado muestras de cierta debilidad, se había fugado del campamento aprovechando la noche y el conocimiento que tenía de los lugares en donde estaban situadas las postas. Este compañero, desde un par de días antes había reaccionado mal ante el hecho de que no hubiera suficiente comida. En efecto, estábamos pasando una de las muchas etapas de hambruna, pues de los abastecimientos que trajimos al principio se apropió toda la guerrilla y nos vimos obligados a establecer raciones muy mínimas, que eran normales para nosotros, pero que a algunos

de los reclutas les causaban verdadera angustia. A mi juicio fue esto, la decepción de encontrarse con una guerrilla con hambre y no un ejército flamante y bien abastecido, lo que le aflojó las piernas a este compañero, que desapareció como tragado por la tierra.

Informada la jefatura, que se encontraba en las cercanías, fue enviado Camilo,⁶ con su patrulla, con la misión de alcanzar al desertor y regresarlo hasta que finalizara el curso o hasta que el comando determinara qué se iba a hacer con él. Camilo marchó con su gente a paso de combate, tratando de alcanzar, por cierto que sin resultados positivos a aquel campesino desertor. En persecución del fugitivo, Camilo llegó incluso hasta las mismas Vegas de Teculután, una zona que la guerrilla conocía como la palma de su mano. Todo sin resultados. Se diría que el desertor, una vez abandonado el campamento de la escuela, desarrolló una velocidad tal que había que buscarlo en el calendario. El hombre parecía que se había hundido en la tierra. De todas maneras, Camilo, consciente de la importancia que tenía interceptarlo y regresarlo al campamento, se quedó todavía un tiempo por las Vegas, rastreando, buscando huellas. ¡Cuál no sería su sorpresa cuando, en vez de dar con el campesino desertor, por poco se da de narices con el mismísimo ejército! Todo parecía indicar que el enemigo preparaba un cerco más duro contra nosotros. Viendo la cantidad de tropa que avanzaba, Camilo reconoció que no valía la pena presentarles combate, emboscarlos en las Vegas, pues esto comprometería la seguridad de todo el destacamento y especialmente de los reclutas en el alto. Así que zafó como pudo de aquella zona, regresando a marchas forzadas para informar al comando de la guerrilla que el enemigo estaba avanzando, y que empezaba ya a patrullar las estribaciones de la sierra. Ya lo del campesino desertor, aunque importante, era un asunto de menor cuantía.

La comandancia de la guerrilla, dio instrucciones inmediatas sobre lo que se debía hacer. Huelga decir que a nosotros nos preocupaba bastante la situación y que a los reclutas les preocupaba más por el hecho de no ser parte integrante de la guerrilla. Los reclutas, si mal no recuerdo, eran quince. Al hacer el balance de la situación, veíamos que sobre todo ellos estaban en serio peligro, pues no solamente teníamos encima un cerco, sino que estaba el detalle del desertor. Por experiencia sabíamos que un desertor, aunque se fuera sencillamente cansado, sin intención de denunciar y delatar a sus ex compañeros, iba desde el momento de su decisión con una moral muy baja y podía ser una buena presa para los grupos del ejército represivo. De enterarse

6 Camilo Sánchez, Carlos Ordoñez Monteagudo, dirigente del Frente Unido del Estudiantado Guatemalteco Organizado (FUEGO), combatiente del Frente Guerrillero Edgar Ibarra y, posteriormente comandante de las Fuerzas Armadas Rebeldes, fue capturado por la policía en la ciudad de Guatemala el 24 de agosto de 1968.

el enemigo de que teníamos en la sierra quince reclutas que necesitábamos forzosamente sacar de la zona por su propia seguridad y para poder mantener nuestra movilidad superior, harían todo lo posible por interceptarlos, por impedirnos evacuarlos. De ahí que se imponía una vez más actuar con la mayor rapidez posible, ganar una carrera contra el tiempo aplicando tácticas adecuadas.

Las instrucciones que se dieron fueron las siguientes: ante esta situación lo urgente era sacar a los reclutas de la zona (*de cualquier manera*, se subrayaba). Esta era la tarea primordial de la guerrilla. El Chino Arnoldo, en su calidad de jefe de la escuela del FGEI, acompañado de seis o siete guerrilleros más, debería escoltar a los quince campesinos hasta el lugar en que pudieran ser evacuados por nuestros contactos en la zona. Mientras tanto, el grueso de la guerrilla haría un cierto alarde en sentido contrario, trataría de atraer sobre sí al grueso de las fuerzas del enemigo, combatirlo emboscándolo, si era necesario, a fin de obligarlo a concentrarse solamente en un sector. Esto último era vital, pues a pesar de que Camilo había informado que, por las características de sus movimientos, el ejército iniciaba un cerco, no sabíamos si todo se reducía a un peine⁷ en ese sector, o si previamente habían acordonado las otras salidas, por una de las cuales, forzosamente, tenían que pasar nuestros reclutas. Ese era el gran interrogante, y el riesgo que había que correr.

Desde el mismo momento en que llegó la noticia, fueron colocados hombres en observación, que iban informando sobre los movimientos del ejército. En todo caso, el comando decidió que la guerrilla permaneciera en las cercanías del campamento para impedir que el enemigo tomara nuestro camino (yo iba entre el grupo-escolta de Arnoldo), sorprendiéndonos antes de internarnos en el monte virgen. Las últimas noticias que alcanzamos a oír referían que el enemigo había hecho llegar helicópteros con tropas de refresco, y en verdad que no marchamos muy tranquilos que digamos, pensando en la situación de nuestros compañeros.

Por nuestra parte, salimos rápidamente del campamento en donde, por una semana, habíamos impartido el curso a los compañeros. Arnoldo había recibido instrucciones de ascender al alto y luego, buscar paso e ir monteando hasta encontrar salida. Una de las características de los cercos del ejército es siempre situar emboscadas en los caminos de herradura o simples trillos, con el objeto de contactar a alguna patrulla guerrillera en retirada y tratar de aniquilarla por sorpresa. Nuestra respuesta era marchar por las zonas más inhóspitas, en donde la selva es más dura y más difícil de penetrar. Ahora bien,

7 Peine: rastreo en una zona definida.

esto dicho así suena demasiado fácil, muy simple. La realidad es muy diferente. Cada marcha en terreno poco conocido y sin trillos es de lo más sacrificada. Y peor si, como en nuestro caso esta vez, carecíamos de machetes en buen estado y, lo que era más grave, estábamos casi a cero en cuanto a abastecimientos. Ahora, la cuestión de los víveres era peor, pues teníamos que lograr que aguantaran todo el tiempo que fuera necesario para salir, y no estábamos muy seguros de la duración exacta de la marcha. Íbamos en una dirección definida, a un lugar concreto, pero de estar cercada esa zona y de hacerse imposible evacuar a la gente por ahí, tendríamos que coger monte otra vez, buscar lugares más propicios, en fin, resolver las cosas de acuerdo a las necesidades que se presentaran. Al Chino Arnoldo, le preocupaba que en caso de tener que buscar otra salida, sería necesario abastecernos de alguna manera, y esa manera, cercados como estábamos, tendría que ser a fuerza combatiendo, una cosa que no era muy deseada por nosotros en las condiciones en las que estábamos. Analizando, veíamos que contábamos con seis armas, solamente, y repito que no eran de las mejores. Bueno, si a nosotros nos preocupaba bastante el pensar en la necesidad de un combate, hay que imaginarse lo que eso podía preocupar a nuestros catorce o quince reclutas que iban desarmados, y que conocían muy mal la zona.

La marcha fue terrible. La inutilidad de los machetes, nos hacía a veces tener que abrirnos paso con las propias manos, con su saldo de rasguños, golpes, tropezones, etc. Habíamos pensado que duraría uno o dos días, y prácticamente estuvimos cuatro metidos en aquella selva virgen. Al final de cada jornada, sin que nadie dijera nada, estaba siempre presente aquella pregunta: ¿cuándo llegaríamos?, al llegar, ¿que nos esperaba allá? A pesar de todo, tanto los reclutas como los guerrilleros mantuvimos una moral muy alta. El Chino, como jefe del grupo, organizaba tras cada fin de jornada las postas, los servicios, etc. Compartíamos una raquílica ración, que era más engaño que otra cosa, y tratábamos de dormir en medio de aquel mundo de insectos y con un cierto temor a las culebras, cosa que solo el cansancio atroz nos permitía lograr. Otro de los problemas graves en esos días fue el racionamiento del agua. No nos podíamos permitir buscar agua en la selva, y decidimos aguantarnos con la que teníamos. Esto es muy duro, pues hay que considerar que las marchas de día, en aquella vegetación densa, bajo un sol criminal produce un agotamiento inmenso, cuya primera consecuencia es un resacamiento total de la boca. Así y todo, mantuvimos el orden acordado en cuanto a la distribución del agua y de todo lo demás. La disciplina que Arnoldo había inculcado en el grupo se veía puesta a prueba y saliendo airosa de la misma.

Tras esos días de lenta marcha, logramos salir al claro. Lo primero fue enviar a la vanguardia del grupo a explorar, y cuando volvieron diciendo que no se veía ejército, decidimos hacer contacto con nuestros compañeros de una aldea determinada. Nos enteramos por ellos (que también nos trajeron provisiones) que desde hacía días había gente esperando a los reclutas, que el cerco seguía, pero que en esa parte todavía era posible evacuarlos. Así, pues, nuestra rapidez había sido consecuente, pues a pesar de los cuatro días, habíamos salido por donde ellos no lo esperaban a un lugar demasiado lejano del campamento. Preguntamos sobre la columna, y nada nos pudieron decir. A veces circulaban rumores de combates por allá, pero nada se sabía en concreto. No es difícil imaginar las ganas que teníamos de regresar, de integrarnos nuevamente a la guerrilla para estar otra vez en el destacamento combatiente.

Los compañeros llegaron a traer a los campesinos y los fueron trasladando hacia un lugar seguro, desde donde los llevarían a sus aldeas de origen. Ah, recuerdo que en el camino, uno de los reclutas se perdió durante una marcha, y esa era una obsesión para Arnoldo, pues a pesar de que lo buscamos, no hubo manera de hallarlo. Al fin, supimos después que el compañero había podido salir de la zona y estaba de nuevo en su aldea. Claro está que nos dolió cuando supimos que en la ciudad, los dirigentes del PGT, nos acusaban de irresponsabilidad por abandonar a la gente...

Después de habernos reintegrado a la guerrilla, el FGEI sacó un balance de todo este momento. Para nosotros, esta fue una experiencia de gran importancia, pues de su evaluación se desprendía un hecho que nos daba más seguridad en nuestras fuerzas. Habíamos logrado movilizarnos por monte virgen y burlar un cerco bien organizado por el enemigo protegiendo, a la vez, a los campesinos desarmados que estaban con nosotros. Por otro lado, durante el tiempo que duró el cerco, el grueso de la guerrilla mantuvo siempre su situación de superioridad táctica, expresada en nuestro control de la situación, en el conocimiento de los movimientos del ejército enemigo, los objetivos de sus marchas, etc., gracias a la información proporcionada por la población que colaboraba con nosotros. Nuestras patrullas demostraron una gran capacidad de movilidad en la montaña, trasladándose de un lugar a otro con gran velocidad, abasteciéndose sobre la marcha, transportando de noche sus víveres para sobrevivir en otro sector, etc. De haber querido, la guerrilla hubiera podido emboscar al ejército, con un alto grado de probabilidades de éxito. Pero no hay que olvidar que de por medio se hallaba el problema de los reclutas desarmados, y que los compañeros no sabían si habíamos podido salir o no para evacuarlos, etc., por lo cual se ordenó no atacar sino en caso de que fuera

imposible evitarlo. Esto fue bastante amargo para muchos compañeros que ansiaban el combate y que veían al ejército cerca, en condiciones buenas para golpearlo. Pero las órdenes eran otras. El enemigo, por su lado, debe haberse desconcertado de no hacer contacto, pues halló pruebas más que concretas de la presencia de la guerrilla. Además, nosotros logramos nuestro objetivo principal, que era hacerlo concentrarse sobre un sector determinado para cubrir la marcha del grupo de Arnoldo.

En esencia, el cerco del enemigo fue un fracaso, y un éxito alentador para nosotros, en cuanto a nuestro dominio del terreno. Claro, había mucho que mejorar, pero la guerrilla tenía factores importantes a su favor; en el sentido militar. Con todo esto ganamos mucho en experiencia, probando de paso la moral de los campesinos desarmados, cuyo comportamiento, a pesar del rigor de la situación, fue magnífico.

**DISCURSO DE HEBE DE BONAFINI
EN LA CEREMONIA DE ENTREGA DEL PREMIO
UNESCO 1999 DE “EDUCACIÓN PARA LA PAZ”
A LA ASOCIACIÓN MADRES DE PLAZA
DE MAYO**

Madres de Plaza de Mayo

París, Francia, 13 de diciembre de 1999

Señoras y señores de la Unesco, amigos, compañeros, hombres y mujeres que con su aplauso nos dan la seguridad de que éste es el único camino posible. El señor director de la UNESCO ya les ha dicho, les ha contado, algunos ya conocen que desde hace 22 años, cada jueves –como si fuera el único y el mejor– marchamos en la Plaza. Allí nos juntamos con nuestros hijos, allí los sentimos vivos. Desde el primer momento las Madres, sin saberlo, estábamos educando para la paz. Estábamos caminando en una Plaza enfrentando la dictadura, estábamos haciendo un gran esfuerzo para no quedarnos en una cama llorando. Cada mañana nos proponíamos: ¿qué vamos a hacer? Cada mañana sin los hijos, cada mañana que nos despertábamos y perdíamos cada día las esperanzas de encontrarlos. Cuando nos dimos cuenta de que ellos no iban a volver, tomamos la decisión de no abandonar la Plaza, tomamos la decisión de que íbamos a luchar hasta el último día de nuestras vidas y también tomamos la decisión de que la lucha individual no tenía ningún sentido, que debíamos asumir la responsabilidad de socializar la maternidad, haciéndonos madres de todos. Recorrimos el mundo, somos solidarias con todas las madres

del mundo que sufren, con todas las madres del mundo que ven morir a sus hijos de hambre, por las bombas, por las guerras, por enfermedades de la pobreza, porque es un mundo muy perverso y aprendimos en la calle lo que nuestros hijos nos decían siempre “Mamá, la solidaridad es el único camino”; socializar, repartir, compartir. Socializar la maternidad no es cosa fácil, pero lo hicimos para hacernos madres de todos, no solo de nuestros hijos, los 30.000 de la Argentina, los 15.000 fusilados, los 9.000 en las cárceles, y el millón y medio en el exilio. Sino de miles y miles de otros hijos que en otros pueblos también son secuestrados, y hoy, con esta perversión de la globalización, con esta perversión del capitalismo, los nuevos desaparecidos del sistema son los hombres que no tienen trabajo, son los hombres que no pueden llevar comida para sus hijos, son los hombres y mujeres que ya no cuentan para nada, ya no se los tiene en cuenta ni para la vivienda, ni para la comida, ni para la educación, ni para la salud. Son los nuevos desaparecidos del sistema, y también luchamos por eso y también entregamos nuestra vida a esa lucha.

Muchos nos quieren comprar, muchos ofrecimientos nos han hecho. Nosotras no vamos a hacer un partido político; para nosotras no queremos nada, a nuestros hijos ya no los vamos a recuperar físicamente, pero los recuperamos cada vez que un hombre pelea, cada vez que un hombre lucha, cada vez que un hombre reclama, cada vez que un hombre existe. Nuestros hijos viven, les damos vida en cada acción. Aquí, esta noche, seguro que nos están impulsando, nos están acompañando. Los revolucionarios nunca mueren, porque hacen cosas tan hermosas, tan bellas, tan solidarias y tan increíbles que jamás pueden morir. Mientras haya un solo hombre que sea capaz de levantar la voz, allí estarán ellos.

Nos quieren comprar con reparación económica, somos la única organización en nuestro país que la rechaza, porque también hay que educar con la ética. Queremos decirles a los jóvenes de hoy “pibes: la vida de ustedes no vale plata, la vida de nuestros hijos no vale dinero, vale vida”. Jamás venderemos la sangre de nuestros hijos, no hay plata para pagar la vida de ningún hombre que la entrega por su pueblo. Nos repugna la reparación económica, queremos justicia, queremos cárcel para los asesinos, queremos la prisión, no esta farsa de decir que están presos los que viven cómodamente en sus casas. Y no aceptamos la lucha individual, y no queremos monumentos, todo es de la muerte. Monumentos para los muertos, reparación para los muertos, exhumación de los muertos, museos de los muertos.

Las Madres toda la vida hemos luchado por la vida, jamás imaginamos a nuestros hijos muertos. Jamás imaginamos la muerte a pesar de que le estamos poniendo todos los días vida a la muerte. Y no es

fácil ponerle vida a la muerte, sobre todo cuando estamos hablando de nuestra carne, de nuestros hijos, de los que fueron vilmente torturados, cuando un pueblo se callaba, cuando un mundo no alzó su voz para decir ¡Basta! Por eso las Madres hoy seguimos luchando, para que no se repita, para que no pase más en ningún lugar del mundo, para que no haya madres, niños, mujeres y jóvenes que tengan que estar pidiendo limosna. Nos duelen, nos taladran el alma los niños que viven y mueren en las calles, nos sentimos mal, sentimos que no estamos haciendo nada cuando vemos a una niña de ocho años que se prostituye, como la única forma de llevar dinero a su casa, ¿qué le podemos preguntar? Qué cara tenemos para preguntarle: ¿qué te pasa?, ¿por qué estás en la calle?, ¿por qué no vas a la escuela? No me sale nada.

Por eso queremos educar, preparar a los jóvenes para que hagan política, para que se comprometan. La política no es corrupción, son los hombres los que la corrompen, son los hombres corruptos que nos engañan. Tenemos que hacer una generación de jóvenes que amen la política como la mejor acción del hombre, como la que nos liberará, como la que nos da mejor salida, como la que nos hace personas mejores. Para eso la Universidad de las Madres, para eso lo que hacemos las Madres, para eso la marcha de cada jueves, para eso la acción de cada día. No importa cuánto nos amenacen, no importa cuántos nos quieran matar. Si la vida no vale para ponerla al servicio de lo que estamos haciendo, ¿para qué queremos la vida? La vida solo vale cuando uno la entrega a una causa y esta causa de nuestros hijos, este amarlos hasta el infinito, este sentirlos cada vez más vivos, con más razón para lo que hicieron, nos da la fuerza cada mañana para levantarnos, cada día para accionar, cada momento para decir: vamos a la guerra a apoyar a las mujeres de Yugoslavia, vamos a Irak a apoyar a las madres de Irak, vamos a Perú, vamos a Colombia, vamos a Chile, vamos a Brasil, y a donde nos llamen. “¡Estamos pa’ lo que manden!”, porque si somos lo que somos, es porque hemos puesto nuestra vida al servicio de la causa, que es la causa de otros pueblos, de otros hombres y de otras mujeres. El mundo no termina en la Argentina, no termina aquí nomás y lo estamos viendo. ¿De qué estuvimos hablando aquí? De la perversión, del terrorismo desde el Estado, del hambre, porque estamos luchando, porque el hombre está pudriendo el mundo. Necesitamos ser mejores personas.

Queremos la paz, la deseamos con todas nuestras fuerzas, pero también sabemos que para conseguir la paz no debemos ponernos de rodillas, que la debemos conquistar con tesón, con tesón inquebrantable, con la frente alta, con nuestros pañuelos que representan la vida, en la Plaza y junto a todos los que sufren. Estamos empeñadas en for-

mar al hombre nuevo que se entregue a su pueblo para liberarlo de los que lo oprimen, que ese hombre y esa mujer luchen contra la piratería del capitalismo que se apropia del trabajo de muchos, que esa mujer y ese hombre sean honrados, dignos y revolucionarios.

Y para terminar quiero hacer más las palabras de ese gran hombre que fue Neruda, y él decía esto, que lo hacemos nuestro las Madres:

Juramos que nuestra lucha seguirá viviendo y cantando a la dignidad en contra de los indignos, a la esperanza en contra de los desesperanzados, a la justicia a pesar de los injustos, a la igualdad en contra de los explotadores, a la verdad en contra de los mentirosos, y a la gran fraternidad de los verdaderos combatientes.

Gracias.

**INTELECTUALES NEGRAS EN
AMÉRICA LATINA: ¿QUÉ MUJER?**

APORTACIONES DEL FEMINISMO NEGRO AL PENSAMIENTO FEMINISTA: UNA PERSPECTIVA CARIBEÑA

Violet Eudine Barriteau*¹

Los estudios de las mujeres han desafiado las ideas supuestamente hegemónicas que provienen de la élite de hombres blancos. Irónicamente, la teoría feminista también ha reprimido las ideas de las mujeres negras. A pesar de que las intelectuales negras llevamos tiempo expresando una conciencia feminista propia sobre la intersección de la raza y la clase en la estructuración del género, históricamente no hemos participado plenamente en las organizaciones de las feministas blancas. (Collins, 1990)

INTRODUCCIÓN

En este artículo analizo, desde la posición de una feminista caribeña, algunas de las contribuciones fundamentales del feminismo negro a la epistemología feminista, para llamar la atención, a su vez, sobre su práctica invisibilidad. Recorreré, por tanto, algunas de las principales herramientas conceptuales y recursos analíticos que la teoría del feminismo negro aporta al proceso de creación de conocimiento, útiles no solo para las vidas de las mujeres negras, sino que son también relevantes para todas las mujeres.² A lo largo de este proceso de inventariado, de síntesis de algunas de estas contribuciones, reflexionaré sobre la dimensión política de la producción de conocimiento y sobre la potencial aplicabilidad, escasamente explorada, de

* Profesora de género y políticas públicas, vicerrectora de la University of the West Indies, Cave Hill, Barbados.

1 Artículo publicado en *Feminist Africa*, núm. 7, 2007. Disponible en <http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue_7/04_issue7_feature_article1.pdf>. Traducción: Olga Abasolo.

2 La producción académica del feminismo negro ha sido fructífera y heterogénea a lo largo de tres siglos. Este artículo no pretende en absoluto recorrer exhaustivamente todas las ideas, debates, teorías, conceptos y estrategias que integran esta disciplina.

los análisis teóricos del feminismo negro para comprender las vidas de las mujeres caribeñas y africanas. Hace tiempo que viene necesitándose esta reflexión, y muchas de las cuestiones que aquí planteo, no hallarán respuesta inmediata, es más, carecen de respuesta. Lo que verdaderamente espero, por el contrario, es iniciar un debate acerca de la relevancia de esta teoría para las mujeres, independientemente de su nacionalidad, etnia y raza. Espero contribuir con ello al avance feminista, con independencia de la ubicación geográfica en la que las mujeres experimentan la dinámica y la constante mutación de las relaciones de poder de género.

Incluso, a pesar de que sostengo que la teoría feminista occidental y hegemónica es responsable de la ausencia de reconocimiento a las aportaciones del feminismo negro, me veo en la obligación de considerar hasta qué punto la academia y la práctica feminista caribeña³ se han impregnado de sus aportaciones, y de no ser así, indagar en las razones. ¿Cuáles son las principales cuestiones que pretende afrontar el feminismo caribeño y cómo interseccionan con las herramientas conceptuales que ofrecen las teóricas del feminismo negro? ¿Por qué no las han utilizado conscientemente? ¿Hasta qué punto las conocemos?

Este artículo surge en parte de un deseo de divulgar ampliamente las que considero que son las fortalezas de la teoría del feminismo negro. Tengo mis sospechas (en buena parte fundadas) sobre a qué obedece que esta disciplina académica este en buena parte ausente en las antologías canónicas de las teorías feministas, pero ¿por qué también lo esta en el trabajo desarrollado por feministas que comparten un legado histórico racista y de explotación colonial? Problematizar la raza y exponer en qué modo las prácticas racistas complejizan las demás relaciones sociales de poder, constituye un principio fundamental en torno al cual se organiza la teoría feminista negra. Como mujer feminista caribeña negra, la raza y el racismo no se introducen en mi vida ni en las vidas de la mayoría de las mujeres caribeñas siguiendo idénticas trayectorias a las de las mujeres que pertenecen a minorías en el seno de sociedades racistas –los lugares geográficos y políticos son muy relevantes para esta argumentación teórica–. Con ello no quiero

3 Entiendo que el Caribe es la agrupación geográfica de los Estados isleños y países latinoamericanos que limitan con el mar Caribe, zona que a menudo se ha denominado “circuncaribe”. En lo que respecta a mi trabajo teórico, el Caribe abarca a los Estados isleños independientes anglófonos y dependencias británicas del mar Caribe, entre las que se incluye el país centroamericano Belice y el suramericano Guyana. Se trata de anteriores colonias británicas o, en pocos casos, protectorados británicos que conforman la *Commonwealth* caribeña. Barriteau, Eudine 2001 *The Political Economy of Gender in the Twentieth Century Caribbean*, (Nueva York: Palgrave), p. 3.

decir que el racismo y las prácticas racistas no atraviesen el tejido social de la vida caribeña. Lo hacen, pero se experimentan de distinta manera. Como dije hace ya 14 años:

La experiencia de la raza por parte de las mujeres negras en el Caribe difiere de las de Norteamérica. La población negra de la mayor parte de los países caribeños oscila entre el 79,9 y el 95,4%⁴ lo que implica un legado de raza mayor que en, por ejemplo, la versión norteamericana de la realidad cotidiana del racismo. En Barbados, por ejemplo, la población indígena blanca domina la economía corporativa. Poseen o controlan la actividad económica de la mayor parte de los sectores industriales. Mantienen una red de interconexiones corporativas basadas en vínculos étnicos o de parentesco. *Sin embargo, la discriminación racial de la población negra de Barbados en los ámbitos de los servicios sanitarios, la educación, el transporte, la vivienda y las políticas públicas constituye una experiencia ajena.* (Barri-teau 1992: 25) [la cursiva es mía]

¿Hasta qué punto el hecho de que las políticas estatales caribeñas posindependencia se caractericen por no promover el racismo ha afectado el grado de implicación de las feministas caribeñas con el feminismo negro, que pone en el centro de su análisis el cuestionamiento del racismo? Si algunas feministas afirman que existen indicios de racismo en las prácticas estatales en algunos países caribeños, ¿por qué no se han empleado las interpretaciones teóricas de este feminismo para poner de manifiesto tales prácticas?

Ante estas consideraciones, la dimensión política de la creación de conocimiento sobre la vida de las mujeres da un giro importante. El feminismo lleva siglos produciendo teoría para corregir la falsedad, la hegemonía con sesgo de género y la violencia intelectual del conocimiento patriarcal.⁵ Irónicamente, mientras que la mayor parte de las teóricas feministas se muestran bastante proclives a discernir sobre los parámetros de exclusión en los que se mueve la producción

4 Trinidad y Tobago y Guyana son las excepciones en la zona del *Commonwealth* caribeña. En estos países, sobre todo durante el periodo posindependencia, las denuncias y experiencias de prácticas racistas han estado focalizadas entre los pueblos indocaribeños y los afrocaribeños, y en los contornos de las políticas estatales y de gobernanza en los casos en los que el poder estatal lo ocupan partidos predominantemente “negros” o indodescendientes. A. White 1986 “Profiles of Women in the Caribbean Project” en *Social and Economic Studies* n 35, p. 65.

5 Véase, por ejemplo, D. Spender 1982 *Women of Ideas and What Men Have Done to Them* (Londres: Pandora Press); A. S. Rossi (ed.) 1974 *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir* (Nueva York: Bantam Books); M. Schneir (ed.) 1972 *Feminism: The Essential Historical Writings* (Nueva York: Vintage Books); W. Martin 1972 *The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present* (Nueva York: Harper and Row).

de conocimiento hegemónico, tienden a reproducir estas prácticas de exclusión mediante el establecimiento de nuevas generalizaciones y a través de las realidades que eligen investigar para mostrar esas reivindicaciones en el ámbito del conocimiento.

UNA PERSPECTIVA FEMINISTA CARIBEÑA

¿A qué me refiero cuando hablo de una perspectiva feminista caribeña y cuando me defino como feminista caribeña? Me refiero a que me defino como una mujer negra, una feminista y una politóloga que reflexiona sobre ello y negocia, opera, teoriza y trabaja en las trincheras de las relaciones de género en el Caribe del *Commonwealth* (Barriteau: 2003) Como precondition para la problematización de la intersección de mis múltiples identidades con las realidades caribeñas, considero que tengo la responsabilidad de generar nuevos conocimientos sobre las sociedades caribeñas. Me sitúo a mí misma y a mi análisis en el punto de unión entre las experiencias regionales de acelerados cambios que impone la economía política global y su intersección con los principales cambios experimentados por las relaciones sociales de género (Barriteau: 2001). Pretendo ahondar en el punto de encuentro entre posturas políticas y teóricas y las contradictorias y complejas realidades de la vida cotidiana caribeña. Creo que ese lugar desde la base ofrece un punto de partida óptimo desde el cual contribuir al diálogo en curso acerca de cómo repensar la sociedad caribeña desde una perspectiva feminista. Me permite defender que comprender los actuales cambios de las relaciones sociales entre los géneros y los sistemas de género es absolutamente fundamental a la hora de evaluar desde una perspectiva crítica la sociedad caribeña. Significa que me interesan mucho las relaciones norte-sur, y el impacto que tienen la política y las políticas de los países industrializados sobre las vidas de las niñas y los niños y las mujeres y los hombres del Caribe y de otras regiones del sur.

A pesar de que los países de la región han obtenido la “independencia de bandera”, y de que hay un verdadero deseo compartido de soberanía entre los pueblos y la mayor parte de los líderes políticos, la región caribeña no ha sido ajena a las nuevas versiones del perdurable legado colonial, preservado deliberadamente por gobiernos recientemente tildados de independientes (Barriteau: 2004). Quizá desde determinadas posiciones deseemos superar las dimensiones políticas del colonialismo, pero muchos de nuestros líderes y pueblos ni han renunciado a él ni tan siquiera han cuestionado sus símbolos culturales y económicos. Si bien es cierto que actualmente los debates económicos y políticos se centran en la globalización, en realidad, los países caribeños quedan suspendidos en algún lugar entre la independencia

política formal y nuevas formas de colonialismo. La igualdad del voto en Naciones Unidas no se traduce necesariamente en igualdad de trato en la arena internacional. Probablemente, el Caribe poscolombino⁶ constituya la configuración geopolítica original de la globalización. Durante más de cinco siglos, las economías, las políticas y las culturas internacionales han perforado, salpicado y redefinido con virulencia y sistemáticamente las realidades caribeñas. Los pueblos indígenas, aun diezmados y saqueados desde la intrusión colombina, han logrado sobrevivir junto a migrantes europeos, africanos, asiáticos y de oriente próximo y lejano.

En el siglo XXI, aun cabe interpretar el Caribe como metáfora mal entendida de lo global. Mal entendida porque, a medida que los procesos de la globalización convulsionan, conquistan y reconfiguran el comercio, las culturas y las ciudadanías aumenta la progresiva marginación de la región en los discursos intelectuales internacionalizados y en el ámbito empresarial. Por eso mismo, seguir reflexionando sobre el Caribe poscolombino nos aportará importantes lecciones sobre la comunidad global. Una lección obvia, pero a menudo pasada por alto es que, en este convulso mundo, el Caribe existe como zona de paz. Hasta aquí el contexto más amplio en el que determinados aspectos concretos influyen sobre el feminismo en la región.

LOS TEMAS DEL FEMINISMO CARIBEÑO

¿En qué medida puede –el feminismo caribeño– beneficiarse de las herramientas conceptuales que le ofrece la teoría del feminismo negro? Como lo refleja la literatura publicada, la mayor parte de la reflexión académica caribeña se centra en los Estados de la región y en su negligencia hacia las mujeres o su connivencia con aspectos que las afectan negativamente.⁷ En un número especial de *Feminist Review*,

6 Este término se refiere al periodo posterior a Cristóbal Colón, que actuaba en nombre de los Reyes Católicos, quien recaló en las Américas en la década de 1490, en su búsqueda de una ruta comercial hacia el este, momento que ha sido comúnmente considerado como hito histórico e inicio de la colonización europea de las Américas, incluido el Caribe.

7 Véanse, por ejemplo, R. Reddock, *Women, Labour & Politics in Trinidad & Tobago: A History*, Zed Books, Londres, 1994; E. Barriteau, "Postmodernist Feminist Theorizing and Development Policy and Practice in the Anglophone Caribbean: The Barbados Case" en M. H. Marchand y J. L. Parpart (eds.), *Feminism/postmodernism/development*, Routledge, Londres, 1995; E. Barriteau, "Constructing Feminist Knowledge in the Commonwealth Caribbean in the Era of Globalization" en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *Gender in the 21st Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2004; B. Bailey, "The Search for Gender Equity and Empowerment of Caribbean Women: The Role of Education" en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?*, Ian Randle Publishers, Kingston, 2003; S. Harris, "Review of Institutional

titulado “*Rethinking Caribbean Difference*”, se revelan algunos otros aspectos, relevantes para las feministas dedicadas a teorizar desde perspectivas interdisciplinares. Pat Mohammed sitúa en el centro la dimensión política de la identidad como la principal preocupación del feminismo y de la teoría feminista caribeña (Mohammed, 1998). Destaca, además, una demarcación inexplorada por parte del feminismo caribeño y negro cuando advierte que “no puede hablar ‘en nombre de’ ni tampoco como académica blanca de clase media en Gran Bretaña, ni como feminista negra norteamericana”, incluso a pesar de que comparte con ambas algunas similitudes que superan la diferencia social, y que ambas se nutren de un compromiso compartido por la igualdad de género (1998: 51-52). Hilary Beckles afirma que las teóricas del feminismo académico no han logrado averiguar por qué “los proyectos políticos institucionales como el de la independencia obtuvieron prioridad hegemónica frente a la liberación de la mujer” (Beckles: 1998). Me retó específicamente a “redefinir y resituar los movimientos de mujeres de la región en el espectro ideológico que aporta el feminismo posmoderno para crear y promover un activismo social que refleje una oposición feminista coherente y de vanguardia” (Mohammed, 1998: 51-52).

Rhoda Reddock explora y vincula la emergencia de las organizaciones de mujeres con el desarrollo de la conciencia feminista en el Caribe de la *Commonwealth* en el siglo XX. Rastrea la evolución y el carácter cambiante de las organizaciones de mujeres a lo largo de los dos últimos siglos, a la vez que destaca la emergencia de pequeños grupos radicales o de orientación feminista (Reddock: 1998). Rawwida Baksh-Soodeen asume la crítica del feminismo caribeño como en buena medida afrocéntrico y argumenta que el movimiento de las mujeres debería reflejar las experiencias de las mujeres de otros grupos étnicos en la región: “inicialmente, los discursos caribeños poscoloniales y feministas prestaron atención preferente a las experiencias

Mechanisms for the Advancement of Women and for Achieving Gender Equality 1995–2000” en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *op.cit.*, 2003; G. Pargass y R. Clarke, “Violence Against Women: A Human Rights Issue” en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *op. cit.*, 2003; L. Vassell, “Women, Power and Decision-Making in CARICOM Countries: Moving Forward from a Post-Beijing Assessment” en G. Tang Nain, y B. Bailey (eds.), *op. cit.*, 2003; M. Henry Wilson, “Governance, Leadership and Decision-making: Prospects for Caribbean Women”, pp. 585-591 en B. Bailey y E. Leo-Rhynie, *op. cit.*, 2004; T. Robinson, “Gender, Feminism and Constitutional Reform in the Caribbean” en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *op. cit.*, 2004; M. Rowley, “Bureacratizing Feminism: Charting Caribbean Women’s Centrality within Margins” en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *op. cit.*, 2004; M. Rowley, “Bureacratizing Feminism: Charting Caribbean Women’s Centrality within Margins” en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *op. cit.*, 2004.

históricas y a la situación actual de los pueblos afrocaribeños, lo cual condujo a un paradigma afrocéntrico más que multicultural (Baksh-Sooden: 1998).

En 2002, durante una conferencia, intenté sintetizar algunos de los desafíos fundamentales a los que se enfrentaba el feminismo caribeño:

1. Desenmarañar el nudo que rodea al poder e investigar en qué medida las dificultades que nos plantea el poder influyen sobre los aspectos que acaparan nuestra atención; para lidiar con la ambivalencia feminista con respecto al poder, cómo accedemos a él, cómo lo exigimos, respetamos y utilizamos.
2. Empezar a repensar los procesos que podemos desarrollar y utilizar para garantizar que las prácticas democráticas definan el modo en que creamos conocimiento, y el modo en que desenmascaramos y evitamos reproducir las jerarquías del poder en las relaciones sociales que pretendemos transformar.
3. Ser conscientes de que tanto el activismo como la producción intelectual feministas deben distinguirse por su compromiso con el cuestionamiento del poder, por analizar sus fallas y confrontar con honestidad sus mecanismos. Sean cuales sean las sendas que tomemos, debemos explicitar que combatimos las relaciones de poder y que pretendemos cambiarlas.
4. Reconocer la necesidad de otorgar preponderancia y continuidad genealógicas al pensamiento feminista y los estudios de género. No se trata de buscar primogenituras teóricas. Se trata de identificar marcos conceptuales que reconozcan y exploren aquellas relaciones de poder que determinan el modo en que mujeres y hombres experimentan los mismos fenómenos sociales y económicos de forma sustancialmente distinta y desigual.
5. Mantener y alentar un debate coherente con el estudio, los principales aspectos y las cuestiones en torno a las masculinidades. Necesitamos crear un espacio de diálogo con la masculinidad que supere las necesarias respuestas, por lo general reactivas, que se han ido generando hasta ahora.
6. Abordar la intersección de raza/etnicidad/clase, y deconstruir el marco de análisis del nosotras/ellas, que debería trascender sus orígenes en el tratado poscolonial, nacionalista.
7. Involucrarnos en el desafío que plantea la clase, otra relación de poder y privilegio que aun no hemos cuestionado satisfactoriamente desde nuestras reflexiones.

8. Abordar la fragilidad y la vulnerabilidad del movimiento de mujeres ante el ataque frontal que se ejerce sobre las mujeres caribeñas, ataque que merece una reacción más allá del contraataque (Barriteau: 2003).
9. La renuncia por parte del Estado a prestar atención a las mujeres y a las cuestiones que les afectan directamente en la mayor parte de los países caribeños. Muchos Estados consideran que han cumplido con los preceptos relacionados con las mujeres y que ahora deben pasar a centrarse cada vez más en los que afectan a los hombres.
10. La misma tendencia se ha observado en las instituciones internacionales dedicadas al desarrollo.
11. Las debilidades que han mostrado tanto el feminismo académico como el militante a la hora de vincular las adversidades de las vidas de las mujeres a estructuras más amplias de opresión y explotación.
12. Los procesos de gentrificación y de abuso de poder por parte de los liderazgos tanto de la academia como del movimiento político (2003: 44).

APORTACIONES TEÓRICAS DEL FEMINISMO NEGRO

A pesar de que las aportaciones del feminismo negro han sido muy relevantes para la epistemología feminista, brillan por su ausencia en las antologías de pensamiento feminista, las críticas del feminismo académico y hasta en las referencias enciclopédicas online. Paso a sintetizar aquí algunas de sus aportaciones en un pequeño intento por enmendarlo.

RECHAZO DE UNA NOCIÓN INDIFERENCIADA DE SORORIDAD

La primera iniciativa de las teóricas feministas negras fue rechazar por simplista y no diferencialista la noción global de “sororidad”. La teoría del feminismo negro incluye las obras de intelectuales que reaccionan ante la ineficacia de los marcos explicativos feministas vigentes para entender adecuadamente las realidades de las mujeres negras. Sojourner Truth, Barbara Christian, Audre Lorde, Gloria Joseph, Toni Cade Bambara, Patricia Bell Scott, Barbara Smith, Gloria T. Hull, Beverley Guy-Sheftall, Paula Giddings, Michele Wallace, Stanlie James, Deborah King, Hazel Carby, Patricia Hill Collins, Ángela Davis, Bell Hooks, Patricia King, Patricia Williams y muchas otras⁸ que par-

8 Esta lista de nombres no pretende sugerir ponderación por sobre alguna de las diferentes aportaciones, ni pretende ser exhaustiva.

tiendo desde distintas disciplinas, cuestionaron las teorías feministas existentes por insuficientes en su miope y deliberada negación u omisión de las experiencias específicas de las mujeres negras.

Por ejemplo, la potente declaración de Sojourner Truth en la *Women's Convention* en Akron, Ohio, 1851. Toda una deconstrucción propia del siglo XIX de la noción de una condición femenina común, global, y de reivindicación de la necesidad de incluir la condición de las mujeres negras en el concepto de lo que significaba ser mujer.

En Estados Unidos, en la década de los setenta del siglo XX, Audre Lorde afirmaba: “en conjunto, en el actual movimiento de las mujeres las blancas se centran en su opresión como mujeres e ignoran las diferencias de raza, opción sexual, clase y edad. Se produce una pretensión de una homogeneidad de las experiencias bajo la palabra sororidad, que de hecho no existe” (Lorde:1984). Y Zillah Eisenstein nos recuerda el punto de partida teórico de Hazel Carby: “no hay sororidad perdida alguna que debamos encontrar; [...] existen evidentes ‘fronteras’ a la posibilidad de una sororidad” (Eisenstein: 1987; Carby: 1987). Estas afirmaciones recuerdan a los llamamientos de Patricia Mohammed, Rawwida Baksh-Sooden y Neesha Haniff a la necesidad de realizar lecturas más diferenciadas de las identidades en el feminismo caribeño (Mohammed: 1998; Baksh-Soodeen: 1998; Haniff: 1996). Mantengo que el feminismo negro ofrece reflexiones más integrales e inclusivas que fortalecen a todo el conocimiento feminista.

PRIORIZA Y PROBLEMATIZA LA RAZA COMO RELACIÓN SOCIAL, INVOLUCRADA EN OTRAS RELACIONES SOCIALES

Una de las aportaciones fundamentales ha sido exponer y problematizar la raza/el racismo como relación social compleja que a su vez y complejiza otras relaciones sociales de dominación. El trabajo intelectual y académico de las feministas negras revela las jerarquías de poder implícitas en las categorías de raza, clase, género, en las relaciones patriarcales, la sexualidad y la orientación sexual. Demuestra cómo la teoría feminista producida por las mujeres blancas u otras rehúsa, o no logra reconocer, la raza como relación de dominación en el seno del propio feminismo y en el de la sociedad. Se trata de un argumento muy poderoso y buena parte de las dinámicas de poder y privilegio cristalizan en torno a él.

Barbara Ransby destaca que uno de los principios ideológicos más potentes que han producido las feministas negras “es la noción de que la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables co-dependientes que no pueden separarse fácilmente ni clasificarse en la academia ni en la práctica política ni en la experiencia vivida” (2000).

La inserción y simultánea teorización de la raza y del racismo modifica la teoría feminista y lo que podría ser su tema de estudio. Las feministas radicales, socialistas y liberales se habían detenido ya a examinar otras relaciones sociales opresoras, pero ninguna de ellas había otorgado un papel central a la raza en sus análisis. La teoría feminista negra saca a la luz el racismo y las políticas de exclusión y negación incrustadas en la producción de conocimiento feminista del mismo modo que el activismo feminista negro se enfrenta al racismo en la vida cotidiana.

NUEVOS ENFOQUES Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS

El conocimiento feminista y sus metodologías se transforman desde el momento en que la especificidad de las vidas de mujeres negras/minoría/marginales pasan a integrar la teoría. Además de poner de manifiesto el racismo y las políticas de exclusión y dominación –y qué sabemos y cómo llegamos a saberlo, y en qué consiste ese cuerpo de conocimiento actual, y a qué propósitos sirve–, estas adoptarán una imagen radicalmente distinta toda vez que pongamos en tela de juicio la universalidad de ciertas afirmaciones. Patricia Hill Collins insiste en que interpretemos y utilicemos las formas de resistencia de las mujeres negras como base para analizar las opresiones que atraviesan simultáneamente la experiencia de las mujeres (1990). Zillah Eisenstein destaca que a la feminista negra Barbara Christian “le preocupa que la literatura explícitamente política de las mujeres africano-americanas y de Latinoamérica y África sea captada por un enfoque posmoderno que asume que ‘lo real no existe’ y que ‘todo es relativo y parcial’” (Eisenstein, 1998; Christian, 1988). Pasa a afirmar que las críticas aportadas por Christian y otras contribuyen a clarificar la relevante diferencia entre un enfoque posmoderno de la diversidad y el enfoque político que aportan las feministas negras. Reconoce que las feministas negras se centran en la diferencia para así interpretar la problemática que plantea la opresión: “luchan por teorizar un feminismo diverso en su núcleo, más que teorizar sobre la diferencia como fin en sí mismo” Eisenstein, 1998: 208). Este matiz es fundamental, y a pesar de ello esta ausente de la mayor parte de las reflexiones feministas.

La carta abierta de Audre Lorde a Mary Daly, feminista radical blanca (1984), demuestra en qué medida aquello que creemos conocer cambia en el momento en que nos acercamos a su interpretación desde otro punto de vista. Al criticar y poner de manifiesto el componente racista en el trabajo de Daly sobre la naturaleza y la función de la “diosa”, Lorde destaca que Daly la representa a imagen y semejanza de las mujeres blancas; las mujeres negras aparecen en su análisis “tan solo como víctimas y depredadoras unas de otras” (1984: 67). En este

sentido, Lorde pone de manifiesto una distorsión clave muy similar a las primeras construcciones discursivas de las mujeres del Caribe y África en el ámbito del desarrollo. Las mujeres del Sur, ya sean caribeñas, asiáticas o africanas han sido por lo general consideradas como víctimas indefensas que requerían recibir atención por parte de la ayuda internacional al desarrollo. Incluir a las mujeres negras u otras bajo la categoría exclusivamente de víctimas es una práctica narrativa constante que aparece en demasiadas ocasiones en los discursos sobre mujeres de países en desarrollo, pertenecientes a minorías o víctimas de la violencia (Carby, 1982).

UN FUNDAMENTO TEÓRICO DETERMINADO POR LA EXPERIENCIA VITAL DE LAS MUJERES Y SU SUBJETIVIDAD

Patricia Hill Collins considera que la teoría feminista negra requiere partir de fundamentos teóricos que simultáneamente aborden las experiencias y efectos de la raza, el género y la clase como constitutivas de las complejas realidades de las vidas de las mujeres negras (1990). Desde el feminismo negro se llama a desafiar la construcción que invisibiliza las vidas de las mujeres negras. Por ejemplo, buena parte de la historia de la población negra/africanoamericana y de las Indias Occidentales se ha centrado en las actividades de los hombres negros. Algunas historiadoras feministas caribeñas como Rhoda Reddock, Lucille Mair, Hilary Beckles, Verene Shepherd, Bridget Brereton y Patricia Mohammed⁹ han optado por analizar las experiencias de las mujeres negras e indias para abordar la exclusión de las mujeres (o exclusión simbólica) de la historia de esta zona.

Desde esta perspectiva, la experiencia vivida es un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres pueden sustentar las reivindicaciones y crear o refutar gene-

9 R. Reddock, "Women and Slavery in the Caribbean: A Feminist Perspective", *Latin American Perspectives*, 12, 1985, p. 1; L. Mathurin-Mair, "Women Fieldworkers in Jamaica during Slavery", Elsa Goveia Memorial Lecture, Department of History, University of the West Indies, Mona Campus, 1986; H. Beckles, *Natural Rebels: A social history of enslaved black women in Barbados*, Zed Books, Londres, 1989; V. Shepherd, "Emancipation through Servitude: Aspects of the Condition of Indian Women in Jamaica, 1845-1945" en H. Beckles y V. Shepherd (eds.), *Caribbean Freedom: Society and Economy from Emancipation to the Present*, Ian Randle Publishers, Kingston, 1993. B. Brereton, "Gendered testimony: autobiographies, diaries and letters by women as sources for Caribbean history", Elsa Goveia Memorial Lecture, Department of History, University of the West Indies, Mona, Jamaica, 1994; P. Mohammed, "Writing Gender into History: The Negotiation of Gender Relations among Indian Men and Women in Post-Indenture Trinidad Society, 1917-47" en V. Shepherd, B. Brereton y B. Bailey (eds.), *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*, Ian Randle Publishers, Kingston, 1995.

alizaciones. Esta insistencia en que la teoría debe construirse desde la base cuestiona la fascinación y la fe de la filosofía occidental en la racionalidad y la objetividad y de una teoría que se mueve de lo abstracto a lo concreto. El giro epistemológico y metodológico que implica reconoce y valora, asimismo, la subjetividad de las mujeres negras.

*EL CONCEPTO DE RIESGO MÚLTIPLE/CONCIENCIA MÚLTIPLE/
IDENTIDADES MÚLTIPLES*

El concepto de Deborah King de “riesgo múltiple/conciencia múltiple” introdujo un cambio en la concepción de la opresión de las mujeres confinada ahora a las fronteras étnicas y raciales (1986). King compartía con otras feministas negras su inquietud por la invisibilidad en la teoría y en la práctica de las mujeres negras. Sitúa su análisis en la confluencia fluida y en constante mutación de la raza, la clase, el sexismo (o relaciones de género) y la sexualidad. En la misma línea, Barbara Smith afirma que “el concepto de la simultaneidad de opresiones sigue siendo el *quid* de la cuestión para la interpretación de la realidad política y, creo, una de las aportaciones ideológicas más significativas del pensamiento feminista negro” (1983).

He recurrido al análisis de Deborah King sobre la simultaneidad de las opresiones múltiples para la construcción de una teoría feminista posmoderna para las ciencias sociales caribeñas con el fin de destacar que su aportación reconoce teórica y políticamente que la mayor parte de la teoría feminista representa una teorización blanca, eurocéntrica y que por tanto resulta inadecuada al no considerar la problemática epistemológica y práctica de otras mujeres, en particular de las mujeres negras (Barriteau: 1992).

Deborah King y Fiona Williams sostienen que la experiencia de la simultaneidad de estas relaciones de dominación no solo agrava las opresiones, sino que las reconstituye de formas específicas, lo que supone un avance teórico importante. Barbara Ransby considera:

Dado que cualquier agenda política que aborde las vidas reales de la mayor parte de las mujeres africanas deberá tener en cuenta los cuatro sistemas fundamentales de opresión y explotación –raza, clase, género y sexualidad– la política feminista negra echa abajo radicalmente la noción de identidades e intereses mutuamente exclusivos y en competición para en su lugar interpretar las identidades y los procesos políticos como algo orgánico, fluido, interdependiente, dinámico e histórico. (2000)

No obstante, en la práctica es muy complicado alcanzar tal simultaneidad de análisis. Incluso cuando se trata de un empeño en hacerlo, existe una enorme presión política para priorizar una opresión en particular, crear jerarquías, considerar a una como más debilitadora

que las otras, más devastadora, más necesitada de centrar el activismo político. En demasiadas ocasiones se desbarata la búsqueda de alternativas al confrontarse con los desafíos que plantea moverse simultáneamente entre todas las opresiones, o reconocer en qué medida las experiencias de las mujeres negras reúnen estas opresiones. Incluso a pesar de que la existencia de las mujeres negras se caracterice por la intersección de todas estas opresiones, se les pide constantemente que elijan identificarse con una de ellas.

Si ahondamos en el título del libro "*All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are Brave*" (Hull; Bell Scott; Smith: 1992) no nos resultará complicado percibirlo. "*All the Women are White*" revela que el género es igual a la raza, que a la vez es igual a femineidad privilegiada. Esta relación, por muy simplista que sea, no logra encubrir los privilegios de los que gozan las mujeres de la raza dominante. En las sociedades en las que el racismo está institucionalizado, la raza concede un matiz distinto a las relaciones de género adversas de las mujeres de la raza dominante. Es decir, para los miembros de la raza dominante, las relaciones de raza amortiguan o median las relaciones de género adversas. Por ejemplo, en Estados Unidos las relaciones de raza otorgan privilegios a las mujeres blancas individual y colectivamente, quieran o no acceder a ellas. Estos privilegios les aguardan, les son conferidos y están a su disposición para ser utilizados.

En el mismo sentido, "*All the Blacks are Men*" rastrea el modo en que se establece la equiparación raza = género = masculinidad inferior. La creencia de que todos los negros son hombres equipara la raza con la masculinidad, pero aquí la raza (la negritud) se interpreta como inferior y patológica. De modo que, en esta ecuación la raza introduce las relaciones de dominación en la masculinidad propias de una sociedad obsesivamente patriarcal y capitalista. Así, se crea una masculinidad herida e inferior con expectativas de poder expresarse, con independencia de lo que puedan o no aportar los varones negros en cuanto individuos o minoría. ¿Y la mujer negra? Obviamente, permanece invisible sin que haya reconocimiento de su raza ni de su género. La sociedad seguiría siendo racista y sexista y dominada por el racismo capitalista patriarcal, lo que implica que la mera existencia de una mujer negra requiere coraje (*bravery*).

PROBLEMATIZAR SIMULTÁNEAMENTE LAS ESFERAS PÚBLICA Y PRIVADA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA RAZA

Esta es una de las principales aportaciones del feminismo negro. En este sentido, comparte con el feminismo radical su interés por las relaciones patriarcales que se desarrollan en el ámbito privado. Sin embargo, al contrario que el primero, pasa a poner de manifiesto el

proceso de relaciones racistas que persiguen a las mujeres negras hasta su esfera privada, lo cual implica que reconfiguran su hogar y sus espacios de intimidad de un modo muy diferente. En un Estado racista las experiencias de las relaciones de opresión en los hogares son distintas para las mujeres negras o de alguna minoría, en tanto en cuanto dicha institución aplique diferentes medidas. Por ejemplo, la posible interpretación de estas relaciones de opresión como “culturales” permite esquivar la posibilidad de transformarlas. O bien, determinadas prácticas domésticas o íntimas que puedan resultar incomprensibles o inaceptables pasan a considerarse patológicas evitándose así su reconocimiento desde la diferencia. Hazel Carby nos muestra cómo en Gran Bretaña “el Estado ha patologizado las estructuras familiares negras y cómo están en proceso de la misma construcción desde la teoría feminista negra” (1987). Patricia McFadden nos recuerda que en diversos países africanos se invoca a nociones arcaizantes de cultura para restringir el avance de las mujeres, para proteger los privilegios sexuales y socioculturales de los hombres y para negar a las mujeres sus derechos de propiedad (2002).

EL ANÁLISIS SE SITÚA EN LA ECONOMÍA POLÍTICA

El feminismo negro adopta, al igual que el socialista, deliberadamente un marco de análisis situado en la economía política de los Estados. Las relaciones materiales y de clase son intrínsecas a este análisis, que identifica el modo en que las mujeres negras de clase trabajadora experimentan relaciones capitalistas antagonistas con mayor intensidad, como resultado de las relaciones ideológicas que surgen cuando la raza actúa sobre las relaciones de opresión derivadas del género. Una vez más, emerge una interpretación mucho más matizada cuando se examina la economía política de una sociedad desde la perspectiva teórica del feminismo negro.

Desde la lógica del pensamiento político occidental, enmarcado en la filosofía de la Ilustración, los ámbitos público y privado representan esferas radicalmente distintas para la vida de las mujeres, puesto que la esfera privada esta marcada por relaciones de dependencia mientras que la pública es la de la libertad. Como resultado de ello, la esfera privada depende de la pública, que a su vez esta dominada por relaciones capitalistas tanto internas como externas (es decir, internacionales), que generan jerarquías de dependencia. Por esta razón, las feministas liberales han defendido la inclusión de las mujeres en el ámbito público, de tal forma que ellas puedan también acceder al mundo de la libertad, al mundo de la liberación.¹⁰ Sin embargo, la teo-

10 Resulta irónico que para facilitar la participación de las mujeres en la esfera pública los Estados de la *Commonwealth* caribeña hayan optado por priorizar la igualdad sobre la libertad.

ría feminista negra pone de manifiesto que ambas esferas representan jerarquías de dependencia para las mujeres negras. En una sociedad racista, la ciudadanía de las mujeres y los asuntos domésticos quedan relegados a la trivialización, tergiversación e infantilización por parte del Estado (Carby, 1997: 47).

LA TEORÍA FEMINISTA NEGRA DECONSTRUYE LAS RELACIONES PATRIARCALES

El feminismo negro parte de la consideración de que las relaciones patriarcales estructuran las vidas de las mujeres de forma muy diferente a las de sus pares varones. La “ley del padre” institucionaliza el poder de los hombres en la familia y en la sociedad. La noción de que la fuente de este poder es natural, respaldada por la biología y sancionada por la religión y las prácticas estatales, complejiza las relaciones patriarcales para las mujeres. Sin embargo, bajo el prisma del racismo el patriarcado queda expuesto como un constructo que no es natural ni está sancionado por la biología ni regulado por la religión; del igual modo, el racismo niega a los hombres negros los privilegios que el patriarcado reserva a los hombres blancos, por lo que desenmascara la falacia que sustenta que la condición masculina confiere automáticamente poder.

Constructo que sigue siendo muy poderoso y que garantiza la dominación, el control y la autoridad a los varones que deseen acceder a los privilegios de los patriarcas. En el *Commonwealth* caribeño, los hombres de ascendencia europea, africana y asiático-india han asumido el rol de los patriarcas. Los hombres negros, pertenecientes a minorías en sociedades racistas, a menudo buscan obtener el control y manifiestan su deseo de convertirse en patriarcas de un modo patológico. Mientras tanto, las mujeres negras confrontan en sus vidas cotidianas la falsedad de las tendencias universalizantes del patriarcado en un Estado racista. Este aspecto tiene vital importancia, puesto que las mujeres que no comprenden las interacciones contradictorias y antagonistas de las relaciones patriarcales y de raza pueden argumentar a favor de la rehabilitación o el establecimiento de patriarcados negros o de otras etnias.

SITUAR LA RAZA EN EL CENTRO TRASTOCA LOS CONCEPTOS BÁSICOS

La teoría feminista negra trastoca radicalmente los significados y las interpretaciones de los conceptos fundamentales para el análisis feminista al otorgar un papel central a cómo viven las mujeres las relaciones de dominación de raza y el racismo. La relación “raza-contestación-género-contestación-clase-contestación-raza” introduce un giro conceptual en los planteamientos de partida. Y, a lo largo de ese

proceso la teoría feminista negra desestabiliza la coherencia y la certeza con la que se contemplan determinados conceptos y constructos. A continuación, repasaremos algunos de ellos:

- *EL HOGAR*

Habitualmente, las teorías feministas liberal, radical y socialista tienden a considerar el hogar como un lugar de opresión para las mujeres. Betty Friedan inauguró el marco para ello en su texto *The Feminine Mystique* de 1963: “es urgente entender en qué medida y cómo la propia condición de ama de casa puede crear en las mujeres una sensación de vacío existencial, de vivencia de la nada” (Agonito, 1977). De igual modo, las feministas radicales ponen el énfasis en que las relaciones patriarcales radican de la familia para difundirse desde ella al conjunto de la sociedad civil, el Estado y la economía. En el contexto de una sociedad hostil y racista, el feminismo negro considera el hogar un lugar de respiro. Conviene destacar que ello no implica que se apueste por una visión romántica del mismo ni que se nieguen las relaciones opresoras de género que puedan darse en él. Sin embargo, reconoce que, para las mujeres negras, el hogar puede ser un refugio físico y psíquico de las experiencias y prácticas abiertamente racistas del entorno externo.

El feminismo negro pone de manifiesto, por tanto, otras dimensiones de la experiencia de los hogares, que no han sido captadas por otros análisis feministas, sobre todo para las mujeres negras que durante siglos han sido obligadas a trabajar fuera de ellos, ya fuera en las plantaciones, las fábricas o las casas de otras. Muchas de ellas lejos de querer liberarse del hogar, anhelan tener la oportunidad de volver al suyo o permanecer en él. En palabras de dos académicas:

la feminista negra Barbara Smith ha dicho que [...] las familias de las personas de color han sido un remanso de paz, incluso a pesar de que no ofrecieran totales garantías de seguridad ni amortiguaran por completo los golpes. La intromisión del Estado en la vida familiar negra no invalida las funciones protectoras de la familia y de la comunidad. (Eisenstein, 1994; Smith, 1983)

- *LA FAMILIA*

Por extensión, la familia se convierte en determinados casos en un lugar de resistencia política y cultural, o al menos en un refugio del racismo. Hazel Carby destaca que las ideologías en torno a la concepción de lo doméstico y de la maternidad por parte de las mujeres negras se han ido construyendo a través de formas de propiedad concretas a través del empleo como trabajadoras domésticas o madres de alquiler contratadas por familias blancas, y no en relación con sus propias familias (1997).

- *SEXUALIDAD*

La sexualidad de las mujeres negras ha sufrido procesos de cosificación, mercantilización y patologización que les han atribuido impulsos sexuales desenfundados y salvajes. Se las ha representado alternativamente o bien como no sexuadas o bien como busconas –son Nanny o Jezebel– (Stanton, 1992). Para Evelyn Hammond la sexualidad de las mujeres negras se ha construido en oposición a la de las mujeres blancas (1993). No obstante, quizá sea más exacto afirmar que en su lucha por la liberación sexual, muchas reivindicaron tener acceso a métodos anticonceptivos que les permitieran mantener relaciones sexuales, y otras muchas deseaban gozar de la autonomía y de la libertad con respecto a un Estado racista y metomentado para tener la oportunidad de negarse a mantenerlas.

Audre Lorde allanó el camino para que la sexualidad fuera entendida como fuente de poder, y desenmascaró la homofobia y el heterosexismo que se producían en las comunidades negras, sobre todo hacia las lesbianas negras (1984). Patricia Hill Collins destaca que para Lorde

la sexualidad es un componente más de un constructo más amplio de lo erótico como fuente de poder para las mujeres. Lorde defiende una noción de ese poder como energía, como algo que poseen las personas, como si fuera una suerte de apéndice que permite que operen sistemas de opresión más amplios. (1990)

¿Hasta qué punto han influido estas aportaciones teóricas pioneras de Audre Lorde sobre la diversidad de la sexualidad femenina en las reflexiones caribeñas?

Por otra parte, con respecto a la intersección entre sexualidad y estudios sobre esclavitud, Ángela Davis considera que con el fin de esta última se configuraron nuevas realidades sociales y sexuales para las mujeres y los hombres negros. A su parecer, lo que atravesó una transformación radical tras la emancipación no fue el estatus económico de los anteriores esclavos –sus precarias condiciones materiales no cambiaron tras la emancipación–. Más bien, fue el estatus de sus relaciones personales y sexuales lo que se transformó y se revolucionó. Defiende que, por primera vez en la historia de la presencia africana en las Américas, masas de mujeres y hombres negros pudieron tomar autónomamente decisiones sobre su sexualidad y sus parejas sexuales. Se respetara o no esta, ahora tenían soberanía a la hora de decidir con quién podían o querían acostarse, y eso fue lo que marcó la diferencia (Davis, 1998).

Así vemos en qué medida cambian los conceptos clave del feminismo como la construcción de la familia, el hogar y la sexualidad desde el feminismo negro.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA GENERACIÓN DE CONOCIMIENTO FEMINISTA

El feminismo negro plantea algunas cuestiones difíciles en este sentido. Algunas investigaciones demuestran que muchas de las herramientas conceptuales que “aparecen” (como por primera vez) en las teorías posmodernas y feministas de las últimas décadas en realidad parten de algunas obras de académicas feministas negras –sin que se haga reconocimiento alguno a esta genealogía o a estas raíces teóricas–. Por ejemplo, el caso de múltiples riesgo/conciencia/identidades, así como la conceptualización de Audre Lorde de la diferencia,¹¹ son aportaciones teóricas que se produjeron con anterioridad a su amplia divulgación durante los años ochenta, sin que la academia citara sus fuentes originales.

Por ejemplo, si nos detenemos en el caso de la *Anthology of Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* de Rosemary Tong observamos que consigue no hacer referencia alguna al feminismo negro a pesar de que recoge la trayectoria de ocho escuelas de pensamiento. Sí logra mencionar el trabajo, o para ser más exactas a la persona, de Audre Lorde, a la que individualiza. Al aludir a que “la atención a la diferencia será lo que ayudará a las mujeres a lograr la unidad” (1992) observa:

Audre Lorde, que es en sí misma un homenaje a la diferencia –negra, lesbiana, feminista, desfigurada por el cáncer de mama– y cuya poesía es una voz contra la dualidad mente/cuerpo, escribió que en la medida en que lleguemos a conocer, aceptar y explorar nuestros sentimientos, “se convertirán en santuarios y fortalezas y semilleros de las ideas más atrevidas y radicales –el hogar de la diferencia tan necesaria para transformar la conceptualización de la acción coherente–” (1985). Los sentimientos conducen a ideas y las ideas conducen a la acción, afirma Lorde. (Tong, 1992)

Pero Tong no analiza –ni siquiera menciona– la sustantiva teorización que Audre Lorde elaborara sobre el concepto de diferencia. Nos topamos con ella en esta antología del pensamiento feminista que se dice exhaustiva, como una individualidad cuya vida fuera un homenaje a la diferencia, y no como académica de reconocido prestigio por haber aportado potentes conceptos analíticos, que han sido repetidamente utilizados desde la teoría feminista. Tong no puede justificar su desconocimiento de las obras de las feministas negras puesto que cita algunas de las más importantes publicadas en las décadas de los

11 Para una noción de la diferencia no como oposición polarizada sino como lugar de plenitud, riqueza y complejidad que permite elaborar teoría, véase el ya clásico ensayo de Lorde 1984 “*The Master’s Tools will never Dismantle the Master’s House*”.

setenta y ochenta en su bibliografía, incluyendo a Ángela Davis, Bell Hooks, Gloria Joseph, Alice Walker y otras. En el índice temático no hace referencia alguna al feminismo negro ni a las mujeres de color.

Existen excepciones a esta deliberada ceguera; por ejemplo, Zillah Eisenstein se autodefine como feminista blanca de clase media y en su obra *The Color of Gender: Reimagining Democracy* (1994) ofrece una apreciación poco común sobre las aportaciones del feminismo negro a la epistemología feminista, en línea con las estrategias pedagógicas e investigadoras de Jane Flax.¹² En "*Color of Gender*", Eisenstein se identifica plenamente con las obras colectivas y las colaboraciones de las teóricas feministas negras y ofrece nuevas herramientas conceptuales para avanzar en ese camino. Por ejemplo, recurre a su trabajo a la hora de elaborar el concepto de "patriarcado racializado" y afirma:

El patriarcado diferencia a las mujeres de los hombres y concede privilegios a los últimos. El racismo diferencia simultáneamente a las personas de color de las blancas y otorga privilegios a las blancas [...] Como cualquier otra estructuración de poder, la racialización del género es un proceso que siempre requiere renegociarse. Utilizo el término "patriarcado racializado" para llamar la atención sobre la constante interacción de la raza y el género en la estructura de poder. Eisenstein (1994: 2-3)

HACIA ALGUNAS CONCLUSIONES

Las cuestiones que preocupan a las feministas caribeñas están relacionadas con la teoría feminista negra: la relación entre las políticas del Estado y las mujeres, las identidades políticas, fracturas y fisuras en el movimiento de mujeres (incluyendo las prácticas de exclusión), el desarrollo de la conciencia feminista, el diálogo con las masculinidades.

En 1977, hace exactamente treinta años, las feministas negras abordaron la cuestión de las identidades políticas, la reivindicación de que "lo personal es político" y la necesidad de diálogo con las masculinidades (aspectos todos ellos que en la actualidad aborda el feminismo caribeño). Todas estas cuestiones que aparecen recogidas en la declaración del *Combahee River Collective*, que se llamó explícitamente el "*Black Feminist Statement*" y que constituyó una teorización potente de los principales desafíos a los que se enfrentan las mujeres negras (Hull, 1992). Si bien esta declaración ampliaba el concepto de la identidad política

12 Jane Flax (1998). A finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, Jane Flax, filósofa blanca, judía, politóloga y psicoterapeuta me introdujo, a mí y a otros estudiantes de posgrado de la Howard University, en la lectura de las obras de feministas negras. Las incluía de forma habitual en sus clases de teoría política y teoría y filosofía feminista, pero no en un apartado específico sobre la raza, sino como aportaciones fundamentales para los cursos que impartía. Estoy en deuda por ella por haberme acercado a este ámbito de conocimiento.

–consideramos que la dimensión política más profunda y potencialmente la más radical proviene directamente de nuestra propia identidad–, planteaba una ruptura con la continuidad entre biología, ser, roles de género y política: “aunque feministas y lesbianas, somos solidarias con los hombres negros progresistas y no defendemos la fractura que defienden las mujeres blancas separatistas” (*Combahee River Collective*, 1982).

El colectivo ampliaba igualmente el principio radical o mantra feminista, “lo personal es político”, para incorporar la noción de que lo personal también es cultural:

Pensamos que una de las aportaciones políticas que ya hemos realizado es la ampliación del principio feminista de que lo personal es político. Durante nuestras sesiones de concienciación, por ejemplo, hemos superado las observaciones realizadas por las mujeres blancas, puesto que a nosotras nos afectan las implicaciones de la raza y la clase, además del sexo. Incluso nuestra forma de hablar como mujeres negras, nuestros testimonios sobre nuestras experiencias en nuestro lenguaje de negras tienen resonancias tanto culturales como políticas. (1982: 17)

El colectivo se anticipó también a las reflexiones sobre la construcción de los roles de género y reconocía que como en el caso de las mujeres, la forma en que los hombres expresan su virilidad y su masculinidad tiene su origen en la socialización, y no son resultado de una virilidad esencial, inherente y biológica que torne inevitable determinadas conductas, desde una perspectiva fatalista y destructiva. En este proceso, el colectivo rechaza el determinismo biológico y allana el terreno para una interpretación más completa de las dimensiones ideológicas y materiales de las relaciones de género:

Rechazamos la postura de las separatistas lesbianas porque no constituye un análisis político viable ni una estrategia a seguir para nosotras. Somos enormemente críticas con las pautas de socialización que esta sociedad impone a los hombres: lo que sustentan y el modo en que oprimen, y ofreceremos resistencia a ellas. Pero, no respaldamos la idea equivocada de que es su masculinidad *per se*, es decir, su masculinidad biológica lo que les convierte en lo que son. Como mujeres negras consideramos que cualquier determinismo biológico constituye un fundamento especialmente peligroso y reaccionario sobre el cual hacer política. (1982: 17)

El colectivo destacaba algunos de los errores conceptuales de la teoría feminista radical (en particular, el separatismo lesbiano como estrategia política) y defendía una estrategia política inclusiva que permitiera a las mujeres negras luchar junto con los hombres negros contra el racismo, cuestionando a su vez su sexismo (1982: 16). Empezaron, asimismo, a explorar la simultaneidad de las opresiones múltiples. Lo más convincente

de este enfoque es que como lesbianas, estas mujeres podrían haber privilegiado fácilmente su orientación sexual a la hora de hacer política feminista y plantear identidades de género. En lugar de ello, optaron por politizar a la raza y por utilizarla como base desde la cual construir coaliciones con los hombres negros a quienes no deseaban sexualmente, pero cuya supervivencia les importaba a la hora de analizar el capitalismo, el racismo y el sexismo en el contexto de una sociedad racista y furibundamente capitalista. No obstante, las aportaciones teóricas revolucionarias de este análisis comparativamente temprano, y su valor potencial para las futuras estrategias feministas, no han sido suficientemente valoradas. Las aportaciones teóricas de esta declaración podrían incorporarse tal cual a las agendas y coaliciones feministas en África y el Caribe.

Debemos preguntarnos cuáles serían las aportaciones especialmente relevantes de este enfoque feminista para las mujeres africanas y las de la diáspora africana, como las caribeñas. ¿Es relevante para las mujeres blancas de las sociedades industrializadas del norte? ¿Para las asiáticas? ¿Para las mujeres musulmanas de oriente próximo? En mi opinión, proporciona importantes herramientas conceptuales para repensar nuestra interpretación de las instituciones sociales, sobre todo si lo que pretendemos es revelar y erradicar las relaciones de dominación que se producen en la vida cotidiana. Estoy convencida de que las feministas africanas y caribeñas podrán beneficiarse de esas herramientas y del examen de los factores que rodean la ausencia relativa de las mismas en nuestra actividad tanto intelectual como militante. En este artículo me he limitado a recorrer tan solo superficialmente la teoría feminista negra. Debemos proseguir en la indagación sobre sus enfoques y seguir interrogándonos sobre su aplicación. Incluso aunque reconozcamos que sus aportaciones se enfrentan a la política de la producción de conocimiento, el feminismo se empobrece si no reconoce y divulga las reflexiones de las teóricas feministas negras.

BIBLIOGRAFÍA

- Agonito, Rosemary 1977 *History of Ideas on Woman: A Source Book* (Nueva York: G. W. Putman and Sons).
- Baksh-Soodeen, Rawwida 1998 "Issues of Difference in Contemporary Caribbean Feminism" en *Feminist Review* N° 59.
- Barriteau, Eudine 1992 "The Construct of a Postmodernist Feminist Theory for Caribbean Social Science Research" en *Social and Economic Studies* N° 41.
- ____ 2001 *The Political Economy of Gender in the Twentieth Century Caribbean* (Nueva York: Palgrave).

- _____. 2003a "Confronting Power and Politics: A Feminist Theorizing of Gender" en *Commonwealth Caribbean Societies, Meridians, Feminism, Race, Transnationalism* N° 3.
- _____. 2003b "Conclusion: Beyond a Backlash - The Frontal Assault on Containing Caribbean Women in the Decade of the 1990s" en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *op. cit.*, 2003
- _____. 2003c "Issues and Challenges of Caribbean Feminisms" en conferencia de la sesión inaugural del *Workshop on Recentring Feminisms, Centre for Gender and Development Studies y la Facultad de Derecho* (University of the West Indies).
- _____. 2004 "Gendered Relations in a Post-Colonial/Modernizing Caribbean State" en J. Endeley, S. Ardener, R. Goodridge y N. Lyonga (eds.) *New Gender Studies from Cameroon and the Caribbean* (Camerún: Department of Women and Gender Studies, University of Buea).
- Beckles, Hillary 1998 *Corporate Power in Barbados - A Mutual Affair: Economic Injustice in a Political Democracy* (Bridgetown: Lighthouse Publications).
- _____. "Historicizing Slavery in West Indian Feminisms" en *Feminist Review* N° 59.
- Carby, Hazel 1982 "White Women Listen: Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood" en H. S. Mirza (eds.) *Black British Feminism: A Reader*, Routledge (Londres).
- _____. 1987 *Reconstructing Womanhood: The emergence of the Afro-American woman novelist* (Nueva York: Oxford University Press).
- Christian, Barbara 1988 "The Race for Theory" en *Feminist Studies* N° 14.
- Collins, Patricia 1990 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman).
- Combahee River Collective* 1982 (1977) "A Black Feminist Statement" en G. Hull, P. Bell Scott, y B. Smith (eds.) *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (Nueva York: The Feminist Press at the City University of New York).
- Davis, Angela 1998 *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday* (Nueva York: Pantheon Books).
- Eisenstein, Zillah 1987 *The Color of Gender: Reimagining Democracy* (Berkeley: University of California Press).
- _____. 1994 *The Color of Gender: Reimagining Democracy* (Berkeley: University of California Press).

- _____. 1998 *The Color of Gender: Reimagining Democracy* (Berkeley: University of California).
- Hammond, Evelyn 1993 "Towards a Genealogy of Black Female Sexuality and the Problematic of Silence" en J. Alexander y C. Mohanty (eds.) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (Nueva York: Routledge).
- Haniff, Nesha 1996 "The Stereotyping of East Indian Women in the Caribbean" en *Wand Occasional Paper 1*.
- Hull, Gloria; Bell Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.) 1992 *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (Nueva York: The Feminist Press at the City University of New York).
- King, Deborah 1986 "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness" en M. Malson et al. (eds.) *Feminist Theory in Practice and Process* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lorde, Audre 1984 *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Nueva York: The Crossing Press).
- _____. 1985 "Poetry is not a Luxury" en A. Jardine y H. Eisenstein (eds.) *The Future of Difference* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- McFadden, Patricia 2002 "Impunity, Masculinity and Heterosexism in the Discourse on Male Endangerment: An African Feminist Perspective" en *Working Paper* (Centre for Gender and Development Studies, University of the West Indies) N° 7.
- Mohammed, Patricia 1998 "Towards Indigenous Feminist Theorizing in the Caribbean" en *Feminist Review* N° 59.
- Reddock, Rhoda 1998 "Women's Organizations and Movements in the Commonwealth Caribbean: The Response to the Global Economic Crisis in the 1980s" en *Feminist Review* N° 59.
- Ransby, Barbara 2000 "Black Feminism at Twenty-One: Reflections on the Evolution of a National Community" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* N° 25.
- Smith, Barbara 1983 *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Nueva York: Kitchen Table Women of Color Press).
- Stanton, Domna 1992 "Introduction: The Subject of Sexuality" en Stanton, D. C. (ed.) *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).
- Tong, Rosemarie 1992 *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* (Londres y Nueva York: Routledge).

EL FEMINISMO NO PUEDE SER UNO PORQUE LAS MUJERES SOMOS DIVERSAS. APORTES A UN FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL DESDE LA EXPERIENCIA DE LAS MUJERES NEGRAS DEL PACÍFICO COLOMBIANO

Betty Ruth Lozano Lerma*¹

*Las herramientas del amo no destruirán nunca la casa del amo.
Audre Lorde*

Afirma Joan Scott que “la historia del feminismo cuando es contada como una continua y progresiva lucha por la emancipación, esconde la discontinuidad, el conflicto y las diferencias que podrían subyacer a la estabilidad política deseada por las categorías nombradas como mujeres y feminismo” (Scott, 1996: 35). Igual sucede si hacemos una historia lineal “de los conceptos de *género* y *patriarcado*”, donde Scott nos habla de la historia del feminismo. Gran parte del feminismo nacido en Europa y Norteamérica definió lo que era ser mujer y feminista, y las categorías *género* y *patriarcado* establecieron lo que era la subordinación de la mujer y también las posibilidades de su emancipación.

* Betty Ruth Lozano es socióloga de la Universidad del Valle, cuenta con una Maestría en Filosofía de la misma universidad y actualmente realiza su Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar. Ha sido profesora de la Universidad del Pacífico, profesora del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle. Actualmente es directora de investigaciones de una universidad privada y docente catedrática de la Universidad del Valle. E-mail: lozanobetty@yahoo.com.

¹ Este artículo es resultado de la investigación: Un acercamiento a los procesos de construcción de pensamiento propio de las mujeres negras colombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial, que se realizó para acceder al título de doctora en la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador. Recibido el 15 de septiembre de 2010, aprobado el 29 de octubre de 2010.

Para muchas teóricas, por fuera de estas categorías, tal como ellas las definen, ¡no hay salvación! Es así que las mujeres, todas, deben asumir este discurso como estrategia hacia su emancipación. Esta pretensión hace de este tipo de feminismo un discurso colonial. No sólo son mujeres europeas y norteamericanas definiendo para las demás lo que significa ser mujer, son también muchas feministas del tercer mundo o del mundo pobre que consideran como único conocimiento válido sobre las mujeres el que estas mujeres blancas primermundistas producen, por lo que solo las leen a ellas. Es un discurso colonial en el sentido de que ha construido a las mujeres del tercer mundo, o del sur global, como un “otro”.

No solo se trata de cuestionar el universal “mujer” del feminismo euro-Estados Unidos-céntrico, ni del señalamiento de la cuota de responsabilidad ante el racismo de muchas mujeres “blancas”. Se trata especialmente de mostrar cómo diversas mujeres negras construyen propuestas subversivas del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo, al que muchas ni siquiera conocen y otras rechazan por prejuicio; algunas más, sobre todo mujeres negras académicas, tienen críticas muy fundamentadas a este tipo de feminismo, proponiendo otro que definen como autónomo y local.

Me intereso en este ensayo, fundamentalmente, por las formas de pensamiento tejidas en la resistencia, rebeldía y construcción de nuevos mundos de las mujeres negras ubicadas en la posición más baja del orden social, sin la menor posibilidad de ejercer dominio sobre otros sujetos, las que son cuerpos colonizados arrojados a la exterioridad del sistema-mundo. Mujeres negras que, en el contexto colombiano, padecen de inequidad de género, empobrecimiento histórico, desplazamiento forzado, discriminación y racismo. Es en este contexto de violencias, exclusión, marginación y racismo, pero también de luchas y resistencias desde las cuales las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales se están inventando nuevas condiciones de vida, de saber y de ser distintas.

Audre Lorde, poeta, negra, lesbiana, norteamericana, afirma que “las herramientas del amo no destruirán nunca la casa del amo” (Lorde, 2004: 193). Si con las herramientas del amo no podemos desmantelar, derribar, demoler, la casa del amo ¿de qué herramientas necesitamos aprovisionarnos si como objetivo nos proponemos esta destrucción, esta transformación, este cambio radical? ¿Serán las categorías género y patriarcado parte del arsenal de las herramientas del amo con las que es imposible destruir su casa? Ese lugar de opresión y de encierro que es este sistema-mundo –capitalista, racista y

patriarcal– en el que somos subhumanas. Me propongo aquí discutir con el eurocentrismo de una academia colonizada que considera como conocimiento válido solo lo que se produce en Europa y lo que se produjo en la Grecia clásica y ligado a esto la pretensión por mantener la supuesta universalidad occidental del conocimiento a través de lo que se transmite y de los modos como se hace esa transmisión (Wallernstein, 1999). Aquí me surge la pregunta: ¿es la categoría género, tal como se la define usualmente, una construcción desde la exterioridad, un pensamiento otro o, por el contrario, es la categoría *género* un producto de la razón imperial? ¿Es útil el *género* a la descolonización del patriarcado y de la normatividad heterosexual?

Pongo al feminismo en relación con el eurocentrismo y me pregunto si también hace parte de la colonización de los saberes que deslegitiman, desconocen e invisibilizan el pensamiento propio de las mujeres negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras.

¿ES EL GÉNERO UNA HERRAMIENTA DE LA CASA DEL AMO? UNA CRÍTICA AL FEMINISMO REALMENTE EXISTENTE

Santos de Sousa define al pensamiento occidental moderno como un *pensamiento abismal*, el cual consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles en donde estas últimas constituyen el fundamento de las primeras. Afirma que las distinciones invisibles se establecen mediante líneas radicales que dividen la realidad en dos universos: el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea” (Santos de Sousa, 2006, pág. 34). El “otro lado de la línea” es producido como no existente; no existiendo de forma alguna, es excluido totalmente. Así se construye la humanidad moderna sobre la negación radical de humanidad de los que están al “otro lado de la línea”: la subhumanidad moderna. Esta división surgida en el periodo colonial es hoy tan real como entonces, es por esto que se habla de *colonialidad*² (Mignolo, 2006) como concepto diferente a *colonización* (Quijano, 2007b). Aunque haya sido superada la colonización por las luchas independentistas del siglo XIX, que dieron paso a la formación de estados nacionales formalmente independientes, nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas continúan bajo la dominación de Europa y Norteamérica, con lo que se mantienen vigentes las jerarquías coloniales articuladas con la división internacional del trabajo y a la acumulación capitalista a escala mundial (Grosfoguel, 2002). Es durante el periodo colonial que surge la distinción invisible entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. Los territorios

2 “La colonialidad, esto es, la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser” (Mignolo, 2006: 203).

coloniales están del “otro lado de la línea”, por lo tanto, no producen conocimiento, el campo del conocimiento pertenece a “este lado de la línea”. A partir del imaginario colonial, desde el cual es Europa la única que produce conocimiento (hegemonía epistémica), se construye una interpretación del mundo que se generaliza permeando las ciencias sociales de todo el planeta, haciendo que “la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sean igualmente eurocéntricos”. (Lander, 1999: 53). Las categorías producidas en Europa son las que se utilizan en todo el mundo colonizado para pensarse la realidad, de esta forma se expande el imaginario colonial³ (Pachón, 2007).

La expectativa de universalidad, por muy sincera que sea su persecución, no ha sido satisfecha hasta ahora en el desarrollo histórico de las ciencias sociales (ni humanas). En los últimos años los críticos han denunciado severamente los fracasos y las inadecuaciones de las ciencias sociales en esa búsqueda. Las críticas más extremas han insinuado que la universalidad es un objetivo inalcanzable, pero la mayoría de los científicos sociales todavía cree que es un objetivo plausible y digno de perseguir. (Wallernstein, 1999: 55)

Sin embargo, no todo el mundo tiene acceso en el mundo colonizado a este conocimiento, afirma Quijano que “solo algunos de los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura, y exclusivamente en el idioma de los dominadores y para los fines de estos”. (1999: 103). Igual sucede con las mujeres: algunas gracias a su situación de clase logran acceder a este conocimiento, el cual es un capital social del que carecen la mayoría de las mujeres. De ahí que las portadoras de este capital social se ubiquen a la vanguardia de las reivindicaciones feministas.

La zona colonial, como llama Santos al mundo colonizado, es un lado invisible dentro del cual no hay conocimiento sino solo creencias, prácticas mágicas o idolátricas, opiniones, comprensiones intuitivas o subjetivas que dice Santos podrían ser objeto de investigaciones científicas, pero nunca considerado conocimiento, ni falso ni verdadero. Son “conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos reconocidos como alternativos en el reino de la filosofía y la teología” (2006: 45). La visibilidad del conocimiento moderno está

3 “Sin colonialidad no hay modernidad ni viceversa, modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda. Una es impensable sin la otra. Digamos, por ahora, que gracias a la colonialidad, Europa pudo producir las ciencias humanas como modelo único (aunque no en una relación causal, sino de interdependencia), válido, universal y objetivo de producir conocimientos, a la vez que desechó todas las epistemologías de la periferia” (Pachón, 2007: 13).

dada o construida sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas *al otro lado de la línea*. Desaparecen como conocimientos relevantes porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no solo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables de este lado de la línea (Santos, 2009).

Se establece una geopolítica del conocimiento dentro de la cual el mundo colonizado no produce sino que reproduce el conocimiento europeo, por lo cual es posible hablar de una “colonialidad del saber”, ya que el conocimiento europeo se plantea y percibe como universal, objetivo y verdadero así que lo que exprese será reconocido como verdad científica, por lo que puede afirmarse que “nuestro conocimiento tiene carácter colonial y está asentado sobre supuestos que implican procesos sistemáticos de exclusión y subordinación” (Lander, 1999: 53).

Pero a pesar de lo anterior es innegable que surge en América Latina y en el resto del mundo colonizado, un pensamiento que rompe con el conocimiento eurocéntrico, al cual Walter Mignolo denomina “pensar-pensamiento decolonial” (2007) que tiene su origen en las ruinas de las civilizaciones invadidas y destruidas, en las rebeliones de esclavizados y esclavizadas, en últimas en la experiencia de insurgencia y resistencia a la expansión colonial euro-estadounidense-céntrica. Podrían citarse muchos nombres, los siguientes pueden servir de ejemplo: Aimé Césaire; Frantz Fanon; José Martí; Orlando Fals Borda; Paulo Freire; Rodolfo Kusch; Juana Inés de la Cruz; Gloria Anzaldúa; Ángela Davis.

Este “pensar-pensamiento decolonial” ha significado un desprendimiento epistémico que es mucho más que la negación de las categorías con las que desde Europa se ha interpretado el mundo. Es también mucho más que “abrir las ciencias sociales,” como lo propone Wallerstein, lo cual resulta todavía insuficiente para una descolonización del saber. Se trata de la crítica profunda del paradigma europeo que propone la modernidad como proyecto emancipatorio para toda la humanidad. Pero también es más que esto, pues desde la misma Europa (y Estados Unidos) la crítica a la modernidad se ha dado como postmodernismo o postestructuralismo. Se han cuestionado los grandes mega relatos de la modernidad, se ha considerado el fracaso de la razón, han emergido voces históricamente silenciadas que se auto reconocen como identidades subordinadas y luchan por su reconocimiento.

Ni los teóricos de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, ni en general el marxismo, reconocieron un sujeto plural de la opresión y de

la liberación. El pensamiento de los teórico-críticos que dio origen a la Teoría Crítica de la Sociedad (TCS) no sobrepasó “los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento” (Pachón, 2007: 13).

El pensamiento crítico y su teoría dicen oponerse al pensamiento armnicista e ilusionista de la sociedad que habla de un nosotros retórico, para plantear que el pensamiento crítico “tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza” (Horkheimer, 1974: 243).

Pero esta totalidad de la TCS no implica de ninguna manera el reconocimiento de las diversidades colonizadas que han estado excluidas de ella históricamente, ni romper con la presuposición de una lógica histórica única para la totalidad histórica. A pesar del carácter emancipador de la TCS, sus reflexiones, realizadas desde el primer mundo, no tomaron en cuenta aspectos centrales para la opresión de los países colonizados por Europa, como el colonialismo y la colonialidad.

Las teorías críticas que permitan la decolonialidad del poder y del saber han de encontrarse en “las ruinas de los lenguajes de las categorías de pensamiento y de las subjetividades que han sido constantemente negadas por la retórica de la modernidad y la aplicación imperial de la lógica de la colonialidad”. (Mignolo, 2007: 11). En este sentido, es aun importante reiterar que “en tanto la teoría crítica de Frankfurt limitó su espacio de experiencia y su horizonte de expectativas al ámbito de la historia y el futuro de Europa, la liberación crítica (Dussel) y el vuelco descolonial operan a partir de los espacios y experiencias y los horizontes de expectativas de variados etno-grupos en distintas partes del planeta, y no en Europa” (Quijano, 1991: 8).

El cuestionamiento al proyecto modernizador y emancipatorio europeo nos lleva a cuestionar todas las relaciones sociales inscritas en la matriz colonial de poder.⁴ Descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia, pensar la propia liberación pero con categorías propias, desde nuestras propias realidades y experiencias. Pensar también toda la compleja estructura de relaciones que se entretienen en la matriz

4 Entre el año 1500 y el 2000 aparecen la matriz colonial de poder y el control patriarcal y racista de los saberes y las jerarquías, el monstruo de cuatro cabezas: la primera, la economía o sea el capitalismo; segunda, autoridad; tercera subjetividad (género y sexualidad); y cuarta, conocimientos (Walter Mignolo, 2009).

colonial. Para Santos “la injusticia social global está íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal” (Santos, 2006: 50). De esta forma postula el autor la necesidad de la resistencia epistemológica, acercándose así a los postulados de Mignolo (2007) que plantea la necesidad de la construcción de un pensamiento decolonial que signifique un desprendimiento epistémico de Europa y Norteamérica, del norte global. Para Santos “El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir”. (Santos, 2006: 55). Las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales tenemos mucho que aportar a ese propósito.

Hay que partir reconociendo que además de la colonización de los saberes y del ser, hay una colonización de los cuerpos; que, aunque tiene que ver con la colonización del ser, es necesario dejar explícita. Estos cuerpos colonizados están ubicados espacial, social y culturalmente dentro de lo que Grosfoguel llama “sistema-mundo europeo moderno/colonial-capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2002: 151). Esto lo que significa es que “siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder”. Por lo tanto “nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del sistema-mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial”. Lo que Grosfoguel nos está diciendo con esta forma de nombrar la organización social del sistema/mundo es que existen en el espacio y en el tiempo, simultáneamente, varias jerarquías globales enredadas entre sí.

LA CATEGORÍA “GÉNERO”

Reconociendo la localización propia en las coordenadas del poder global enfrente el análisis crítico de la categoría “género”. Esta noción ha recorrido un amplio camino en las ciencias sociales para llegar a ser reconocida como una categoría, con estatus epistemológico propio, explicativa de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Sin embargo, es aun una categoría en debate entre las teóricas feministas. Se le abona al género el cuestionamiento al destino impuesto por la biología a las mujeres. A partir de este cuestionamiento el género realiza una escisión entre sexo y cultura, definiéndose el género como la representación cultural del sexo.

La categoría género pretendió superar la naturalización de las mujeres que hacía de la diferencia sexual el punto central de la identidad

femenina, supuesta en todas las mujeres (Suárez, 2008). Una diferencia sexual que no se cuestionaba, sino que era explicativa de la subordinación femenina. Un aporte importante de la categoría lo constituye el haber relativizado los significados de ser mujer y de ser hombre, ya que los liga a la cultura, a partir de la distinción sexo/género. Es así que se puede afirmar que ser hombre y ser mujer depende de las expectativas culturales impuestas sobre los sexos. Sin embargo, varias feministas han cuestionado la definición de sexo como algo biológico y de género como lo cultural. Bajo la influencia de Foucault se considera el sexo como un producto cultural, también, fruto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados (Castellanos, 2003).

El concepto básico de Foucault es que la idea de “sexo” no existe con anterioridad a su determinación dentro de un discurso en el cual sus constelaciones de significados se especifican, y que por lo tanto los cuerpos no tienen “sexo” por fuera de los discursos en los cuales se les designa como sexuales. (Moore, 1994; Castellanos, 2003: 35)

Lo que cuestionan algunas es la primacía que se ha dado a la noción de sexo como la base de la construcción cultural del género. Castellanos nos recuerda que Judith Butler plantea que “es el género cultural el que nos permite construir nuestras ideas sobre la sexualidad, nuestras maneras de vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente” (Castellanos, 2003: 36). Sin embargo, algunas teóricas consideran que, en muchos textos feministas, todavía la distinción sexo/género “mantiene la base ontológica de la diferencia sexual incuestionada” (Suárez, 2008: 30). Además, el género, tal como el concepto aparece en muchas ocasiones, ha sido denunciado como una categoría etnocéntrica que solo da cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres de la cultura occidental, no así de otros pueblos y culturas que tienen formas diversas de pensar sobre sus cuerpos que van más allá de la asignación del sexo a la naturaleza y del género a la cultura, es decir del uso de categorías dicotómicas para explicarse el mundo.

Sylvia Marcos, estudiando las culturas mesoamericanas, encuentra que existe una fluidez permanente de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, que buscan constantemente el equilibrio y que van más allá “de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género” (1995: 16). Sylvia nos dice que la dualidad mesoamericana *no puede ser* un ordenamiento binario entre polos “estáticos” como el que aparece en la teoría de género, heredera en esto, de la tradición clásica. El concepto de “balance” se puede entender en primera aproximación como un “operador” que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares

opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. “Moldea” la realidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este “equilibrio fluido” no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de “equilibrio” siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas, “en flujo”. Como pareció sugerirlo López Austin, y como lo reconocen algunas teóricas feministas: “no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones (Conferencia DEAS, enero de 1990)” (López Austin en Marcos, 1995: 16).

Francesca Gargallo también ha criticado que “género” sea una categoría que remite siempre a las mujeres en su relación con los hombres. La considera “impoluta, asexuada, apolítica, ceñía siempre a las mujeres a su subordinación con respecto a los hombres. A la vez, los “estudios de género” suplantaron los otrora estudios feministas en las universidades; y ahí nuevamente los hombres se pudieron colar” (Gargallo, 2006: 76).

Esta remisión siempre a lo masculino, lleva a que la categoría “género” –en esta polaridad de lo femenino y lo masculino– esencialice a las mujeres. A pesar de que se ha dicho que el género es lo cultural, no necesariamente de ahí se deduce que hay diversas formas de ser mujer. Más bien se habla de “la mujer” y aquí el modelo es la mujer blanca, de clase media o alta, del primer mundo, heterosexual. El género no logra superar el universalismo abstracto naturalizante de la diferencia sexual.

María Lugones (2008) habla de sistema moderno/colonial de género y afirma que este se consolidó durante las aventuras coloniales de España y Portugal, manifestándose con dos lados, uno visible/claro y otro oculto/oscurito. El visible es el que ha construido hegemónicamente al género y a las relaciones de género, organizando la vida de mujeres y hombres blancos y burgueses, constituyendo el significado mismo de hombre y mujer. El lado oscuro, de otra parte, dice Lugones, es compulsivo y perverso. Ella manifiesta que este lado tiene que ver con la reducción profunda de los anamachos, las anahembras y la gente del tercer género (Lugones, 2008).

Sueli Carneiro del Brasil (2008), cuestionando la esencia mujer se pregunta: “Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres estamos hablando?” Y ella misma se contesta:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. ¡Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando? Las mujeres negras hacen parte de un contingente de mujeres que no son reinas de nada, que son pintadas como anti-musas de la sociedad brasilera porque el modelo estético de la mujer es la mujer blanca. ¿Cuándo hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado de trabajo, estamos garantizando empleo para qué tipo de mujer? Hacemos parte de un contingente de mujeres para las cuales los anuncios de empleos utilizan la frase: “se exige buena apariencia”. Cuando hablamos que la mujer es subproducto del hombre, que surgió de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Hacemos parte de un contingente de mujeres originadas en una cultura que no tuvo Adán. Originadas por una cultura violada, folclorizada y marginalizada, tratada como cosa primitiva, cosa del Diablo, esto también es un elemento alienante para nuestra cultura. (Carneiro, 2008: 4)

El concepto género, no siempre tomó en cuenta la intersección de “raza” y clase en su estructuración (Hill, 1998). Y aunque los feminismos son diversos, muchos coinciden en este desconocimiento. El feminismo ha sido mayoritariamente blanco y occidental. Esto ha significado que en muchas ocasiones quienes hacen parte del movimiento asuman el *habitus* colonial moderno.

El pensamiento feminista más generalizado se ha visto confrontado por los feminismos negros, indígenas y populares. La elaboración conceptual del patriarcado se ha hecho casi siempre desde el primer mundo, por lo cual a menudo es una concepción etnocéntrica con la que pretende medirse las relaciones de género en todas las culturas. Si no se elimina el etnocentrismo, género y patriarcado se convierten en formas de subsumir y subordinar al universo conocido (el occidental), las cosmogonías de los otros mundos (indígenas, negros, gitanos, etcétera).

Habría que redefinir la categoría género, hurtándola del dualismo y haciéndola más flexible y fluida. Esto la hará más útil al estudio de los mundos otros, occidentalizados ya, tal vez, pero en resistencia. Sylvia Marcos sugiere un concepto de género derivado de las fuentes que contenga las siguientes características: 1) la apertura mutua de las categorías; 2) la fluidez y 3) la no organización jerárquica entre los polos duales (1995: 21).

RELACIONES INTERÉTNICAS O APRENDIZAJES MUTUOS

La región del pacífico⁵ colombiano alguna vez estuvo en el proyecto de las élites nacionales de Colombia, de poblar cristianamente y controlar así todos los territorios nacionales (Almarío & Castillo, 1997), pero a finales del siglo XIX optaron por “reducirse” espacial y culturalmente a la región andina. Además de las guerras internas de los criollos, la Cordillera Occidental que separa a la región del pacífico del resto del país, constituía un fuerte desestímulo para su poblamiento por la población mestiza que además despreciaba el calor y la humedad de aquella región.

La presencia ancestral de la población afrocolombiana en el pacífico está ligada especialmente al cimarronaje, si bien hacia finales del siglo XVIII, un buen número de esclavizados fueron llevados a la zona norte (Chocó) para la explotación de yacimientos mineros y en algunas zonas del sur como Barbacoas también se introdujeron cuadrillas de esclavizados con el mismo propósito.

El hecho es que esta población ubicada en una región considerada inhóspita e insalubre por el resto del país, logró constituir una sociedad sui generis que estableció un vínculo substancial entre territorio e identidad cultural como base de su identidad étnica como pueblo. Para los pueblos indígenas de América, la conquista por parte de los españoles y portugueses significó un arrasamiento casi total de sus religiones y cosmovisiones. “La agonía de los viejos dioses y diosas es un proceso traumático que arrastra consigo toda una visión del mundo, de los hombres, de las mujeres y de sus interrelaciones” (Marcos, 2009: 11). Algo similar ocurrió con las religiones y cosmovisiones de los pueblos africanos que fueron secuestrados para ser esclavizados en América.

Los africanos y africanas evangelizados a la fuerza, al igual que los indios e indias, tuvieron una relación especial con la muerte que nació en las bodegas de los barcos negreros.

Arrancado de su país natal, llaga viva en las bodegas, el negro siempre fue un cadáver cada vez más próximo a su última sepultura. Para muchos niños nacidos en el exilio africano, la muerte –la madre agónica, el padre encadenado o ausente, los llantos invocando a los ancestros– constituían el hábitat natural. La leyenda de los zombis, los dioses sepultureros, la magia protectiva, el culto a la sombra, pertenecían más a la funebria de la vida que a la propia muerte (Zapata, 1990: 67).

5 La “Región del Pacífico”, también conocida como “Chocó Biogeográfico”, es un corredor de aproximadamente 1.300 km. de longitud y un área de 109.060 km. cuadrados lo que corresponde al 10% del territorio nacional, es una de las zonas más lluviosas del planeta con una precipitación que oscila entre 5 mil y 12 mil mililitros cúbicos al año, es también una región cubierta de bosques húmedos, se puede afirmar que el 55% del territorio se ha mantenido hasta la fecha en relativo estado de conservación, ubicándose así como la segunda región más biodiversa del planeta.

Es por esto que los afrodescendientes tienen una relación especial con la muerte en la que el papel de las mujeres es preponderante como rezanderas. Ser rezandera es uno de los liderazgos más importantes entre las comunidades negras. Esto es similar a lo que encuentra Sylvia Marcos en las culturas mesoamericanas, en las cuales las mujeres presiden en rituales y transmiten tradiciones y mitos, ejerciendo un liderazgo religioso (Marcos, 2004).

En Colombia, la cosmogonía del africano se vio forzada a ocultarse más que en cualquier otro sitio de América entre las prácticas religiosas católicas, sin que se lograra mantener una religión africana como en Cuba, Haití y Brasil. Además de la diversa procedencia de los africanos secuestrados otra razón a esta ausencia se encuentra en el hecho de que en ningún lugar se persiguió tanto las religiones africanas como en Cartagena de Indias, asiento del más severo tribunal de la “santa inquisición”. La totalidad de los procesados, salvo unos dos o tres judíos o protestantes, fueron negros a quienes se les acusó de réprobos, brujos endemoniados y blasfemos. Aquí no se permitió que los babalaos pudieran urdir el sincretismo entre sus orichas y los santos cristianos. Santa Bárbara nunca pudo personificar a *Changó* como aconteciera en el vudú haitiano o en el candomblé brasileño (Marcos, 2004).

El cura Pedro Claver jugó un papel muy importante en el proceso de desarraigo de las religiones y cosmovisiones de los africanos ya que, así como estaba dispuesto a socorrerlos cuando llegaban enfermos de la travesía trasatlántica, también estaba dispuesto a perseguirlos y azotarlos cuando los encontraba “tocando el tambor” –lo que significaba la celebración de algún ritual africano– y el cura se apresuraba en demonizarlos. Aquí, encontramos una gran diferencia entre afrodescendientes y pueblos indígenas. Las mujeres negras no estamos en la misma condición de ancestralidad de las mujeres indígenas dado que nuestros antepasados fueron raptados de África. Los africanos han sido evangelizados incluso en los mismos puertos esclavistas del continente y, aun más, la diversidad cultural de los africanos fue utilizada concienzudamente por los mercaderes y dueños de esclavos para evitar rebeliones, mezclando personas de distinta etnia que no compartían la misma lengua, lo que hacía más difícil la comunicación entre ellos y la rebelión grupal.

A pesar de que no hay una cosmogonía milenaria a la cual acudir y de toda esta represión a las formas religiosas que se negaban a perecer, encontramos elementos de una cosmogonía propia entre los pueblos negros de Colombia, que no interpreto como huellas de africana sino más bien, como reconstrucciones, reelaboraciones propias de los y las afrocolombianas. En ese universo cosmogónico, del que segura-

mente se aprende mucho de los indígenas también, en una influencia mutua, aparece un supramundo y un inframundo. En el supramundo se ubican el dios creador y los espíritus de los ancestros, en tanto que, en el inframundo, debajo de la tierra, están las fuerzas del mal y el espíritu de los muertos.

Kalunga, la divinidad africana de la salud y la fertilidad, está presente en los rituales mortuorios de San Basilio de Palenque⁶ como una voz de lamento que se integra a los cantos de los rituales fúnebres de la comunidad (Machado, 2007). Kalunga en Palenque no es una divinidad sino una expresión, una palabra, parte de un ritual fúnebre de la que ya no se conoce su significado.

Existe una correspondencia entre los pueblos afroamericanos entre divinidad y salud o medicina. Esto puede ser resultado de una memoria ancestral africana como de la relación interétnica. Sabemos que el contacto entre afrodescendientes e indígenas en Colombia, especialmente en el pacífico colombiano⁷, ha construido nexos interétnicos, simbólicos y familiares que llevan a establecer obligaciones y alianzas. Uno de ellos es el *compadrazgo*, que se da cuando los negros –quienes generalmente se constituyen en intermediarios de la comercialización de los productos cultivados en las tierras de resguardo⁸– son padrinos de los hijos de los indígenas (Ulloa, 1992: 126-128; Jiménez 1998: 228). Hay otros hechos que muestran los nexos entre indígenas y negros como la tecnología minera que actualmente utilizan los afrodescendientes, se corresponde con la que manejaban los indígenas a la llegada de los españoles, también se dice que el tipo de organización social construida por los “afro” con base en un grupo de parientes y que se conoce como “tronco” también se encuentra entre los indígenas embera del Chocó.

6 Fundado entre 1650 y 1700 por guerreros cimarrones africanos y sus descendientes, el Palenque de San Basilio, ubicado en costa Atlántica, y al igual que todos los palenques, germinó como un baluarte de resistencia a la esclavitud y, como tal, fue un ámbito cerrado con su propia estructura cultural, sociopolítica y militar (Friedemann y Arocha 1986: 147-166). También fundaron Palenque las guerreras cimarronas africanas.

7 El poblamiento histórico de la costa pacífica colombiana con población africana para el trabajo en las minas se inició solo a partir del siglo XVIII, debido a las condiciones de difícil acceso a la zona. Allí habitaban indígenas emberas, noanamanes y cunas. Desde el siglo XVII los esclavos negros buscaron la manera de huir de las minas para formar palenques y se regaron por todo el pacífico desde el norte en la frontera con Panamá hasta el sur en la frontera con Ecuador. Los negros se asentaron en las partes medias y bajas de los ríos a lo largo de la costa en tanto que los indígenas ocuparon las cabeceras de los ríos en las tierras altas.

8 Resguardo es el nombre del territorio indígena asignado a estos desde la época de la colonia por España con el propósito de proteger la mano de obra indígena. Los indígenas lo han convertido en un bastión de la lucha por su preservación cultural.

Muy importantes han sido los intercambios en el ámbito de lo sagrado, señalados por Arocha (1999) que muestra según él, el grado de unión entre estos pueblos. Y concluye que:

El compadrazgo, los intercambios comerciales, las labores agrícolas y los saberes botánicos y médicos conformaron la materia prima de los nexos que unieron a amerindios y afrodescendientes en una convivencia de por lo menos 250 años en la región de la serranía del Baudó en el Pacífico colombiano. (Machado, 2007: 15)

Por esto, no solo encontramos elementos similares en cuanto a religión y curanderismo entre estos pueblos, sino que, también, se consulta a curanderos de una u otra etnia, es decir que los negros pueden acudir a los y las curanderas indígenas y los indígenas a las y los curanderos negros. Nos cuenta Losonczy (2006) que los curanderos negros son consultados en el caso de enfermedades que consideran no provienen de la intervención de los *jais* y que están más asociadas con el contacto con los “blancos” como la gripa, la viruela, la tuberculosis. A su vez los chamanes indígenas son consultados por la población negra en accidentes relacionados con animales selváticos o en eventos de envenenamiento y muy especialmente cuando se trata de “curar con el diablo”. Así como hay ayuda mutua también hay temores mutuos, por ejemplo los indígenas le temen al “mal de ojo” que pueden transmitir las mujeres negras y la población negra le teme a ciertos espíritus poderosos como la “madredeagua” que es representado a veces como un indígena desnudo que rapta, ahoga y devora las entrañas de los negros adultos y otras veces es representado como un maleficio hecho de maíz, hierbas venenosas y restos de animal puesto en la comida que los indígenas ofrecen a los negros o en un proyectil enviado a la distancia. “En todo caso, de una u otra forma el mal inferido, provoca necesariamente el contacto con el “otro” que posee el saber y la cura específica para el daño” (Losonczy, 2006: 232).

LAS RELACIONES DE GÉNERO

La religión y la medicina son dos campos en los que las mujeres negras se han destacado. Estos dos son sus liderazgos indiscutibles en la comunidad. Como mencioné en un principio son las que dirigen los rituales mortuorios con sus cantos (cantaoras) y las celebraciones con la Iglesia Católica, pero desde la mirada propia de la misma comunidad. Las mujeres dirigen el ritual del nacimiento que tiene varias implicaciones: preparar a la madre, la partería misma, el entierro de la placenta y el cordón umbilical y el ombligaje. En estos ritos se muestra una relación inextricable con la naturaleza ya que el entierro de la

placenta y el cordón umbilical se hacen debajo de un árbol especial que represente ciertas cualidades para el recién nacido al igual que el ombligaje que es poner en el ombligo recién cortado del neonato un emplasto hecho con una planta o animal para que la persona tenga las propiedades de esta planta o animal que así se le transmiten. Esto podría mostrarnos indicios de una noción de “corporalidad permeable” en la que “el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel” sino que “entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo”, es así que “la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo”. Esto se reafirma si consideramos que la enfermedad y el malestar están ligadas al universo ritual en el que se inscriben. Podríamos hablar de una porosidad del cuerpo en relación con la manera como puede ser contagiada una enfermedad. Hay enfermedades “mandadas” o “puestas” en una relativa proximidad corporal con la víctima, enfermedades por pacto de brujería. Estas enfermedades puestas lo son, pero a distancia por un brujo de gran poder que ha realizado un pacto con las diferentes manifestaciones del diablo o del mal.

En cuanto a la medicina, las mujeres curan con yerbas y oraciones el mal de ojo, el mal aire, el espanto, entre otros. Por otra parte, la palabra tiene un gran poder curativo entre estas comunidades negras. Se puede curar a alguien que está distante con la oración apropiada de acuerdo a la enfermedad, hasta la mordedura de culebra. A esta oración se le llama “secreto”. Aunque este tipo de cura es más propia de los hombres también hay mujeres que la practican, así como los secretos para “amarrar” a una mujer o a un hombre, para que no dejen su pareja y se vayan con otra persona. Y así como se puede curar en la distancia con el solo poder de la palabra, la palabra empeñada es suficiente garantía de cualquier compromiso: “un hombre no traiciona su palabra”. La palabra puede ser protectora, maléfica o restauradora.

Las plantas curativas se clasifican según los conceptos de frío y caliente y según la concepción del cuerpo y la enfermedad. Entonces una enfermedad fría se solucionará con remedios calientes y una enfermedad caliente con remedios fríos. Existen plantas para enfriar y sacar los calores del cuerpo y plantas calientes que sirven para eliminar el frío interno. En general las frías son las que echan “baba” y se asocian a lo femenino y son consideradas peligrosas y las calientes son las amargas, se asocian con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o buenas para consumir.

De acuerdo con los territorios en donde se desenvuelven las diversas actividades realizadas por hombres y mujeres se pueden identificar seis lugares de actividad llamados “espacios de uso”: pueblo, playa, mar, manglar, río o quebrada y monte. En algunos casos se

corresponden con ecosistemas claramente identificables y que tienen que ver con el proceso histórico de poblamiento del pacífico que ha hecho la población afrodescendiente. En cada uno de estos espacios se realizan actividades diferenciadas por el género y por la edad. De acuerdo con el estudio realizado por Juana Camacho (1996) nos dice que en relación con el género hay actividades complementarias y otras que son exclusivamente femeninas y exclusivamente masculinas. También se da que algunos lugares se asocian con atributos femeninos o masculinos y presentan restricciones para las mujeres según sus ciclos menstruales, embarazo y dieta posparto.

En tal sentido los espacios de uso pueden ubicarse en un continuo que va desde lo más silvestre o no domesticado (monte bravo, mar afuera) y que se asocia con lo masculino, hasta lo más doméstico y/o domesticado (pueblo, casa). (Camacho, 1996: 23)

Resulta interesante que al contrario de la cultura occidental eurocéntrica que ha asimilado al hombre y a la mujer al dualismo cultura-naturaleza, identificando al hombre con la cultura y a la mujer con naturaleza, los afrocolombianos del pacífico identifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino y lo domesticado, es decir lo que ha sido pasado por la cultura, con lo femenino. Es posible que aquí no se presente dualismo sino dualidad,⁹ en los términos en los que Sylvia Marcos plantea este concepto. Si bien, también podría apreciarse que lo “salvaje”, lo no domesticado, puede ser considerado como el espacio propio de lo masculino dada la necesidad del uso de la fuerza física en tareas tales como la cacería, la extracción de madera, la pesca mar adentro. Actividades que necesitan de la fuerza física y arrojo ya que se realizan en lugares peligrosos donde habitan culebras, plagas, la tunda.¹⁰ Es decir, los trabajos de los hombres requieren de dos condiciones: fuerza física y valentía. En tanto que las mujeres realizan trabajos menos riesgosos en términos de peligros y con menos necesidad de fuerza física, aparentemente. Digo aparentemente ya que las mujeres participan de las actividades agrícolas, en terrenos que antes eran “monte bravo” y que fue “amansado” por

9 “La dualidad es fluida, no jerarquizada y en movimiento permanente para lograr un equilibrio fluido. No es dualismo. Dos opuestos en permanente flujo uno hacia el otro. No es la naturaleza allí afuera, yo también soy el entorno. Yo soy yo pero también soy la otra persona. Eso explica la colectividad. ‘La naturaleza que somos nosotros mismos’ Comandante Esther”. Notas de clase Sylvia Marcos, agosto 24 de 2010

10 La Tunda es un mito del pacífico, que se trata de una especie de ente femenino que habita en la selva y seduce a los hombres ocultándoles el camino de regreso.

los primeros pobladores. De acuerdo con una práctica agrícola de rotación de cultivos para que la tierra no se dañe o canse,¹¹ se prepara el terreno y en esta actividad participa toda la familia y hasta toda la comunidad en una tradición de ayuda mutua llamada mano cambiada.¹² Se da una división del trabajo en la que los hombres limpian o rozan los terrenos mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, cuidan el cultivo de las aves y la recolección. Si bien pudiera hablarse de complementariedad de las tareas realizadas por hombres y mujeres, me parece que esta refiere más una rigidez de roles que le impide especialmente a los hombres participar en las actividades femeninas, que son llamadas así especialmente las que tienen que ver con lo doméstico y con el cuidado del hogar. Esta es una complementariedad sin fluidez, que termina siendo subordinante para las mujeres. Cuando hay que ir a la finca las mujeres se tienen que levantar más temprano a preparar el desayuno de todos y el almuerzo que hay que llevar a la jornada de trabajo y cuando regresan, mientras los unos descansan ellas preparan la cena o merienda. Además de que las mujeres si pueden incursionar en las actividades masculinas, aunque con ciertas restricciones, como se mencionó antes, de acuerdo con su ciclo menstrual. Pudiera ser que en el origen de esta restricción estuviera la intencionalidad de proteger a las mujeres, como me parece ocurre en relación con el manglar, como este es frío, no debe ser visitado por las mujeres durante su ciclo menstrual o cuando está embarazada, sin embargo hay otra restricción menos comprensible en términos de la dualidad y es que tampoco deben ir al manglar o a la mina las mujeres “mal dormidas”, es decir, las que la noche anterior tuvieron relaciones sexuales, esta restricción no existe para los hombres. El trabajo del manglar, que es la recolección de piangua, es trabajo femenino por excelencia, trabajan en grupo o solas y a veces en compañía de sus hijos, todo el día con el agua hasta las rodillas metiendo la mano en la arena buscando las conchas que resultan muchas veces la única fuente de ingreso para las mujeres.

Una importante labor de las mujeres en el pueblo la constituye el cultivo de plantas medicinales. Por lo general en cada casa del pacífico

11 “Anteriormente estos podrían tener hasta 30 años de descanso pero con el aumento de la población y la venta de tierras, se ha aumentado la presión sobre los terrenos agrícolas y se ha reducido el período de descanso” (Camacho, 1996: 16).

12 La mano cambiada es una forma de trabajo cooperativo como la minga que también se practica entre las comunidades negras. La mano cambiada consiste en que las personas se van a prestar un día de trabajo (o los que sean) a una finca y luego los dueños de esa finca devuelven con trabajo en la finca del vecino.

hay una azotea¹³ sembrada con plantas medicinales y en los patios, jardines y solares también se siembran estas así como plantas alimenticias y semillas de árboles frutales y maderables que luego se llevan a la finca. Este es un saber femenino que se transmite de generación en generación por tradición oral. Las azoteas y huertos representan un saber ancestral de las mujeres, su preservación significa una gran inversión de trabajo, no siempre suficientemente reconocido.

Para terminar esta parte no quisiera dejar de mencionar que en el pacífico existe hasta hoy, al igual que en la región andina del Perú contemporáneo, que Sylvia Marcos cita (Marcos, 2009), el matrimonio a prueba que en esta región se llama “congeneo”. Durante un año la pareja se pone a prueba, al cabo del cual pueden decidir mantener su compromiso o volver cada uno a su casa. Esto puede ser parte de la influencia indígena, aunque los antropólogos no han hecho mención de esta práctica entre los indígenas de la región. Es interesante anotar que, a pesar de la fuerte evangelización durante los tiempos de la trata esclavista, la región del pacífico, debido a su geografía de difícil acceso, se mantuvo libre de la presencia permanente de la Iglesia Católica, teniendo muchos de los rituales que ser realizados por los miembros más viejos de la comunidad, como el bautizo de aguas, que es el bautizo que realiza un miembro de la comunidad en ausencia del cura ya que no se admite que un niño muera sin este sacramento. Esta presencia esporádica de la iglesia, les dio a los negros del pacífico cierta libertad que les permitió realizar celebraciones muy particulares de las festividades religiosas católicas y dejar de lado ciertos sacramentos como el matrimonio, así como la posibilidad de vivir un erotismo más fluido.

EL PAPEL DE LAS MUJERES NEGRAS EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO

Las mujeres negras o afrodescendientes han sido miradas o construidas, por las ciencias sociales y el Estado como muy pobres, vulnerables, analfabetas, llenas de hijos, en general incapaces para la acción. Puede afirmarse que la *jugada colonialista* se aplica con mayor rigor sobre las mujeres negras a quienes se suele considerar “oprimidas por su propia obstinación y carentes de iniciativa”.¹⁴ Resulta, entonces,

13 La azotea es una huerta elevada que se hace en lanchas viejas o en entablados sobre los que se coloca hojas de plátano y tierra, sostenidos con horcones para librarla de las hormigas y de otras plagas rastreras.

14 Como califica, según Chandra Mohanty, el feminismo etnocéntrico a las mujeres del tercer mundo, como víctimas pasivas de estructuras de dominación patriarcal y sexistas. A nivel regional o nacional se dan, también, estas calificaciones –que son descalificaciones– que ubica a las mujeres feministas urbanas en una mejor posición o estatus que las negras, indígenas, campesinas y populares. Lo que se cuestiona es el

difícil pensar que una mujer con estas características pueda tener un aporte significativo al proceso de construcción de la Ley 70 de 1937 que ha sido una estrategia de defensa del territorio, que logró movilizar por toda la región del Pacífico un gran número de organizaciones sociales, culturales, de jóvenes y por supuesto de mujeres.

En la construcción de esa propuesta fuimos lideresas, convocando, llamando a la gente, empezamos a liderarlo mujeres allá en el río, porque éramos las que más le llegamos a la comunidad, en ese momento solo estaba nuestra organización de mujeres que nació en el ochenta. Entre los años 87 y 88 ya empezamos con lo del transitorio (Artículo Transitorio 55), después en ONUIRA (organización del río Anchicayá) llega más gente, no solo mujeres sino mixta y empezamos a luchar por todo lo que tenía que ver con la organización de nosotros como pueblo negro. El papel protagónico siempre ha sido de las mujeres. (Beatriz Mosquera)¹⁵

Son pocos los nombres de mujeres que tienen un reconocimiento dentro del movimiento social de comunidades negras. Poca atención se ha prestado al aporte de un gran número de mujeres, dejando en la invisibilidad a la mayoría de ellas que con mucha valentía y aun a costa de su vida y del exilio aportaron a todo el proceso de construcción de la Ley 70.¹⁶

Hemos sido mujeres amenazadas, desplazadas de nuestras comunidades, pero hay que hacer resistencia. Hay momentos que por cuidar la vida uno sale, pero luego vuelve a seguir con el proceso. Nosotros estamos y cada día nos inventamos medidas de protección interna para que los procesos no se mueran. Hay que buscar formas de resistencia para que nuestros derechos

reduccionismo que opera a través de la homogenización del sujeto estudiado (Suárez, 2008). Mujeres como Rosana Cuama (Mamá Cuama) del río Raposo, Natividad Urrutia y Beatriz Mosquera del río Anchicayá, Bibiana Peñaranda de San Bernardo del Viento, Mercedes Segura de Tumaco, Blanca Pinzón, Marta Cuero, Mirna Rosa Rodríguez, María Mónica Granados, María Elcina Valencia, Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo, Olivia Balanta y la hermana Ayda Orobio de Buenaventura, Susana Ortiz del río Cajambre, Mercedes Moya de Quibdo, exiliada en Suiza, Yolanda Salcedo de Cali, entre muchas otras.

15 Las citas de las mujeres aquí en adelante corresponden a entrevistas que realicé en el 2008 con motivo de los quince años de la Ley 70. Es la primera vez que las utilizo en un artículo.

16 Mujeres como Rosana Cuama (mamá Cuama) del río Raposo, Natividad Urrutia y Beatriz Mosquera del río Anchicayá, Bibiana Peñaranda de San Bernardo del Viento, Mercedes Segura de Tumaco, Blanca Pinzón, Marta Cuero, Mirna Rosa Rodríguez, María Mónica Granados, María Elcina Valencia, Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo, Olivia Balanta y la hermana Ayda Orobio de Buenaventura, Susana Ortiz del río Cajambre, Mercedes Moya de Quibdo, exiliada en Suiza, Yolanda Salcedo de Cali, entre muchas otras.

no se pierdan. Yo he sido amenazada dos veces. Sabemos que nos han matado compañeras y que nos ha dolido mucho pero seguimos persistiendo con el proceso. (Beatriz Mosquera)

Las mujeres negras/afrocolombianas se vieron enfrentadas a la necesidad impostergable de reclamar sus derechos territoriales, al lado de los hombres y muchas veces en contra de la voluntad de sus maridos, compañeros o esposos, recibiendo incluso maltrato físico de parte de ellos a causa de su liderazgo. Libia Grueso, activista reconocida del Proceso de Comunidades Negras (PCN),¹⁷ nos recuerda que la comunidad negra se mueve en un presente permanente que incluye el legado esclavista que ha determinado las relaciones de género entre negros y negras, de manera particular y diferente a como se dan entre otras poblaciones. La maternidad y la paternidad eran un oficio para la reproducción de mercancías. Asegura que es “una realidad que está presente en los negros y las negras que somos hoy; esta es una de las huellas más fuertes en esa construcción del Ser y de las que poco se habla, aun al interior de los movimientos sociales” (Grueso, 2007: 148).¹⁸ Sin embargo esta huella esclavista, esta carimba, parece imborrable del cerebro masculino que sigue concibiéndose como reproductor.

Las mujeres negras/afrocolombianas antes que pensarse como mujeres se pensaron como pueblo negro, como comunidades negras:

Se decía que los negros no tenían derecho a nada, no sabía el Estado que había organizaciones de negros, se luchó para que el negro tuviera un derecho y un reconocimiento más que todo en la participación del territorio, se decía que eran tierras baldías, pero había la población negra, para eso fue que guerreamos, para que el derecho de los negros se visibilizara. Se logró un espacio que nos hace sentir con derecho a participar en cualquier parte de la vida y como está en una ley el gobierno no puede quitarle al negro el derecho a participar, la Ley 70 es una herramienta para animar al pueblo negro a reclamar su derecho. (Natividad Urrutia)

El hecho de ser madres y estar al tanto de las necesidades del hogar, que ven desmejoradas a causa de todos los proyectos y programas de desarrollo, las lleva a afirmar que “como madres de familia nos damos cuenta cuales son las necesidades de un hogar, por eso como mujeres nos metemos con el fin de que esas cosas mejoren. Si no guerrea no arregla nada” (Natividad Urrutia).

17 Organización nacional con sede en Buenaventura, Valle.

18 Libia Grueso recibió el Premio Ambiental Goldman 2004 por su participación en la protección de los recursos naturales del Pacífico colombiano.

“El desconocimiento de sus necesidades básicas, que se efectúa mediante la alienación de derechos y el deterioro del medio ambiente” (Shiva, 2004: 138), moviliza a estas mujeres igual que lo hiciera con las “mujeres de Chipko”, que se amarraron a los árboles del Himalaya para impedir su tala, ya que estos árboles significaban la seguridad alimentaria de sus familias.

Aunque en ese momento no llegaron a plantearse derechos específicos como mujeres, la vivencia del patriarcado en sus comunidades y en las organizaciones, las fue llevando más que a un discurso de defensa de sus derechos como mujeres a prácticas que obligaban a los hombres a que las tomaran en cuenta, las escucharan y las respetaran, dado el gran liderazgo que empezaron a desarrollar.

Rosana Cuama Caicedo, más conocida como mamá Cuama, del río Raposo, tuvo la iniciativa de escribir una carta al Proceso de Comunidades Negras en Buenaventura a los pocos días de ver llegar al río una retroexcavadora para la explotación del oro. Cuenta que

así que a los pocos días la retro, [...] y ahora si se metieron los *paisas*¹⁹ al río a sacar su oro, ellos andaban en el río subían y bajaban tranquilos, hasta que un día le digo yo a la gente que decía “si yo tuviera para dondeirme me iba de este río porque aquí uno no tiene ni para comer ni para bañarse”, les dije un día en el culto, ustedes se *malayan* por que el río está sucio, pero nosotros tenemos unas herramientas, si nosotros hacemos una carta, la gente sale de aquí del río y ellos calladitos, me quedé yo también quieta, hasta que vino un diciembre y me quedé yo pensando, Dios mío será verdad que nosotros no tenemos el poder para sacar a esta gente de aquí, entonces yo dije, yo no sé escribir bien pero voy a hacer una carta, me eché dos días haciéndola y se la mandé al proceso (PCN) y fueron ellos copiando y repartiendo esa carta y me decía un primo, prima no ponga su vida en venta, y preguntaban ellos allá (los de la retro) que esa mamá Cuama donde es que vivía y cuando ellos iban subiendo yo me quedaba mirando y no me decían nada.

Gracias a esta acción de mamá Cuama, se obligó a la retroexcavadora a abandonar el río, protegiendo así la fuente de alimentación y agua potable de la comunidad. Mamá Cuama ha sido vicepresidente del Consejo Comunitario de su río y también ha liderado organizaciones de mujeres. Ella afirma que

La constitución fue un desafío que nos hizo el gobierno. Participamos en la Ley 70 porque esa era la herramienta para asegurar, se metieron algunos hombres pero las más fuimos mujeres. Hacíamos reuniones con la comunidad, les decíamos a la comunidad que teníamos que organizarnos,

19 Paisa se le dice en el pacífico a todo foráneo.

prepararnos para que cuando la gente entrara al río a quitarnos la tierra no nos la dejáramos quitar, porque la tierra es la madre de uno, por eso le decíamos que teníamos que acompañar a la gente que estaba en Buenaventura, y ellos venían aquí. (Mamá Cuama)

Las propias organizaciones de mujeres se sumaron a la causa de la Ley 70; sin perder su especificidad como grupos de mujeres terminaron cediendo ante lo que consideraban la causa mayor: Mirna Rosa Rodríguez una de las lideresas de FUNDEMujer, creada en 1985 a partir de círculos de estudio alrededor del tema género en Buenaventura nos cuenta que:

Participamos en las actividades para lo del artículo 55 y la Ley 70 sobre todo aportando a la construcción de propuestas. Nos reuníamos en las noches y desde la formación de cada una y cada uno se hacía los aportes, que luego los compañeros articulaban a los documentos que se enviaban a Bogotá. Los compañeros no tenían la visión de que la particularidad de género era importante, a veces hubo discusiones, decían que era dividir más el proceso, y nosotras también mirábamos lo afro, lo amplio, lo negro, como la necesidad de que tuviera ese reconocimiento. En espacios informales se planteó, pero no en espacios formales. Se planteaba globalizado, sin la particularidad. El hecho de que existiéramos como organización de mujeres generaba inquietud, positiva y negativa. Ese es un hecho ideológico, al menos estábamos ahí con nuestra presencia, aunque no participamos como mujeres en la propuesta de la Ley 70. Exigíamos era el reconocimiento de derechos como comunidades negras, en la constitución. La dinámica dio solo para trabajar la generalidad. Lo fundamental era que las CN tuvieran un reconocimiento con niveles de participación y decisión en la política, trabajábamos como mujeres pero no desconocíamos eso.

Aunque las mujeres y sus organizaciones decidieron plegarse ante la acusación de pretender dividir el movimiento, esa lucha las ubicó en otra posición, les dio reconocimiento dentro de sus comunidades y muchas llegarían a ser presidentas o directivas de los Consejos Comunitarios.

En el Consejo Comunitario ahora las mujeres son la parte más importante del consejo, aunque antes había organización femenina y organización masculina, la organización femenina era para cocinar para los talleres, ahora las mujeres se tomaron la organización y son las que dirigen y están siempre metidas en la parte de las directivas de la organización. Son las que ponen el punto clave en la organización. (Susana Ortíz)

Es importante reconocer que las mujeres negras han tenido desde siempre un liderazgo “natural” en sus comunidades como parteras, coma-

dronas, cantadoras, médicas tradicionales. Desde la época de la esclavización ejercieron un *cimarronaje de resistencia cultural* en las casas de los amos permitiéndose incluso llegar a tener dominio sobre estos a través de su conocimiento espiritual y de las hierbas (Grueso, 2007), por lo que llegaron a ser tildadas de brujas y juzgadas y asesinadas por la inquisición.

Son muchos los ejemplos que podrían darse de esta *insurgencia de saberes* de las mujeres negras esclavizadas y cimarroneadas. Es importante mencionar la manera como se dio la construcción de las territorialidades vinculando el conocimiento y los oficios de acuerdo al género. La ocupación del territorio por parte de las mujeres se dio en relación con los saberes asociados a la salud, la crianza y la socialización. En tanto que los asociados a la cacería, la recolección, el manejo del mar y del monte quedaron a cargo de los hombres (Grueso, 2007).

Los saberes de las mujeres negras que han permitido una construcción y apropiación del territorio han estado ligados a las prácticas que Libia Grueso llama de *bienestar desde lo propio*, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades humanas, “desde el uso y manejo del entorno por el desarrollo de conocimientos sobre los recursos naturales y sus usos” (Grueso, 2007: 154). Parte de esto es la cocina y la medicina tradicionales, alrededor de las cuales las mujeres desarrollan prácticas agrícolas en el entorno natural, cultivando diversas especies medicinales y culinarias en azoteas y patios cercanos a las viviendas. Las mujeres negras son vitales para la defensa de la autonomía alimentaria.

Este proyecto de vida que representan las mujeres negras del pacífico colombiano se ve gravemente amenazado por un proyecto de muerte representado por la intensificación del modelo extractivo que ha caracterizado la historia económica de la región y el monocultivo de ilícitos como la coca y de lícitos como la palma aceitera. Todos los actores armados tienen hoy presencia en el pacífico colombiano compitiendo por el dominio del territorio. La región ha sido integrada a la geografía de la guerra nacional durante los últimos diez años, si bien desde los sesenta las plantaciones de palma en Tumaco (Nariño-pacífico sur) se expandieron e impusieron bajo la acción del paramilitarismo.²⁰ La constante hoy es el desplazamiento forzado de comunidades enteras que pierden su territorio y su identidad étnica frente al estado que los trata de forma individual, sin ofrecerles soluciones efectivas a su grave situación.

Las más afectadas siguen siendo las mujeres. No solo porque son el mayor porcentaje entre la población obligada al desplazamiento,

20 Para profundizar sobre estos hechos ver Escobar, A y Pedrosa A. (1996).

también porque la violencia contra ellas se ha ido recrudeciendo a lo largo de estos años, en toda la región. Las mujeres negras se han convertido en botín de guerra de todos los grupos armados. El 95% de las víctimas en el Pacífico pertenecen a la población negra menor de 28 años, según la base de datos del PCN, un gran número de estas muertes, desafortunadamente los compañeros y compañeras no hacen la desegregación por sexo, son feminicidios y desapariciones de mujeres. En muchas ocasiones se las mutila y arroja a los esteros bajo la acusación de ser informantes. Cuando no, son maltratadas física y psicológicamente o sometidas a diversos actos de violencia sexual.²¹

A pesar de este régimen de terror y horror al que están siendo sometidas las comunidades negras en el pacífico colombiano, estas realizan diversas acciones de resistencia con el propósito de permanecer en su territorio. Las organizaciones de mujeres se aferran a sus saberes ancestrales para sustentar la vida puesta en peligro por el proyecto civilizatorio depredador. Hay poblaciones en donde las mujeres son las únicas con la fuerza posible para levantarse a protestar, movilizarse, pronunciarse. A partir de todas estas luchas y sufrimientos las mujeres negras están construyendo lo que podría denominarse un *feminismo otro*, que acompaña las luchas del pueblo negro sin olvidar que la posibilidad de la descolonización del ser negro y del ser negro pasa por el cuestionamiento a las relaciones de género configuradas tanto en el proceso esclavista como en el de resistencia y cimarronaje.

Yo participé como mujer que quería que las mujeres se empoderaran en la defensa de ese territorio y que a su vez supieran que también tienen derechos como mujeres, porque en la medida en que la mujer conozca sus derechos tiene más fuerza para exigir que se cumplan y también para defender a su familia. (Mónica Granados)

Las mujeres defendemos los programas que vayan con la perspectiva de género enfocada para la mujer, en todo lo que se tenga que planear allá, que se contemple la variable de género para que surta el efecto que necesitamos que surta. Que se tenga en cuenta que la mujer no solamente es reproductora, que tenemos iguales derechos, un salario justo, a generar empleo, que no nos vean como la señora que solo está presta para cocinar, que no nos vean en la junta directiva como solo las que tenemos que ser tesoreras y secretaria y que no podemos ser representantes legales ni acceder a puestos más altos, por eso siempre estamos en esa lucha. (Beatriz Mosquera)

21 "Las mujeres y la violencia en Buenaventura". Pronunciamento de las organizaciones de mujeres de Buenaventura, marzo de 2010.

CONCLUSIONES

Las mujeres negras/afrocolombianas hemos venido construyendo desde el legado de nuestras ancestras cimarronas y palenqueras un *feminismo otro* que cuestiona los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico y andinocéntrico, transformándolo y enriqueciéndolo.

No propongo que categorías como “género” y “patriarcado” sean abandonadas de la investigación sobre las mujeres negras/afrocolombianas, sino más bien que sean redefinidas desde las circunstancias locales y los contextos particulares para que estas investigaciones no terminen constatando, lo que ya todas sabemos, que estas mujeres son oprimidas por estructuras patriarcales. El feminismo ha sido pionero en el cuestionamiento al positivismo de la ciencia; sin embargo las investigadoras feministas caen en él cuando no revisan su marco teórico inicial, estructurado por la teoría feminista, provenga esta de donde provenga, a partir de los resultados del proceso de investigación. Este camino de revisión y adaptación permitiría enriquecer el feminismo con categorías nuevas, surgidas de las experiencias locales y del reconocimiento de las múltiples estructuras de poder que actúan sobre las mujeres negras, indígenas, campesinas, populares, no heterosexuales.

Las mujeres negras pertenecientes a comunidades negras o grupos étnicos no pueden construir un feminismo al margen de las luchas por la defensa de sus derechos colectivos. Es en el marco de esas luchas en donde se expresa y consolida su feminismo. Para estas mujeres, sus derechos como tales están inextricablemente ligados a la defensa del territorio y la naturaleza como posibilidades de la reproducción de la vida y de la comunidad. A la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica, si bien no se niega y más bien se reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico. Hacen falta más estudios que superen el etnocentrismo de las categorías con las que se analiza la realidad de las mujeres negras/ afrocolombianas, que escuchen las voces que se expresan en sus propios términos, que permitan un verdadero entendimiento de la religión y de la cultura de este pueblo de tradición oral que es el afrocolombiano, pero en sus propios términos, para dar cuenta de la forma en que allí se han construido las relaciones de género y saber si es pertinente el uso de categorías como dualidad, fluidez, equilibrio y corporalidad, o si son otras, lo que considero más seguro, las que permiten entender en esta cultura la relación entre género y cosmovisión. Habrá que analizar también la manera como los pueblos afrocolombianos resistieron la evangelización y reelaboraron el discurso cristiano. Aquí apenas intenté un acercamiento poniendo en juego categorías que Sylvia Marcos (1995; 2009) ha descubierto, en su trabajo con los pueblos indígenas mesoamericanos. Las nuestras seguramen-

te son otras. La idea sería poder encontrar elementos dentro de la cultura oral negra del Pacífico que permitan, no solo entender sus ideas y prácticas, sino que estas ideas y prácticas sirvan, más allá de la crítica a la cultura occidental, para formular alternativas distintas a los ideales de modernidad dentro de los cuales es imposible transformar las condiciones de vida de las mujeres negras, especialmente.

He querido en este artículo poner en relación el concepto “género”, que a menudo se emplea como una categoría dual, universalista y con pretensiones hegemónicas, con la realidad que viven las mujeres negras del pacífico colombiano en la intención de encontrar líneas de ruptura con ese dualismo. Este es solo un esbozo de lo que me propongo en mi trabajo de investigación para el doctorado. Se trata de aportar a una descolonización del feminismo desde la visibilización de la diversidad de contextos, realidades y culturales que hace a las mujeres un sujeto plural y no homogéneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Almario, Oscar, & Castillo, Ricardo 1997 “Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano” en J. Del Valle, & E. Restrepo *Renacientes del Guandal. “Grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga* (Bogotá: Universidad Nacional y Proyecto Biopacífico).
- Arocha, Jaime 1999 *Ombliados de Ananse* (Bogotá: Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia).
- Camacho, Juana 1996 “Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuqui y Caqui, Chocó” en *Seminario Internacional de Género y Etnia* (Santiago de Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle).
- Carneiro, Sueli 2008 *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género* disponible en <<http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegreceralfeminismo>>.
- Castellanos, Gabriela 2003 “Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna” en P. Tovar *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones* (Bogotá: ICANH).
- Escobar, Arturo & Pedrosa Álvaro 1996 *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano* (Bogotá: CEREC/Ecofondo).
- Friedemann, Nina 1985 *Carnaval en Barranquilla* (Bogotá: Editorial La Rosa).

- Friedemann, Nina y Arocha, Jaime 1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta Colombiana Editorial)
- Gargallo, Francesca 2006 *Ideas feministas latinoamericanas* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Grosfoguel, Ramón 2002 “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System” en *Review* Vol. 25 No. 3.
- Grueso, Libia 2007 “Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano” en C. Walsh (ed.) *Comentario Internacional, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. Número siete. La descolonización y el giro des-colonial* (Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar).
- Hill, Patricia 1998 “La política del pensamiento feminista negro” en M. Navarro, & C. Stimpson *¿Qué son los estudios feministas?* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Horkheimer, Max 1974 *La función social de la filosofía* (Buenos Aires: Amorrurtu).
- Jiménez, Orián 1998 “La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII-XVIII” en Adriana Maya (ed.) *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia* (Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica).
- Lander, Edgardo 1999 “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano” en S. Castro, O. Guardiola, y C. Millán *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: Colección Pensar, CEJA, Instituto Pensar).
- Lorde, Audre 2004 “Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia” en A. Lorde *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias* (Madrid: Editorial Horas).
- Losonczy, Anne Marie 2006 *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Lugones, María 2008 “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa* No. 9.
- Machado, Martha 2007 *Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola)* disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/21/20CAPI19.pdf>>

- Marcos, Sylvia (2009) "Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios" en A. Portugal *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina* (México: Catholics for a free Choice. Distribuciones Fontamara).
- ____ 1995 "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico" en *Revista La palabra y el Hombre* No. 95.
- ____ 2004 "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género" en *Religión y género* (España: Trotta).
- Mingnolo, Walter 2007 "El pensamiento descolonial: Reflexiones finales" en C. Walsh (ed.) *Comentario Internacional, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. Número siete. La descolonización y el giro des-colonial* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).
- Moore, Henrietta 1994 *A Passion for Difference* (Bloomington: Indiana University Press).
- Pachón, Damián 2007 "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/ Colonialidad" en *Peripecias* No. 63.
- Quijano, Aníbal (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena*, No. 13 (29), pp. 11-20.
- ____ 1999 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en S. Castro, O. Guardiola, y C. Millán *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: Colección Pensar, CEJA, Instituto Pensar).
- ____ 2007b "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/ Siglo del Hombre Editores).
- Santos, Boaventura (2009) *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO).
- ____ (2006). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En O. León, B. Santos de Sousa, C. Salazar, L. Antezana, W. Navia, L. Tapia, y otros, *Pluralismo Epistemológico* pp. 31-84 (La Paz: CLACSO-Muela del Diablo Editores-Comunas-CIDES).
- Scott, Joan 1996 *Género, una categoría útil para el análisis histórico* disponible en: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>>.

- Shiva, Vandana 2004 “La mujer en el bosque” en Vázquez, Verónica y Velázquez, Margarita *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Suárez, Liliana 2008 “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales” en Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (España: Universidad de Valencia).
- Ulloa, Astrid 1992 *Kipará. Dibujo y pintura dos formas embera de representar el mundo. Universidad Nacional de Colombia* (Bogotá: Ican/Colcultura/Biopacífico).
- Wallerstein, Immanuel 1999 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).
- Zapata, Manuel 1990 *¡Levántate Mulato! “Por mi raza hablará el espíritu”* (Bogotá: Rei Andes/Letras Americanas).

**FEMINISMOS COMUNITARIOS:
MUJERES ÍNDIGENAS
Y PENSAMIENTO DECOLONIAL**

HILANDO FINO DESDE EL FEMINISMO COMUNITARIO

Julieta Paredes*

PATEANDO EL TABLERO. LAS MUJERES SOMOS LA MITAD DE CADA PUEBLO

Esto lo decimos así, en principio, porque queremos condicionar la lectura de este libro, a la realidad que no se la quiere ver, ni reconocer. O sea que la afirmación “las mujeres somos la mitad de todo” es una condición de realidad planteada desde el principio. Es que nuestras visiones son muchas veces tributarias (aportadoras) de un imaginario patriarcal, que busca reducir y arrinconar la existencia de las mujeres a lugarcitos de pataleo sin trascendencia. Se suele decir, por ejemplo: vamos a hacer políticas para los indígenas, para los campesinos, para los sectores populares y para las mujeres. Como si las mujeres no estuviéramos, también, dentro de lo indígena, dentro de lo campesino, o dentro de los sectores populares; nos quieren ver como si fuéramos un *mini* sector.

Otra forma de ejemplificar esto es cuando se habla de qué se va a tratar el tema del transporte, la seguridad ciudadana, la economía, los recursos naturales y el tema de la mujer, como si nosotras como mujeres no tuviéramos que ver con el tema del transporte, la seguridad ciudadana, la economía y los recursos naturales.

* Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC. La Paz, Bolivia.

Finalmente, somos tratadas como un problema cuando se dice que se va a tratar de solucionar el problema de la salud, de la educación, y el problema de la mujer que, por añadidura, se entiende que es un problema de víctima de violencia. Fíjense cómo somos tratadas: como un problema entre tantos otros más importantes.

Todas estas son formas de ocultar a las mujeres; se maneja el lenguaje como si las mujeres fuésemos un sector entre otros tantos sectores; un tema entre tantos otros temas; un problema entre tantos otros problemas; es decir, una minoría sin mucha importancia, que siempre puede esperar, pues hay cosas más importantes que hacer para la mayoría.

Por eso, reafirmamos que **LAS MUJERES SOMOS LA MITAD DE TODO**. Consideramos un gravísimo error negar el cuerpo y sexo de quienes formamos parte de los movimientos y organizaciones sociales; son nuestros cuerpos de mujeres los que desde siempre en innumerables marchas y acciones han hecho y construido la historia de nuestro país. Lo último en esta sucesión de hechos históricos es nuestra presencia recuperando los recursos naturales para el pueblo, de la mano de las valientes mujeres alteñas.

Las mujeres somos más de la mitad de la población boliviana y no somos ni una minoría, ni un tema a tratar, ni un sector, ni un problema; las mujeres somos la mitad de todo.

1.1. PARA RECIBIR EL ALMA, *AJAYU* DEL CAMBIO, HAY QUE DESPACHAR AL FANTASMA DEL NEOLIBERALISMO

Para reflexionar y proponer, necesitamos partir de un análisis crítico del marco conceptual precedente de la etapa neoliberal, y situarnos en ese contexto.

La etapa neoliberal, que no acaba de terminar, tiene características muy específicas que fueron abordadas ampliamente en diferentes informes de la cooperación internacional.

Me parece importante para nuestro trabajo retomar algunos aspectos claves para SABER de dónde partimos en esta recuperación de nuestros cuerpos, nuestras historias y nuestras propuestas para el futuro de nuestro país.

Bolivia, como el resto de Latinoamérica, entra en 1985 en un ajuste estructural cuyas bases político económicas están en los ajustes estructurales impuestos por el imperialismo, en el interés de garantizar sus enormes tasas de acumulación y apropiación usurera de los excedentes económicos y los recursos naturales de los países del llamado tercer mundo.

El pretexto que expresaban estos capitalistas, para dichos ajustes estructurales, era “solucionar”, en nuestros países, los problemas eco-

nómicos, que ellos mismos, los capital-imperialistas causaron, como por ejemplo la hiperinflación y el endeudamiento externo. Así reencauzaron la economía mundial y la política por un rumbo neoliberal, que para el análisis de las políticas hacia las mujeres en Bolivia, nosotras tocaremos cinco aspectos fundamentales, para entender la actualidad que tiene elementos como la reacción de grupos racistas y fascistas que buscan la guerra civil y la división de Bolivia, asesinando, persiguiendo y desapareciendo a hermanas y hermanos que se dieron el derecho de soñar un país sin violencia, con igualdad de oportunidades y con mucho amor para las *wawas*. Estos cinco aspectos empiezan con:

A) EL COLONIALISMO HISTÓRICO Y EL INTERNO HAN SERVIDO DE BASE RACIAL PARA LAS POLÍTICAS DE AJUSTE NEOLIBERAL

La nefasta herencia de la invasión colonial, que comprende, entre otras lacras, exclusión, desprecio, machismo y racismo hacia los y las indígenas, ha tenido por resultado la creación de un colonialismo interno que no necesita al blanco invasor como virrey, sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neocolonizadores –nacidos o no nacidos– pero sí amamantados en estas tierras bolivianas.

Estos nuevos colonizadores, que desde la república han construido sus estructuras de privilegios, son los que se convirtieron en los modernizadores del Estado; ellos son los que querían seguir creyendo que lo indígena estaba recluido a las áreas rurales, miraban la presencia indígena en el cotidiano de sus hogares, centros productivos, calles y lugares de diversión, pero no querían ver que los y las indígenas aymaras, quechuas, guaraníes, chiquitanos y los demás pueblos originarios habitábamos, también, las mismas ciudades, construíamos nuestras casas en las laderas y trasladábamos las relaciones de los *ayllus* y comunidades a los barrios populares. Tampoco quisieron ver que nuestras culturas tomaron poco a poco, las ciudades y sus céntricas calles.

El colonialismo interno, además de nutrir económicamente las arcas transnacionales con mano de obra barata de jóvenes hombres y mujeres indígenas, ha subvencionado sus mesas cotidianas con el bajo costo de los productos agrícolas procedentes del trabajo de las comunidades rurales.

El colonialismo interno ha generado, además, un imaginario estético racista, prejuicioso y discriminador, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos, especialmente los de las mujeres indígenas o de origen indígena. Este imaginario ético y estético de los cuerpos asigna criterios de belleza, educación y buen vestir. Un imaginario que, por un lado, tilda de bonitas, educadas, limpias y bien vestidas a

las mujeres blancas o blanquecinas con rasgos occidentales. Por otro lado, estigmatiza como feas, maleducadas, sucias y mal vestidas a las mujeres morenas con rasgos indígenas.

Con los cuerpos marcados por el colonialismo, las mujeres hemos recorrido la historia, relacionándonos unas con otras y relacionándonos, también, como mujeres con los varones, también. Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor, por supuesto.

Sin duda, las mujeres de las clases medias y altas se beneficiaron en la época neoliberal y se siguen beneficiando del trabajo manual y doméstico de las mujeres jóvenes indígenas. Las ONG tramitaron leyes especiales, leyes de segunda para las hermanas, ahora llamadas trabajadoras del hogar, cuyos niveles de explotación no se han reducido como se esperaba; en general, se han modificado muy poco, es que las ONG de mujeres se negaron sistemáticamente a discutir el trabajo doméstico, porque, total, no ensuciaban sus manos con esta labor; contrataban una *chola* como empleada, y listo ¡Es tiempo de reflexión, compañeras!

Sobre esta base de injusticias, el neoliberalismo ha procedido a realizar reformas al Estado y a la sociedad.

B) REDUCCIÓN DEL ESTADO A LA FUNCIÓN DE ÁRBITRO PARCIALIZADO CON LOS INTERESES TRANSNACIONALES

El Estado se desentendió de todos los deberes de seguridad social, como la salud, la educación, la vivienda, la jubilación, la inamovilidad laboral, conseguidos por las luchas y conquistas sociales del pueblo trabajador. Esto ha significado, en los hechos, que las mujeres han sido las encargadas de cubrir estas necesidades sociales desde las familias y comunidades rurales. Nunca antes el Estado actuó de manera tan descarada; era totalmente servil a los intereses del capital esta vez ya sin ningún disimulo.

C) LA INICIATIVA ECONÓMICA Y PRODUCTIVA DEL PAÍS O LO QUE SE ENTIENDE POR DESARROLLO, DEJÓ DE SER UN ASUNTO DE ESTADO Y DE DECISIONES DEL GOBIERNO

El desarrollo para el neoliberalismo no era entendido como el desarrollo de todo el país. A ellos les interesaba un eje central y centralista que geográficamente comunicaba el océano Pacífico con el Atlántico, generando enclaves de desarrollo a la medida de las transnacionales en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz; el resto del país no existía, era solo paisaje.

Bolivia abandonó su dignidad y soberanía para someterse a las necesidades del mercado mundial, manejado en beneficio de las trans-

nacionales desde centros de poder en el norte occidental y algunos países asiáticos con sucursales en el sur.

D) PARA IMPLANTAR ESTA ENAJENACIÓN DE LAS DECISIONES DE UN PAÍS, HA NECESITADO CONSTRUIR UN ESQUIZOFRÉNICO IMAGINARIO DE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA E INCLUSIÓN

Imaginario finamente elaborado con la colaboración de muchos y muchas intelectuales provenientes de la izquierda boliviana. Este imaginario estaba destinado a calmar al pueblo por el empobrecimiento de su vida cotidiana con la ilusión que era incluido y su voto respetado, que solo había que saber consensuar, esforzarse y trabajar más para aprovechar las oportunidades del libre mercado, la globalización y la democracia transnacionalizada.

El correlato en la realidad, fue la democracia pactada, fue donde se legitimaron la mediación, la intermediación y la usurpación de la voluntad popular por los acuerdos y componendas que hicieron los partidos que gobernarán el país, con alianzas vergonzosas que se pasaron el poder por turno entre neoliberales; ex socialistas, dictadores, populistas y nacionalistas, este pasanaku duró 18 años. Por supuesto que los sectores populares y movimientos sociales fueron también responsables por apoyar con su voto a estos partidos neoliberales.

E) LAS MUJERES SON IMPRESCINDIBLES PARA ESTAS REESTRUCTURACIONES NEOLIBERALES, COMO PARCHE Y MANO DE OBRA BARATA DE LAS REFORMAS ESTRUCTURALES

Las mujeres, ya incorporadas desde la colonia a la matriz productiva del país en el neoliberalismo, tendrían multitareas, todas ellas muy importantes para con el capital –como salir a paliar el hambre de sus familias– porque los llamados “proveedores” –sus maridos– habían sido despedidos, estaban desempleados y muchos de ellos permanecían deprimidos en sus casas.

Las mujeres, en aquel período, han cubierto las necesidades de seguridad social, que el Estado ya no cumplía. Por añadidura, son convocadas a trabajar con mano de obra barata sin seguridad social y con horarios que superan hasta las 12 horas, sin pago de horas extra.

Quiero hacer una reflexión que, aunque pueda parecer salida de tema, en realidad puede ayudar a entender los fantasmas que persiguen nuestras utopías.

Si hubo algunos o algunas que creyeron que el neoliberalismo había superado o podía superar la visión desigual, clasista, machista y adulto céntrico del liberalismo, pues estaban muy equivocados. El liberalismo con su Libertad, Igualdad y Fraternidad solo para los hombres adultos y burgueses demostró, que no tenía la mínima intención

de igualar a la humanidad en lo que se refiere a derechos. En realidad, el liberalismo solo cambiaba a los destinatarios de privilegios; si en el feudalismo los privilegios estaban en manos de los señores feudales, en el liberalismo los privilegios cambian a las manos de los señores burgueses.

El neoliberalismo desplegó una gran propaganda posmoderna de promoción de los derechos humanos. Supuestamente las mujeres, los indígenas, los homosexuales, los jóvenes, los discapacitados eran reconocidos y se les daban dizques derechos. En la realidad, solo premiaban o reconocían a las mujeres, indígenas, homosexuales, jóvenes y discapacitados que eran de su misma clase social o de su pensamiento político o que desde su diversidad les servían económica y políticamente sin protestar. Las y los rebeldes y revolucionarios no tenían lugar en esa repartija de prebendas.

El neoliberalismo recoge en los fundamentos de su ideario este concepto estratificador del liberalismo, lo decora de una manera que se pueda digerir como si fuera un producto distinto, pero la esencia es la misma. En el liberalismo no hay iguales, hay ciudadanos de primera, de segunda, tercera, de cuarta, de quinta clase, etcétera.

El sistema patriarcal implementó una variante en el neoliberalismo: tratar de igualar a hombres ciudadanos de primera clase con “sus mujeres” que ocupan la segunda clase de ciudadanía, por eso el “éxito” de ciertas mejoras que estas políticas neoliberales traen, especialmente para las mujeres de clases altas y medias del primer mundo y por extensión, a las mujeres de clases altas latinoamericanas y bolivianas.

El pesado peso de las reformas económicas neoliberales cayó fuertemente sobre las mujeres de clases bajas e indígenas empobrecidas, en el llamado tercer mundo –del cual nuestro país forma parte–. Por eso, desde nuestro feminismo autónomo boliviano de aquellos años, solíamos decir respecto del mito del “desarrollo sostenible”, que el desarrollo es de los países del primer mundo, y a nuestros pueblos toca sostenerlo.

En este panorama, no es raro entonces que los intereses y las búsquedas de las mujeres hayan sido muy diferentes, dependiendo de la clase social y de la cultura a la que pertenecían.

1.2. EN LA QUEMADA DEL NEOLIBERALISMO ESTUVIMOS TODAS. VISIONES DE LAS MUJERES EN LA ETAPA NEOLIBERAL PERSPECTIVA DE GÉNERO, ENFOQUE DE GÉNERO Y EQUIDAD DE GÉNERO

El género, como concepto y categoría, desde nuestra interpretación, tiene las posibilidades de ser usado para la transformación de las condiciones materiales de la opresión de las mujeres. La denuncia del gé-

nero al convertirse en equidad de género produjo una gran confusión teórica y una desmovilización política de las mujeres.

El género es un concepto acuñado políticamente por feministas que, en su sentido político, constituye una categoría relacional que denuncia y devela la subordinación impuesta por el sistema patriarcal a las mujeres.

Según la denuncia que plantea el género, las mujeres somos socializadas como género femenino por lo tanto inferior respecto a los hombres que se convierten en género masculino, considerado superior respecto a las mujeres. El género, al ser una categoría relacional, siempre está develando la posición de inferioridad que le asigna el patriarcado a las mujeres. Quiero dejar claro que el género no es una categoría descriptiva ni una atributiva, ni tampoco esencialmente determinista. Es decir, no es que el género solo describe lo que hacen las mujeres y lo que hacen los hombres, o que solo atribuye o le naturalice roles a los hombres y a las mujeres. El género denuncia las relaciones subordinadas de las mujeres respecto de los hombres, y a esta subordinación social –que es uno de los mecanismos del sistema– la llamamos género.

El género desde nuestra reconceptualización teórica es una categoría política relacional de denuncia, de una injusta, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las mujeres para beneficio del sistema de opresiones que es el patriarcado, en la actualidad es patriarcado colonial-neoliberal.

El género devela la valoración inferior que el patriarcado asigna a los cuerpos de las mujeres desde que nacen hasta que mueren, o incluso antes del nacimiento y después de la muerte.

Este instrumento tan valioso, conceptualizado así a finales de los años sesenta y a principios de los setenta, fue despojado de su posibilidad revolucionaria, al punto que les sirvió a las mujeres de clase media latinoamericana para imponer políticas públicas neoliberales.

En Bolivia, el feminismo occidental llegó de la mano del neoliberalismo. Al principio, estas noveles feministas bolivianas tenían una confusión y usaron las llamadas “perspectiva de género” y “enfoque de género”, concepción desde la cual, todavía, era factible salvar su posibilidad revolucionaria como concepto develador de opresión. Pero, precisamente, es en estos primeros años donde la clase y el origen étnico pesó más en estas feministas blancas de clase media y alta, y comenzaron a quitarle fuerza política al concepto de género, convirtiéndolo en “equidad de género”, un concepto posmoderno, superficial y descriptivo de roles.

La equidad de género buscaba instituir el imaginario de creer que es posible que los valores de los roles asignados por el patriarcado a

mujeres y hombres podrían alguna vez ser iguales ¡Eso no era posible! Precisamente por la denuncia que el género hace: género masculino es tal, porque significa más, mejor y superior al género femenino. Por ejemplo, cuando una mujer, por los roles que le fueron asignados, tiene saberes desarrollados en la cocina, se la llama cocinera pero, cuando un hombre entra a la cocina lo llama “chef”, y de inmediato se posiciona socialmente como el mejor en la cocina; el gran experto; el que cocina más rico que las mujeres.

Cuando una mujer se raja por ser ingeniera y lo logra, será vista como ingeniera de segunda, poco confiable, y hasta le pedirán que sirva el café en alguna reunión de colegas ingenieros. Estos dos ejemplos operan el género; haga lo que haga, el hombre será considerado superior a la mujer. Haga lo que haga, la mujer será considerada inferior al hombre. Eso es *el género*.

Para que comprendamos mejor esta explicación, queremos comparar el valor político de la categoría género con la clase. El género tiene como valor político lo mismo que la clase: nunca va a haber equidad (igualdad) de clase, porque las clases sociales se fundan, se originan en la injusticia de la explotación de una clase sobre la otra, los burgueses son burgueses porque explotan a los proletarios.

La equidad de clase significa que el burgués y el proletario tienen lo que se merecen, cada cual por ser lo que es. Si equidad significara igualdad, dejarían entender que un día va a haber igualdad de clase, esto no es posible, si así fuera la clase dejaría de existir, sería el día en el que se terminarían las clases sociales, el momento en que dejaría de existir la lucha contra la injusticia de que el burgués se apropie del trabajo del proletario.

La clase, como concepto revolucionario, denuncia una explotación y propone en este caso la superación de la clase como realidad histórica injusta y la inauguración de una etapa de la humanidad donde no haya explotados ni explotadores, o sea que se terminen las clases sociales.

Lo mismo sucede con el género, nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las *wawas* sin géneros. Lo que se quiere desde el feminismo es ya no ser más ni femeninas ni masculinos. Queremos acabar con las relaciones de poder construidas por el género y no conservar el género en una equidad contrarrevolucionaria.

La equidad de género fue el viraje neoliberal que hicieron las ONG de mujeres, y se convirtieron en tecnócratas del género confundiendo

la “denuncia del género” con la “equidad de género”, como parte de una estrategia de vaciamiento de contenido de los conceptos. Manejaron estrategias privadas y de “comportamiento decente” bien lejanas de las movilizaciones de mujeres en las calles, la presión al Estado y a los gobiernos neoliberales. Se trasladaron las negociaciones a los llamados *lobbys*, que son las salas de espera o antesalas de los lugares de reuniones y convenciones de políticos y gobernantes: entre café y café, echaron la suerte de nuestras luchas revolucionarias de tantos años de resistencia antidictatorial.

Es el momento en que se empieza a perder lo ganado, pues empezarán a conseguirse demandas nominales que en el tiempo se revierten sobre las mismas mujeres como ejemplos; la ley de cuotas del 30% que ya no fue cuota mínima, sino techo para la participación de las mujeres o la Ley de Violencia Intrafamiliar, que acaba como conciliaciones familiares que defendían a los maridos y recomendaban “que la mujer cumpla sus roles en casa”.

Estas políticas fueron llevadas adelante por las llamadas ONG de mujeres, que ya no se reconocían feministas y en algunos casos hasta eran antifeministas y se declaraban mujeres por la equidad de género, que en una actitud de mediadoras elaboraron las tareas de contención y neutralización del descontento y la frustración popular y como yapa se autonombraron representantes de las mujeres ante el Estado y la cooperación internacional.

PROPUESTAS DE LAS FEMINISTAS AUTÓNOMAS (COMUNIDAD MUJERES CREANDO COMUNIDAD)

Entre 1992 y 1995, para el llamado camino a Beijing, se produjo un documento llamado DIGNIDAD Y AUTONOMÍA.

Este documento posicionaba el derecho de hablar con voz propia y no ser mediadas por mujeres de los partidos políticos neoliberales, ni por las ONG. Ubicábamos el accionar de las ONG partiendo de la usurpación de representación que éstas ejercían respecto a las mujeres bolivianas, y la dependencia y subordinación de estas ONG a las políticas de la cooperación internacional que las financiaba, sin plantear a esta última las necesidades fruto de las características de nuestras culturas y realidades sociales en Bolivia.

Nosotras afirmábamos que no existe la mujer en general y que eso encubre por ejemplo las hegemonías de clase, raza, generación, opciones sexuales. Se planteaba en aquel documento que por el lado de la equidad de género no se iba a lograr las reivindicaciones para las mujeres, que el lugar era desde la autonomía respecto al Estado y los partidos políticos neoliberales. Planteábamos que había que salir a las calles, organizar las movilizaciones sociales y alianzas entre mujeres

empobrecidas, como practica de una complementariedad mujer-mujer, para exigir del Estado nuestros derechos.

Más que nunca, hoy estoy convencida de que las mujeres tenemos derecho a representarnos y decir lo que queremos con voz propia. Por eso pesa tanto la denuncia de usurpación de representación que presentamos junto a la Comunidad, que hoy se confronta ante muchas mujeres que tienen cosas muy importantes para decir.

VISIONES DE LAS MUJERES DE SECTORES POPULARES

Las mujeres de sectores populares e indígenas se han movido, replanteando su pensamiento y sus acciones. Ellas partieron de tres núcleos de pensamiento, presentes hoy en día:

- a) Considerar que la emancipación de la mujer venía como consecuencia del cambio de las estructuras, tesis que fue planteada por los hombres y mujeres de la izquierda boliviana. Este pensamiento está presente, todavía, en algunos sectores –aunque minoritarios– de las mujeres populares;
- b) Considerar que la mujer lograría mejorar su situación, retornando a un pasado precolonial, donde no habrían existido machismos ni opresiones, que lo que habría que restaurar es el *chacha-warmi*, y que las mujeres, especialmente indígenas, no necesitan más teorías que la del *chacha-warmi*; y
- c) La equidad de género, que algunas mujeres de sectores populares, especialmente de los barrios urbanos, han querido entender a su modo –más en la acepción de igualdad de género– y tratan de superar esta confusión de la “equidad de género”, cambiando también el sistema.

Al no contar con herramientas de denuncia y develamiento que operan el género dentro del feminismo, como concepto políticamente revolucionario de estructuras patriarcales, los análisis que hacen las mujeres de sectores populares e indígenas les llevan a echar mano y sometimiento de las mujeres.

1.3. EL ENTRONQUE PATRIARCAL

Debo reconocer que hubo, históricamente, un entronque entre el patriarcado precolonial y el occidental. Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil recuperar la denuncia del género para *descolonizarlo* en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres solo fueran fruto de la colonia, superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo, *superarlo*, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo co-

munitario hoy hacemos y trascenderlo como tarea revolucionaria que hoy el proceso de cambios nos convoca especialmente a las mujeres. Para recuperar al género aparte de desneoliberalizarlo, que es lo que planteábamos en los puntos anteriores, hay que también descolonizarlo, esto *porque no hay otro concepto en la actualidad que haya develado mejor la situación y condición de las mujeres como el género. Ojo, no la equidad de género, solo la denuncia del género.*

Eso significa reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país, también se dieron antes de la colonia y no que solo es una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular. Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial.

Descolonizar el género significa que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales que, al llegar los españoles, se juntaron ambas visiones –para desgracia de las mujeres que habitamos en Bolivia–. Este es el entronque patriarcal al que me refiero.

Descolonizar y desneoliberalizar el género es a la vez, ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales planteadas entre el norte rico y el sur empobrecido, cuestionar profundamente a las mujeres del norte rico y su complicidad con un patriarcado transnacional.

Una vez descolonizado y desneoliberalizado, consideramos imprescindible recuperar la denuncia feminista del género para desmontar el patriarcado que es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo. Es un enfoque que plantea acabar con la socialización de las mujeres en género femenino y la socialización de los hombres en género masculino. No queremos ser ni femeninas ni masculinos, queremos ser mujeres y hombres con historia y cultura propia, como punto de partida, para nombrarnos con nuestras propias voces en medio de estos procesos de cambios que vive nuestro país.

UNA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA CON EL FEMINISMO OCCIDENTAL

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad, ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo relaciones, coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes.

Sin desmerecer lo que las feministas occidentales hicieron –y hacen– en sus sociedades, quiero posicionar desde Bolivia nuestro proceso feminista y nuestros procesos de cambios.

Nos parece importante partir de nuestra definición de feminismo: feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime.

Esta definición nos permite reconocernos hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas aymaras, quechuas y guaraníes rebeldes y antipatriarcales. También nos ubica como hermanas de otras feministas en el mundo y nos posiciona políticamente frente al feminismo hegemónico occidental.

Para entender mejor estos planteamientos, analicemos el feminismo occidental por su influencia en el mundo.

FEMINISMO OCCIDENTAL

- Nace con la revolución francesa, como la fundación de la república y del Estado moderno.
- En la revolución francesa el liberalismo burgués plantea la fraternidad, la igualdad y la libertad de los hombres entre hombres. Los derechos ciudadanos son derechos individuales como los de la propiedad privada y el voto. La fraternidad es fraternidad entre individuos libres e iguales.
- Cuando las mujeres francesas buscan estos mismos derechos para las mujeres, ellas son guillotinas, lo mismo que la monarquía, por los hombres burgueses revolucionarios, Olimpias Gouche es un ejemplo.
- Por eso surge el feminismo en occidente, para responder a una sociedad liberal y burguesa, que afirma los derechos individuales de los hombres burgueses, pero no de las mujeres burguesas.
- Este feminismo plantea ante la afirmación del individuo burgués dos formas de afirmación individual y reivindicación de las mujeres.
- FEMINISMO DE LA IGUALDAD.
- FEMINISMO DE LA DIFERENCIA.
- El feminismo occidental afirma a la individuo mujer frente al individuo hombre.
- La revolución francesa afirma los derechos de los individuos hombres, la propiedad privada, la libertad, derecho al voto, la igualdad entre hombres, etc.

- Las mujeres no tenían estos derechos, por eso hay dos formas de afirmarse de las mujeres como individuos frente a los hombres.

Mujer igual a hombre M = H feminismo de la igualdad

/

Mujer diferente a hombre M = H feminismo de la diferencia

FEMINISMO COMUNITARIO

Nosotras partimos de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida. Para construir el feminismo comunitario es necesario desmitificar el *chacha-warmi* (hombre-mujer) que nos impide analizar la realidad de la vida de las mujeres en nuestro país.

En occidente el *feminismo* les significó a las mujeres posicionarse como individuos ante los hombres. Nos estamos refiriendo a las dos grandes vertientes del feminismo el de la igualdad y el de la diferencia, es decir mujer igual que el hombre o mujer diferente al hombre, como lo dijimos arriba, pero esto no se puede entender dentro nuestras formas de vida aquí en Bolivia con fuertes concepciones comunitarias, por eso nos hemos planteado como feministas bolivianas hacer nuestro propio feminismo, pensarnos a partir de la realidad en la que vivimos. No queremos pensar frente a los hombres, sino pensamos mujeres y hombres en relación a la comunidad.

Antes de tratar el tema de que entendemos por comunidad, dediquemos unos párrafos al tema del *chacha-warmi*, porque como dijimos antes no podremos construir nuestro feminismo comunitario sin develar la práctica machista de este concepto.

2.1. EL CHACHA-WARMI NO ES UNA VARITA MÁGICA QUE BORRA LAS DISCRIMINACIONES

Los hermanos indigenistas nos dicen que el feminismo es solo occidental, y que no hay en nuestros pueblos necesidad de esos pensamientos occidentales porque ya existe la práctica de la complementariedad *chacha-warmi*, hombre-mujer, y que solamente necesitamos practicar esto, porque el machismo ha llegado con la colonia.

Aunque queramos, forcemos y tratemos de disimular, el *chacha-warmi* no es ese punto de partida que queremos ¿por qué? Porque el *chacha-warmi* no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, que significa ma-

yor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados por ejemplo con tener más tiempo, escuela, mayor salario, mayor respeto a su palabra. El *chacha-warmi* no tiene el instrumento de la denuncia del género, necesitamos esa denuncia género para poder entender y develar las causas de las condiciones históricas, de la opresión de las mujeres en nuestros pueblos y cambiarlas.

Pero hay una cosa interesante, el *chacha-warmi*, aunque confusa y machistamente, nos plantea un par complementario, pero un par machista de complementariedad jerárquica y vertical, los hombres arriba y privilegiados y las mujeres abajo y subordinadas.

El *chacha-warmi* es, además, confuso, porque una cosa es el par complementario y otra la pareja heterosexual. El par complementario es la representación simbólica de las comunidades que por las tergiversaciones machistas hoy se interpreta como la pareja heterosexual en las comunidades. Me explico: cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento, ¿quién eligió a la mujer? Nadie de la comunidad, pero al hombre sí, entonces la representación política de los hombres se da vía elección y eso le da fuerza y legitimidad. Las mujeres, en cambio, están ahí acompañando al hombre por ser la pareja heterosexual y no vía la elección, la representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad.

Reitero que, cuando hablamos de par complementario, no estamos hablando de la pareja. Más adelante, en el tema de la comunidad, trataré profundamente la diferencia entre “pareja heterosexual” y “par de complementariedad igualitaria”.

Recuperamos, pues, el par complementario, pero para partir de este concepto necesariamente tenemos que alejarnos de la práctica machista y conservadora del *chacha-warmi*. Hay que denunciarlo como un escenario de fuerte resistencia machista, privilegios para los hombres y violencia de todo tipo hacia las mujeres.

Nosotras desde el feminismo comunitario lo replanteamos en un par complementario de iguales *warmi-chacha*, mujer-hombre, *warmi-k'ari*, *kuña-cuimbaé* que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres.

Esta reconceptualización será esquematizada a continuación, partiendo de una gráfica de la realidad, y no de los mitos que los hermanos varones nos cuentan para tapar su machismo en las comunidades.

Queremos la mitad pero no una mitad de opresión, explotación y violencia con una complementariedad jerárquica en las comunidades.

HOMBRE CHACHA

MUJER WARMI

Queremos una mitad de igualdad y respeto mutuo construir una complementariedad horizontal sin jerarquías.

MUJER WARMI | HOMBRE CHACHA

2.2. EL PAR COMPLEMENTARIO DEL FEMINISMO COMUNITARIO

Nuestra propuesta es la reconceptualización del par complementario, despojarlo de su machismo, de su racismo y su clasismo, replantearlo en mujer-hombre, *warmi-chacha* que recupera el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión.

Recogernos a nosotras y a los otros en *warmi-chacha*, mujer-hombre, *warmi-k'ari*, *kuña-cuimbaé* no es construir un nuevo mito, ni tampoco afirmar que antes en la etapa precolonial hubiera habido necesariamente un equilibrio fundante, como el que queremos construir ahora, más bien dudamos que haya sido así, pero eso será tema de investigación de la memoria larga. Lo que sí afirmamos, es que estamos seguras de lo que queremos. Sabemos de qué realidad partimos y a dónde queremos llegar.

Esta reconceptualización en *warmi-chacha*, mujer hombre, *warmi k'ari*, *kuña-cuimbaé* con los aportes de la denuncia del género nos plantea que la comunidad es el punto de partida y el punto de llegada para su transformación. Y tampoco es un simple cambio de palabras, es empezar el tiempo de las mujeres (*warmi pacha*) partiendo de las mujeres en comunidad *warmi-chacha*.

2.3 ¿QUÉ COSA ES ENTONCES LA COMUNIDAD?

Cuando hablamos de comunidad queremos abarcar en su comprensión a todas las comunidades, no solo estamos hablando de las comunidades rurales o comunidades indígenas. Es otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida.

Cuando decimos comunidad, nos referimos a todas las comunidades de nuestra sociedad, comunidades urbanas, comunidades rurales, comunidades religiosas, comunidades deportivas, comunidades culturales, comunidades políticas, comunidades de lucha, comunidades territoriales, comunidades educativas, comunidades de tiempo libre,

comunidades de amistad, comunidades barriales, comunidades generacionales, comunidades sexuales, comunidades agrícolas, comunidades de afecto, comunidades universitarias, etc. Es comprender que de todo grupo humano podemos hacer y construir comunidades. Es una propuesta alternativa a la sociedad individualista.

La comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad.

O sea que no necesariamente todo el mundo tiene que estar en pareja heterosexual, casado y con *wawas*.

Queremos decir que la humanidad es eso, tiene dos partes (personas) diferentes que construyen identidades autónomas, pero a la vez constituyen y construyen una identidad común. La negación de una de las partes en la sumisión y el sometimiento es atentar también contra la existencia de la otra. Someter la mujer a la identidad del hombre o viceversa, es cercenar la mitad del potencial de la comunidad, sociedad humanidad. Al someter a la mujer se somete a la comunidad, porque mujer es la mitad de la comunidad y al someter a una parte de la comunidad, los hombres se someten a sí mismos porque ellos también son la comunidad.

2.4 LA MUJER COMO PRINCIPIO DE LA ALTERIDAD

La alteridad significa que no todo empieza y termina en tu ombligo y que existen otras personas más allá de ti.

Cuando hablamos de que la comunidad tiene dos partes fundantes, es decir que, a partir de este reconocimiento de la alteridad inicial, la comunidad, muestra toda la extensión de sus diferencias y diversidades, es decir que el par mujer-hombre inicia la lectura de las diferencias y las diversidades en la humanidad, incluso las diferencias y diversidades de no reconocerte hombre o no reconocerte mujer o ni hombre ni mujer.

Si miramos las comunidades, lo primero que podemos decir es que estas están compuestas, en primera instancia, por las mujeres y los hombres desde *wawitas* hasta ancianas/os y esto implica una diversidad generacional. Luego la lectura de complementariedades, reciprocidades y autonomías horizontales continúa enlazando las existencias generacionales entre *wawas*, jóvenes y ancianas, posteriormente entre las diferentes habilidades, saberes y sexualidades, enlazará también las diferentes morfologías del cuerpo, tipos, colores, tamaños, capacidades y discapacidades y, por supuesto, las diferentes expresiones y

opciones sexuales, las diversas creencias, adhesiones políticas ideológicas y religiosidades.

Estas y otras complementariedades, reciprocidades y autonomías actúan dentro de la comunidad, pero la comunidad no es un gueto, ni una reserva, es una comunidad viva que se mueve y se proyecta construyendo también complementariedades no jerárquicas, reciprocidades y autonomías con otras comunidades; un ejemplo de ello son las complementariedades en la producción y en la protección política del territorio, otro ejemplo de complementariedad en los intereses políticos del país, fue en octubre del 2003 cuando recuperamos los recursos naturales o como ahora en setiembre del 2008 que nos unimos para defendernos del fascismo y la derecha de los cívicos de la media luna.

Esta aclaración sobre quienes constituyen la comunidad, la hacemos, porque en el imaginario social y político de la Bolivia de hoy *la comunidad* significa, *los hombres de la comunidad y no las mujeres*. Ellos hablan, ellos representan, ellos deciden y ellos proyectan a la comunidad. Se percibe a las mujeres detrás de los hombres o debajo de los hombres lo que es lo mismo subordinadas a los hombres, como decimos nosotras, *las mujeres vistas como yapa de los hombres*.

En la práctica social y política de las comunidades, nacionalidades, pueblos, organizaciones y movimientos sociales, hasta hoy continúan siendo hombres los que tienen el poder de las decisiones, la voz y la representación de las comunidades. Esto es la expresión de la patriarcalización y de la colonización de las comunidades que consideran a ciertas personas inferiores y sin los derechos y oportunidades que tienen otras.

RECONOCER A LAS MUJERES ES CONSTRUIR OTRO DISCURSO, AHORA INCLUYENTE Y REAL

Al decir que la comunidad esta compuesta por mujeres y hombres, visibilizando a las mujeres invisibilizadas por la hegemonía de los hombres, planteamos en nuestras relaciones humanas el reconocimiento de la alteridad, entendida esta como la existencia real de la otra y no una ficción de alteridad. Este reconocimiento no es nominal, el reconocimiento de la otra existencia tiene sus consecuencias y una de ellas, por ejemplo, es la redistribución de los beneficios del trabajo y de la producción en partes iguales.

Para nada queremos decir que vamos a redistribuir la pobreza en partes iguales, sino, por el contrario, vamos a distribuir los frutos del trabajo y de las luchas. Este es el punto de partida para el *vivir bien* de las mujeres, porque las personas que formamos parte de los pueblos y comunidades tenemos cuerpos sexuados y no queremos que esto sea pretexto para discriminarnos y oprimirnos. Nosotras queremos para nosotras también, eso del *vivir bien*.

Nos queda entonces, como mujeres, traducir esto en políticas públicas, que empiezan en las comunidades y deben llegar hasta el gobierno nacional. Significa devolver doblemente allá donde corresponda a las mujeres, esto porque si los hombres se han empobrecido, las mujeres estamos más empobrecidas que los hombres. No hay que asustarse de esto, de devolver el doble a las mujeres, es justicia nomás, por ejemplo: hay que retribuir a las mujeres indígenas doblemente, porque corresponde devolverles, uno, como comunidades indígenas de mujeres y hombres lo que el colonialismo y el racismo les robó, pero, al estar las mujeres indígenas más empobrecidas que los hombres en sus comunidades, hay que devolverles en justicia lo que el patriarcado les arrebató; por eso decimos devolverles dos veces, una por indígenas y otra por mujeres.

De la misma manera, las mujeres en los barrios urbanos populares han sido sistemáticamente empobrecidas por el neoliberalismo y pues, hay que restituir a estas mujeres lo que les corresponde, por pertenecer a la clase trabajadora, lugar donde también se les devolverá a los hombres de la clase trabajadora empobrecidos por el neoliberalismo, pero al estar estas mujeres trabajadoras más empobrecidas que los hombres trabajadores, deben recibir el doble porque hay que devolverles también la parte que como mujeres se les arrebató.

Queremos afirmar que las mujeres somos la mitad de cada comunidad, de cada pueblo, de cada nación, de cada país, de cada sociedad.

¡AHORA ES CUANDO!

Nuestra propuesta comprende campos de acción y lucha como categorías para la acción política de fortalecimiento de las organizaciones de mujeres.

Los campos de acción y lucha política nos permitirán transformar las condiciones materiales de la subordinación y explotación de las mujeres en nuestras comunidades y sociedades.

Hemos diseñado un marco conceptual base que articula los conceptos y categorías en una relación dinámica que nos permita entender los procesos de cambios, como una combinación *imprescindible* de diferentes aspectos de la vida, en este caso cinco que son válidos para todas las mujeres y deben realizarse juntos.

Nos hemos propuesto superar la visión neoliberal de solo trabajar con indicadores que además fueron indicadores reduccionistas, aislados unos de otros, clasistas y racistas. ¿Por qué decimos esto? Porque para obtener dichos indicadores, la población era consultada por clase, es decir, los indicadores de salud materna infantil, violencia y educación primaria, eran para las mujeres empobrecidas e indígenas, pero el indicador de participación política era para mujeres de

clases medias y altas, porque ellas fueron avaladas por el neoliberalismo como representantes de todas las mujeres. Así en los informes internacionales de los gobiernos neoliberales las mujeres en Bolivia estábamos jodidas, pero teníamos felizmente nuestra cuotita de representación política.

Nuestro marco conceptual es dinámico e interactivo, ya que las mujeres permanentemente lo están nutriendo, porque nos abre la posibilidad interactiva de construcción y apropiación, por parte de las mujeres de diferentes organizaciones sociales que van recogiendo este marco conceptual, en la canasta de sus propias realidades y reivindicaciones específicas para aportar a las soluciones de su propia realidad y defenderla ante cualquier amenaza.

3.1. LOS CUERPOS

Es la forma de existir de cada ser humana/o, el cuerpo que cada una y cada uno tiene nos ubica en el mundo y en las relaciones sociales que el mundo ha construido antes que lleguemos a él. Como mujeres, lo primero que queremos evidenciar es que nuestros cuerpos son sexuados, esto está a la base del concepto mismo de nuestros cuerpos, sobre esta base después ya vienen las otras diferencias y diversidades, como los colores de piel, estatura, grosor etc. Se comprenden aquí las características que hacen a las distintas razas, etnias y pueblos de la humanidad. Nuestros cuerpos tienen la piel como el límite individual y levantamos fronteras cuando así lo decidimos por ejemplo ante la violencia el racismo o la discriminación.

Por cierto, nuestros cuerpos son capaces de entablar diferentes relaciones, como las de amistad, de amor, de erotismo, relaciones con la naturaleza, la trascendencia, el conocimiento, la producción. Pero de todas las relaciones que nuestros cuerpos establecen, hay unas que condicionan nuestras vidas y nuestro existir de una manera muy negativa y buscan destruirnos; estamos hablando de las relaciones de poder. Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión.

Nuestros cuerpos, en otros de sus atributos, tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianidad, la propia biografía y la historia de nuestros pueblos.

En las comunidades y sociedades nuestros cuerpos van construyendo imágenes de sí mismos que se proyectan social, política y culturalmente. Sería óptimo que pudiéramos construir estas imágenes de nuestros cuerpos, en libertad, en respeto, en afectos y complementariedades, pero no es así, estas imágenes de nosotras vienen cargadas

de machismo, racismo y clasismo, es el mundo al que llegamos, pero es a la vez el que vamos construyendo y cambiando.

Para proponer nuestros cinco campos de acción y lucha de las mujeres desde las comunidades rurales y urbanas, hemos querido partir del *cuerpo* como primer campo de acción y lucha desde la base de la existencia misma.

Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo, hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma, por un lado, y cuerpo, por el otro; es lo que ha planteado la colonia. Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad, llegando hasta la creatividad.

Nuestros cuerpos, que quieren comer bien, estar sanos, que gustan de las caricias y les duelen los golpes, nuestros cuerpos que quieren tener tiempo para conocer y hacer teorías, queremos desde nosotras nombrar las cosas con el sonido de nuestra propia voz.

Queremos poner el cuerpo para hacer movimientos sociales y políticos que recojan las propuestas y junten nuestros sueños y esperanzas.

El cuerpo nos plantea recuperar nuestras energías y nuestra salud, queremos mirarnos al espejo y amar nuestras formas corporales, nuestros colores de piel y los colores de nuestros cabellos, porque estamos hartas de una estética colonial de lo blanco como bello, cansadas del espectáculo frívolo de cuerpos que se exhiben para el consumo machista, elementos que son parte del culto a la apariencia que el neoliberalismo implantó. Es a partir de nuestros cuerpos sexuados que los varones nos hacen su objeto y los/las oligarcas nos súper explotan.

No es igual tener cuerpo de mujer que tener cuerpo de varón, no significa lo mismo en nuestras comunidades y sociedades, queremos que nuestro pueblo así, pues, lo reconozca. Queremos realizar acciones que, dentro de los procesos de cambio, signifiquen alegría y felicidad para nuestros cuerpos de mujeres.

A continuación, una lista de posibles intervenciones sociales desde el cuerpo que se pueden traducir en indicadores de las comunidades, indicadores sectoriales, como también de políticas nacionales

CUERPO

- Salud, no violencia
- Comer bien, seguridad alimentaria
- Información y conocimientos
- Placer y sexualidad sin violencia

- Libre maternidad
- Reconocer nuestras bellezas indígenas
- Vestir bien, como nos guste
- No discriminación, no racismo
- No tener miedo de ser lesbianas
- No discriminación a las discapacitadas
- Representarnos políticamente con nuestros cuerpos de mujeres
- Ejercicio físico, descanso
- Derecho a tener edad, sea niña, joven o anciana
- Potenciar las habilidades
- Recuperar nuestra propia imagen en los medios de comunicación

3.2. ESPACIO

Comprendemos el espacio como **UN CAMPO VITAL** para que el cuerpo se desarrolle. El espacio es donde la vida se mueve y se promueve. Hay lugares habitualmente signados como los del espacio de desarrollo de la vida de la persona, nos referimos a la casa, la tierra, la escuela, la calle, entendidos como partes del espacio público y del espacio privado. Por otro lado, están los lugares de producción y de sustento diario, el espacio de la comunidad con su tierra común y el territorio, la fábrica, el taller o el barrio donde se hace la vida comunitaria en las ciudades.

El espacio comprende lo tangible, lo cual quiere decir que se puede tocar como lo anteriormente citado y lo intangible implica que existe pero no se puede tocar, como por ejemplo el espacio político, el espacio cultural, o también el espacio donde las decisiones políticas abarcan, se imaginan, se crean y se desarrollan.

El espacio comprende también el paisaje y la geografía como un contexto que envuelve los días y las noches de las mujeres.

NUESTRO ESPACIO Y SUS DOS ENVOLVENTES

Es necesario remarcar que cuando estamos hablando de envolventes, no hablamos de líneas verticales y horizontales, nuestro objetivo es conceptualizar el espacio como contenedor de vida.

Para nuestras culturas, el espacio no es solo la extensión horizontal del suelo, tiene también otra extensión que es hacia arriba y hacia abajo.

Nuestra lectura del espacio comprende estos dos sentidos, uno horizontal y otro vertical, como **DOS ENVOLVENTES** que tratan de

abrazar e incluir todo lo que propicie la vida y que además nos dan las dimensiones respecto a donde se localiza la comunidad desde donde nos hablan ellas y ellos y desde donde estamos hablando nosotras con la comunidad.

UNA ES LA ENVOLVENTE VERTICAL, que recoge tres lugares verticalmente ubicados: el Arriba, el Aquí y el Abajo.

El **ARRIBA, ALAX PACHA**, en aymara como espacio que está por encima de la comunidad. Este espacio tiene que ver con el espacio aéreo, el espacio de las comunicaciones, telecomunicaciones, y de la comunicación satelital. Es donde se expresa la contaminación y agujero de Ozono. Pero aquí encontramos los ríos y cascadas de estrellas en el infinito desconocido y la cruz del sur que nos orienta moviéndose, a diferencia de la estrella polar que esta fija y quietita. Este espacio de arriba tiene a la vez un fuerte contenido de misterio que a veces amenaza nuestra vulnerabilidad.

El **AQUÍ, AKA PACHA**, es donde estamos y transitamos las personas de las comunidades. Es el espacio donde sentimos la corporeidad de la existencia de nuestro espacio como mujeres y donde podemos pisar, movernos, transitar y construir movimientos. Es el espacio que en su sentido vertical de envolvente nos conecta con el mundo de arriba y con el mundo de abajo que son tres espacios contemporáneos. Es aquí donde se hacen las reflexiones y se toman las decisiones.

Y, finalmente, el **ABAJO, MANQHA PACHA**, como espacio donde descansan nuestras antepasadas, las semillas, las raíces, los recursos naturales como el gas y el petróleo, las aguas termales y el calor de la tierra, los minerales y los animales subterráneos y también las energías y savia que nos da la *pachamama*.

Esta envolvente vertical nos habla de la complementariedad y la reciprocidad con la Madre Tierra y el Cosmos, nos confronta con las responsabilidades que como comunidades aquí tenemos, respecto a su armonía y equilibrio.

OTRA ES LA ENVOLVENTE HORIZONTAL DEL ESPACIO, que recoge la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites. En esta envolvente horizontal es que queremos recoger los significados de mujer y hombre en las comunidades y cuestionar mismo el concepto de comunidad, que nuestros hermanos están manejando en el discurso y prácticas indigenistas del propio gobierno. Es aquí donde el par complementario define su tierra y su territorio, cierto que, como parte de la comunidad, pero también las mujeres definen, la mitad que es de las mujeres.

Es aquí donde van a tomar sentido la comunidad, las autonomías indígenas, municipales y departamentales y finalmente entender qué es Estado comunitario. Este es el espacio del territorio, es decir el

lugar de las decisiones políticas, sobre los espacios de la comunidad y sobre los intereses del país, como nos pasó en octubre del 2003.

En este espacio horizontal es en donde podemos entender la complementariedad, autonomía y reciprocidad entre quienes viven en comunidades, sean estas comunidades rurales con hermanas y hermanos que viven en las comunidades urbanas de Bolivia, es donde vamos a entender las relaciones con otras comunidades fuera del país en ciudades de otros países por el hecho de la migración. En fin, un tejido de las complementariedades reciprocidades, autonomías e interculturalidades.

ESPACIO PARA LAS MUJERES

- Tierra y territorio
- Vivienda
- Espacio dentro la vivienda
- La calle
- Recursos naturales
- Político
- Producción
- Economía/créditos
- Justicia
- Conocimiento
- Poderes
- Recreación
- Migraciones
- Autonomías
- De tranquilidad

3.3 TIEMPO

El tiempo es una condición para la vida, porque la vida para las personas no es atemporal. Al contrario, la vida tiene una temporalidad, la cual se expresa en las formas que toma el cuerpo, donde envejecer no siempre significa lo malo. La vida que corre gracias al movimiento de la naturaleza y los actos consientes, es sentida y percibida como tiempo. Pero a la vez es una medida muy útil en la percepción de nosotras, como mujeres que hemos venido al mundo a vivir bien, entonces no se puede pasar el tiempo de nuestra vida sufriendo y siendo infelices.

Medir no solo es occidental; aquí en nuestras culturas también nuestras abuelas inventaron medidas, entre ellas las del tiempo, fundamentalmente regido por la agricultura. El tiempo para nosotras es un rango, no es un minuterero o segundero, sino un lapso en medio del cual evaluarnos, hacemos preguntas como: ¿Qué pasa con nuestras vidas?

La medida del tiempo nos confronta y conflictúa, nos dice que no somos eternas y que un día moriremos. Tomar conciencia de nuestros tiempos va abriendo espacios para producir procesos de transformación de nuestra cotidianeidad y nuestra propia historia.

La visión cíclica y fundida del espacio que suele manejarse en las comunidades tiene dos formas de aplicarse en la realidad concreta de los cuerpos en la comunidad: un tiempo es para los hombres donde ellos son privilegiados, con el *tiempo importante*, y otro es el tiempo para las mujeres, donde viven un tiempo *no importante* y por eso el tiempo de las mujeres es succionado por el de los hombres.

Este tiempo signado como “no importante” y que lo viven las mujeres es, sin embargo, un tiempo donde se hacen actividades imprescindibles o sea que muy importantes para la vida, todas ellas necesarias para cuidar la vida de hombres y mujeres de la comunidad. Son, pues, las mujeres absorbidas y devoradas por este tiempo patriarcalmente nombrado como “no importante”.

Las consecuencias de estas lógicas de pensamiento se ven en la alienación completa de las mujeres, en tareas tediosas y repetitivas de la cotidianeidad como lavar, cocinar y cuidar las *wawas*. El espacio está ahí, lo podemos ver y tocar, pero el tiempo se nos esfuma de los cuerpos y las manos. La reflexión que planteamos sobre el tiempo es vital en tanto y cuanto la vida se nos va minuto a minuto y hay algunos momentos en los cuales hay que plantearnos formas sociales de regresar y recuperar el tiempo de las mujeres.

Las concepciones de los tiempos en el patriarcado han planteado que aquello que ocupa al hombre, o sea el tiempo del hombre, sea más valorado. Haga lo que haga el hombre, difícilmente para la sociedad, este perdiendo su tiempo. Los tiempos de las mujeres, al contrario, son tomados como trabajo de segunda, no tan importantes y por eso se paga menos, y fácilmente surgen expresiones como: las mujeres no hacen nada, las mujeres pierden su tiempo.

En la dimensión de la categoría tiempo, se comprende el concepto de cotidianeidad como un movimiento cíclico sin el cual la vida no podría subsistir; es cíclico y repetido pero no por eso puede suponerse que deba ser aburrido y con falta de creatividad. Depende de cómo se plantan la mujer y el hombre en este tiempo cotidiano, pero lo cierto es que al haber carga horaria sin reconocimiento ni valoración pro-

ductiva en las espaldas de las mujeres, se convierte en una condena gratuita y diaria.

Se suele anteponer, desde la lógica patriarcal, lo cotidiano como lo secundario, aburrido y sin trascendencia, entonces se le asigna a la mujer. Por el contrario, lo histórico es considerado trascendente e importante, entonces se le asigna al varón. En nuestra concepción, la cotidianeidad y lo llamado histórico son un *continuum*, son parte de la vida que se alimenta.

TIEMPO PARA LAS MUJERES

- Compartir el trabajo doméstico
- Monetizar y valorar económicamente el trabajo doméstico
- Para la participación política
- Para estudiar
- Para la salud
- Para la maternidad
- Para descansar

3.4 MOVIMIENTO (ORGANIZACIONES Y PROPUESTAS POLÍTICAS)

El movimiento es una de las propiedades de la vida que se garantiza a sí misma la subsistencia, construyendo organización y propuestas sociales. El movimiento nos permite construir un cuerpo social, un cuerpo común que lucha por vivir y vivir bien. Si algo tiene vida, se mueve; si algo se mueve, tiene vida.

Esta categoría política nos va a permitir apropiarnos de los sueños y responsabilizarnos de nuestras acciones políticas como mujeres. Es la calidad de vida que queremos.

El movimiento nos garantiza que los derechos conquistados no se vuelvan instituciones pesadas que ahoguen las utopías por las cuales luchamos.

El movimiento tiene diferentes momentos, empieza en algo y termina en algo, es una sucesión de conquistas y avances, entonces cada terminar es transitorio, cada fin es un nuevo comienzo.

El movimiento desde nuestra categoría, lleva en su seno algo mucho más importante que lo define en el camino y estos son los procesos que se dan en medio. Si cargamos nuestros procesos, por ejemplo, de racismo o de corrupción, pues el movimiento que logremos ha de tener estos elementos y se va a volver contra nosotras con racismo y corrupción. Hay que ver, por ejemplo, a los comités cívicos en su proceder violento, corrupto, fascista y racista que luego se volcó contra

ellos mismos en asaltos y violencias que ya no podían controlar en Santa Cruz.

El movimiento en otra de sus posibilidades ubica a la comunidad respecto a las relaciones de poder y las posibilidades de hacer realidad sus decisiones, hilos que con tácticas y estrategias las mujeres de la comunidad van enlazando.

Por otra parte, es necesario además hablar del movimiento en su contenido relacional y no cerrado a solo las mujeres de una comunidad, sino más bien las mujeres en comunidad en relación a las otras comunidades y otras instituciones.

Por supuesto que aquí está presente la visión de país que las mujeres tenemos como relación a un todo mayor desde el cual identificarse y actuar; este todo tampoco es cerrado con fronteras como murallas, sino es un todo parcial para actuar ahora. Un todo que nos permite actuar y medir el tamaño de nuestras acciones regionales e internacionales. El movimiento nos da la sensación de estar vivas cuidando y proyectando la vida. El movimiento es el lugar de la reapropiación de los sueños.

MOVIMIENTO

- Organizaciones propias
- Garantías y derechos
- Formas organizativas
- Portavoces, dirigentas y facilitadoras
- Representación y autorepresentación
- Propuestas:
 - Corporativas y específicas
 - Políticas municipales
 - Políticas departamentales
 - Políticas regionales
 - Políticas nacionales
- Alianzas entre organizaciones de mujeres
- Complementariedad horizontal entre mujeres
- Alianzas con otros movimientos sociales

3.5. LA MEMORIA

Entendemos esta categoría como las raíces de las cuales venimos, que son únicas, son propias de aquí, es toda esa fuerza y energía que construye nuestra identidad desde antes que nacemos. Es la memoria la que

nos enlaza con las antepasadas, es esa forma de la vida que se ha dado en estas tierras que es irreplicable, podemos parecernos a otras, pero hay cosas que son únicas, la memoria, entonces, nos va a llevar con sabiduría a hallar eso único y eso parecido. Es entonces, la información, la calidad de la energía, la novedad de las experiencias de estas tierras que nos hacen ser aportadoras de saberes al conjunto de la humanidad.

Entendemos desde las mujeres, la memoria como ese correr desde tiempos ancestrales detrás de utopías y haber probado en ese camino frustraciones y éxitos que constituyen la materia, savia de las raíces de las cuales procedemos.

El concepto de memoria larga que es usado en el indigenismo, nos remite acríticamente a la época precolonial, como algo idílico, un mundo casi perfecto para las mujeres, pero por la desgracia de la colonia, esta memoria larga es interesada, pues si bien nos trae el orgullo y la dignidad de ser personas pertenecientes a pueblos con culturas y logros como cualquier otro pueblo, a la vez también es selectiva al momento de no reconocer patriarcalismos, opresiones, autoritarismos e injusticias heredadas y que, por supuesto, estaban presentes en las sociedades precoloniales, también. Hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial y que la situación de las mujeres no es solo a partir de la colonia y la llegada de los españoles.

La memoria nos habla de dónde venimos, qué problemas, qué luchas se dieron en medio, como así las mujeres estamos donde estamos, nos habla de cómo antes también hubo mujeres rebeldes. Nos permite recoger a mujeres de nuestras comunidades en sus resistencias antipatriarcales y nos permite reconocer a las que hoy todavía están en las comunidades y valorarlas, algunas de ellas ancianitas, valorar sus aportes a nuestras luchas como mujeres.

La memoria nos cuenta de los saberes de nuestras abuelas y tatarabuelas valiosos aportes técnicos, biotecnológicos y científicos que ellas hicieron a nuestros pueblos y a la humanidad. Saberes en las construcciones de las casas, la seguridad alimentaria, la alimentación sana, la confección de las ropas, la educación y crianza de las *wawas*, la música, la poesía. En fin, toda la riqueza de conocimientos de nuestras ancestras que hoy tenemos que recuperar y por nuestra parte también producir otros conocimientos para el futuro feliz de nuestros pueblos.

MEMORIA DE LAS MUJERES

- Sabidurías de las mujeres
- La producción

- Salud
- Construcción de las casas
- La organización
- Las luchas y movimientos sociales
- Participación política
- Participación ritual
- Participación en la educación
- Investigación precolonial
- Recuperación de las lenguas originarias desde las mujeres
- Derecho a estudiar para escribir y crear conocimientos

CONCLUSIONES

Es otra etapa de la vida, otro momento de nuestras historias personales y otro momento de nuestra historia colectiva, estamos maduras, con las alas fuertes y en la plenitud de nuestras energías. Tenemos en las espaldas la coherencia de nuestras luchas y la promesa de que, aunque hay a veces desconciertos, cansancios y desazones, seguiremos construyendo las utopías.

Este trabajo escrito nos abre el camino de muchos otros más. Estamos empezando a concretar el feminismo que queríamos construir y eso nos excita. Es apasionante concretar las ideas que están bailando por ahí.

Hoy, desde la comunidad, son cinco campos de acción que nos convocan a la lucha por nuestros derechos, para poner las bases a una vida de amores, placeres y realizaciones para todo lo que vive en el planeta, que es en realidad lo que buscamos con nuestros movimientos.

El pensamiento del feminismo comunitario tiene muchas más cosas que decir, ideas que aportar, sueños por realizar. Por eso, decimos que es el comienzo de otra etapa.

Hacemos una cálida invitación a todas las mujeres y hombres feministas a la desobediencia. Desobedecer las órdenes patriarcales que han limitado y reprimido nuestros cuerpos, nuestros espacios y nuestros tiempos, y han contaminado de machismo nuestros movimientos y organizaciones sociales, borrando de nuestra memoria que nacimos diferentes pero iguales para vivir en comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arnold, Denise 1992 *Hacia un orden andino de las cosas* (La Paz: Hisbol/ILCA).

- Castro Landeira, Daniel 2000 *Fronteras del tiempo* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Dussel, Enrique 1994 *El encubrimiento del otro* (Quito: Abya - Yala).
- Estermann, Josef 2006 *Filosofía Andina* (La Paz: ISEAT).
- Mazurek, Hubert 2006 *Espacio y territorio* (La Paz: UPIEB).
- Navarro, Marysa 2001 *Nuevas direcciones* (Argentina: Fondo Económico).
- Sirverblatt, Irene *Luna Sol y Brujas* (Cuzco: Bartolomé de las casas).

MUJER MAPUCHE: EXPLOTACIÓN COLONIAL SOBRE EL TERRITORIO CORPORAL

Moira Millán

CUERPOS VIOLADOS, CICATRICES EN EL ALMA

Casi dos siglos tardó el conquistador e invasor a nuestro continente, en reconocer que los pueblos originarios éramos personas y no animales, sin embargo y a pesar de ese “reconocimiento”, las sociedades surgidas a la luz del “progreso” de la cultura hegemónica siguen resguardando en el inconsciente colectivo la idea de que lo bárbaro, salvaje, feo y malo es inherente a lo indígena. Se siguen empleando expresiones tales como: “estos niños parecen indios”, frase habitualmente usada ante una situación bulliciosa o de cierto “desorden”, aunque también esta frase peyorativa es utilizada ante la supuesta desprolijidad en el vestir o en el peinar.

Durante siglos se ha educado a la sociedad con estos prejuicios muy bien arraigados, sin embargo, en el caso del pueblo-nación mapuche, notamos curiosamente que esa mirada negativa hacia lo indígena tiene cierto resarcimiento desde el enfoque sexista, es decir, desde la pupila racista del dominador. No hay atributo bueno en el dominado, sin embargo todos los historiadores y cronistas de la época de la conquista, como los posteriores, en la conformación de los estados-nación, coinciden en señalar como virtudes solo de los hombres mapuches, la fortaleza física, su coraje y sus habilidades como jinetes y guerreros. Si bien esto fue real, debido a una nutritiva y correcta

alimentación, no era privativo de los hombres, toda la nación mapuche, soberana en su territorio y conocedora de la naturaleza de la que formaba parte, identificaba perfectamente cuáles eran los frutos y alimentos que nuestra ñuke *mapu* (madre tierra) nos otorgaba. Al igual que importantes hombres *weichafes* y *toki* (guerreros y comandantes), los hubo también mujeres, como lo fueron las memorables Guacolda, Fresia, Yaniqueo, entre otras, grandes guerreras de nuestro pueblo que comandaron brazos armados, brillantes estrategas militares que logran vencer en más de una ocasión al enemigo. Era necesario ocultar y desconocer este hecho contundente, ante la mirada del mundo, pues todo ejemplo de equidad y plenitud entre los hombres y las mujeres de una misma sociedad podría resultar desestabilizador al orden imperante, al poder colonial, patriarcal y racista podría sucumbir ante el despertar de los pueblos oprimidos. Es esta silenciosa complicidad con el poder que los supuestos historiadores tienen asumida, la que impide conocer la verdad de cómo vivíamos las mujeres mapuches antes de la dominación, qué lugar ocupábamos en nuestra sociedad y cómo se tejían las relaciones. Los cronistas de la época resaltaron tendenciosamente el accionar de los hombres mapuches, ocultando la dignidad y el valor de las mujeres de nuestro pueblo. Afortunadamente, la memoria oral y el hecho de haber perdido nuestra libertad recientemente –llevamos menos de 200 años de dominación–, nos permitió tener recuerdos vivos en la memoria colectiva mapuche, sobre nuestra verdadera historia. No han logrado los Estados chileno y argentino inocularnos el virus de la amnesia colectiva y somos un pueblo-nación con memoria desde nuestras raíces. Para una mejor comprensión del sistema de relación mapuche hombre-mujer, es necesaria una aproximación a nuestra cosmovisión, es decir, debemos introducirnos en la espiritualidad mapuche, su filosofía y el modo de entender la vida que tiene nuestro pueblo, y aunque hoy este en una profunda crisis por la colonización que nos atraviesa, hay sin embargo un despertar sobre la juventud mapuche que comienza a reivindicar y recuperar este pensamiento.

SISTEMA DE PU NEWEN

Entendemos el orden cósmico como un círculo de vida compuesto por fuerzas a las que llamamos *newen*, estas fuerzas se interrelacionan y complementan, cada fuerza es imprescindible para la vida. A pesar de la violencia perpetrada por los estados-nación sobre nuestro pueblo a fin de que se asimile a la cultura dominante, pudimos resguardar la estructura religiosa que perdura a través de nuestras autoridades tradicionales, *longko*, *machi*, *pillankushe*, etc., y nuestras ceremonias, *guillatun*, *llepun*, *kamarikun*, etc. Es allí en donde, de manera

contundente vemos el orden horizontal y equitativo entre los *pu newen*, fuerzas que se complementan dentro de una relación dual. Se nombra las distintas fuerzas naturales en su condición de mujer primero y hombre después, anciana y luego joven, por ejemplo:

Kalfú wenú kushe
Kalfú wenú fucha
Kalfú wenu ülcha
Kalfú wenu weche

La traducción aproximada sería: “fuerza del cielo azul, mujer anciana, fuerza del cielo azul, hombre anciano, fuerza del cielo azul, mujer joven, fuerza del cielo azul, hombre joven, te pedimos, te agradecemos, etc.”. Esto se enuncia durante la ceremonia en *mapudungun*, el idioma tradicional mapuche, que es el habla de la tierra. Allí vemos cómo para nuestro pueblo todas las fuerzas están constituidas por su condición femenina-masculina, anciana y joven. No se cree en un ser superior; en consecuencia no hay seres inferiores, por ello constituimos por miles de años una sociedad horizontal y circular. No hay una concepción de la existencia individual sino como fuerza colectiva, es por ello que antes de la llegada de los españoles no se destacaban a las personas sino el *newen* que tenían, no se decía existió fulano o mengano que hizo tal hazaña, sino que se transmitía la memoria oral con referencias más generales, por ejemplo: “existieron hombres y mujeres que eran capaces de realizar tal hazaña o que tenía tal o cual *newen*”. Cuando el conquistador empieza a escribir la historia sobre la guerra contra nuestro pueblo, destaca figuras como las de Lefxaru, Lautaro y Caupolican, entre otros. Por lo que comienzan a estratificar a nuestros *lamngen*, hermanos, y a penetrar con su visión verticalista creando héroes y líderes, que para el interior de nuestro pueblo no eran más que expresiones de fuerzas que vivían entre nosotros.

Los *newen* pueden estar tanto en un hombre como en una mujer, por ejemplo hay *machi* (chamanes) mujeres pero también hombres, pueden manifestarse en ancianas/os pero también en niñas/os, pueden vivir en humanos pero también en otros elementos de la naturaleza, es un tema sumamente complejo, que debería ser abordado mediante un profundo y meticuloso trabajo, aquí apenas esbozo una introducción para dimensionar el choque cultural que hemos padecido con la dominación colonial y la instauración de la cultura dominante, cuyos valores y bases ideológicas son antagónicas a la de nuestro pueblo. Finalmente, la recomposición del sistema de *pu newen* es imprescindible para recuperar el orden cósmico devastado por una visión antropocéntrica, androcéntrica, economicista, individualista y patriarcal.

LAS MUJERES MAPUCHES Y LA CONQUISTA AL DESIERTO

A partir de noviembre de 1878 y hasta enero 1885, se consolidó para los pueblos del sur del continente la invasión del Estado argentino mediante un genocidio, que se llevó adelante bajo el nombre de “Conquista al desierto”, pero no había desierto para conquistar, sino un extenso territorio poblado por naciones milenarias, con las que el pueblo mapuche cohabitaba, los Aonikén, llamados por nosotros “Tehuelches”, y más al sur, los Onas, Yámanas y Alalkalufes.

Al mismo tiempo, del otro lado de la cordillera nuestro pueblo vivía una pesadilla similar con otro nombre “Pacificación de la Araucanía”. Se instalaron campos de concentración y exterminio, en donde se concentraban a centenares de familias en condiciones inhumanas y se cometieron contra ellas todo tipo de vejámenes y torturas. Los campos de concentración y exterminio más grandes fueron el de Valcheta y Chichinales (provincia de Río Negro).

Como en toda guerra, las mujeres fueron un botín, como símbolo de sometimiento el ejército argentino violaba y torturaba a las mujeres. Para ejemplificar un poquito en qué consistían las torturas de las que hablo, voy a narrarles dos anécdotas que me fueron contadas por ancianas que ya han fallecido.

Una de ellas era mi abuela Selmira Práfil, quien recordaba lo siguiente:

... Dicen que los winka llegaban a los tiros, disparaban contra toda la gente mapuche, así dice que quedo mi tía loca, pofo taba la pobre tía, que dicen que tenía su bebé recién nacido y como estaba débil por el parto y casi ni comían los mapuches porque los winka les negaban la comida, se iban enfermando y muriendo en el camino, así dice que ella iba bien mal con su hijito meta llorar, arrastraba el pie pa’ caminar, y retrasaba a toda la gente entonces vino un winka que estaba a caballo, un soldado y le pidió su bebe, y ella se lo dio porque pensó que iba a llevarlo por delante en el caballo, y el soldado tiró la criatura a los perros que tenían, dicen que tenían mucho perro bien malo que usaban para cazar a los mapuches y así lo mataron al hijo de la tía a mordiscones, la tía se volvió loca después de eso...

Otra historia similar es la de una tejedora mapuche cautiva en esos campos de concentración, de quien no sé su nombre solo me ha llegado el siguiente relato:

... Era una mujer mayor de unos 60 años tal vez, estaba cautiva con varias de sus hijas, a su marido lo tenían en otro campo de concentración y ella no sabía nada de él. Un soldado le prometió que si ella le tejía un *makuñ* (poncho) lo iba a poder ver, ella aceptó, pero él le corto la piel de las yemas de los dedos para que no pueda tejer y se burlaba de ella, aun así sangrando

y en carne viva terminó su trabajo, el soldado trajo al marido y lo degolló delante de ella.

Ustedes comprenderán que se ha transmitido nuestra verdad de boca en boca, mientras que los volúmenes de mentiras editados y publicados por el Estado invasor, ha sido lo definido como documentos históricos, verdad absoluta y con carácter científico, mientras que la historia oral aun hoy busca ser validada.

El umbral del dolor del pueblo mapuche alcanzó límites inimaginables, pero las mujeres mapuches hemos sido las más perjudicadas en este proceso de colonización. La reinstalación de la esclavitud por parte del Estado argentino que subastaba a mujeres, hombres y niños en las plazas públicas, para que los criollos comprasen indígenas, para el servicio doméstico (mujeres y niños) y para el trabajo rural (hombres), disgregó a la familia y ocasionó la apropiación legal de nuestros niños. La mujer mapuche sufrió el dolor del arrebato de sus hijos, la separación de sus maridos y fue reducida a todo tipo de servidumbre.

Durante mucho tiempo y hasta hace unos años era “natural” y frecuente que las adolescentes fueran llevadas por señoras burguesas a la ciudad para el trabajo doméstico, cama adentro. Allí, trabajaban en jornadas larguísimas que duraban a veces hasta 20 horas. Sus cuerpitos pasaban del maltrato físico de los padres al maltrato físico de las patronas, que se arrogaban el derecho a educar a golpes a las niñas que servían en sus casas. Las que no iban al servicio doméstico, iban a las escuelas con internado donde el trato era como un campo de concentración para niños, allí también recibían golpes y todo tipo de humillaciones. El dolor físico, la tristeza y el desarraigo fueron constituyendo con el correr del tiempo un prototipo de conducta en nosotras de total inhibición, avergonzadas de nuestro ser en su totalidad, mirándonos todo el tiempo con las anteojeras del conquistador; empezamos a sentir desprecio por nosotras mismas, deseosas de ser más blancas, fuimos olvidando nuestra verdadera identidad negándola. Así, perdimos conocimientos que eran valiosísimos para nosotras y para el pueblo en general, como el uso de plantas medicinales para la anticoncepción, la preparación para la menstruación y menopausia, etc. La violencia e invasión a nuestro cuerpo-territorio, significó el despojo de todo nuestro ser mapuche, la autoestima y el amor hacia nosotras mismas, nos fueron arrancados con el aval de una sociedad que hasta hoy calla y justifica.

LA MUJER MAPUCHE Y LAS MÚLTIPLES FORMAS DE OPRESIÓN

La penetración colonizadora a nuestro pueblo ha generado machismo en nuestras comunidades, y la mujer mapuche se ve hoy luchando

por recuperar la identidad, la dignidad y el respeto, ya no solo ante la sociedad blanca europeísta sino también ante sus propios hombres.

El dominador, a su vez, estratificó desde su sexismo y racismo la belleza de la mujer. Las musas inspiradoras de toda admiración eran, sin duda, las mujeres blancas. Las mujeres negras, por el contrario, eran despreciadas, maltratadas y esclavizadas. Esos hombres alimentaban sus fantasías sexuales atribuyéndole al cuerpo de la mujer negra la tentación del pecado. El deseo del cuerpo de la mujer negra y su accesibilidad ha perdurado como imaginario racista y sexista hasta el día hoy, mientras que la mujer indígena es considerada como carente de cualquier tipo de belleza, incluso de femineidad, como si fuera solo una hembra mamífera responsable de reproducir fuerza de trabajo. Sin duda, el principal interés que ha mostrado el conquistador en nosotras fue nuestra capacidad de supervivencia y nuestra fortaleza para el trabajo. A pesar de considerarnos aberrantes y feas, no dudaron en seguir violándonos primero en condiciones de esclavitud y luego como trabajadoras domésticas.

La mujer indígena, al igual que la mujer negra, se encuentra en el más bajo estrato social, oprimida por su condición racial, sexual y de clase. Se agrega a ello un fenómeno más reciente, la globalización del prototipo racial, a partir de la concentración poblacional de un grupo mayoritario, que permite la creación de un mercado. Es así que la sociedad capitalista introdujo en la industria de la moda a modelos negras y, hace cinco años atrás, por primera vez se ha elegido una “*Miss Mundo*” negra. Mientras que el estigma de la fealdad indígena prevalece intacto. Con esto no es mi intención que la sociedad de consumo cosifique a la mujer indígena para ponerla en el escaparate erótico, y la exhiba como objeto de decoración, ya que me parece denigrante e indignante que el patriarcado se atribuya la facultad de instaurar parámetros de belleza, clasificarnos a partir de ello y convertirnos en objeto de consumo. Por lo tanto, los concursos de belleza son una afrenta a nuestro valor y dignidad como mujeres, y solo refuerzan el sexismo y racismo.

Esta mirada del colonizador se ha instalado en nuestro mundo mapuche, y vemos cómo ni bien logran mejorar el estatus social y económico, los hermanos mapuches buscan casarse con mujeres blancas. Es bastante frecuente ver hombres indígenas con mujeres no indígenas, por el contrario, es muy raro ver mujeres indígenas con hombres blancos.

La violencia doméstica y conyugal, lamentablemente, es un problema que aun no se ha conflictivizado desde las organizaciones mapuches en general. Recuerdo hace unos cuatro años atrás haber viajado al gulumapu (Chile) para solidarizarme con los presos políticos y,

al visitar la cárcel de Angol, me enteré del caso de un *lamngen* preso, cuya esposa lo había abandonado posteriormente a su arresto para juntarse con el carabinero que lo detuvo. Ese hecho me sorprendió mucho y las organizaciones veían muy mal la actitud de la esposa, pero luego tuve la posibilidad de entrevistarme con ella y me relató el maltrato que recibía por parte de su marido y la violencia de la que era víctima. Comprendí que para ella la lucha mapuche por la libertad no era más que seguir reproduciendo la esclavitud.

Las mujeres mapuches debemos ser sujetos históricos del proceso de lucha y reivindicación de los derechos fundamentales de nuestro pueblo-nación, pero también debemos gestionar y conseguir nuestros derechos al interior de nuestra sociedad. ¿Cuál será el rol que nos asignará nuestros hombres colonizados en el proceso de organización y lucha? ¿Pelar papas y cortar cebollas?

Las mujeres no solo somos dadoras de vida, sino formadoras de modelos de vida y en la educación de nuestros hijos esta el primer compromiso revolucionario. Debemos despertar de nuestro letargo para transformar esta sociedad, a fin de que haya esperanza en un mundo en plena crisis civilizatoria que parece dirigirse a su propio exterminio.

Un nuevo tipo de mujer esta naciendo, fecundada por la rebeldía de las mujeres que nos antecedieron. Debemos unirnos todas y todos para lograr un cambio profundo, donde todas las formas de opresión y discriminación sean combatidas y exterminadas para la creación de una sociedad nueva de la que nacerán nuevos humanos, con una nueva consciencia. Pero no es una tarea que podamos hacer solas, imprescindiblemente debemos hacerlo junto con los hombres. Es por ello que surge la necesidad de interpelar, discutir, reflexionar juntos y, como dijo Alexandra Kollontai, preguntarnos: “qué ganará la mujer nueva con su recién estrenado derecho de amar, mientras no exista un varón nuevo capaz de comprenderla”. Y, finalmente, concluyo con una frase que leí en una manifestación en Catalunya: “caminamos para ser y somos porque caminamos, hoy las y los invito a echarnos a caminar en este compromiso”.

Por territorio justicia y libertad.

¡Marici weu!

CRÍTICA POSCOLONIAL DESDE LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS DEL FEMINISMO ANTIRRACISTA

Ochy Curiel*

Una de las cuestiones que aprendí del feminismo fue a sospechar de todo, dado que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas. A pesar de que nuevas tendencias como los estudios subalternos, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, con sus diferencias y matices, han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos, cuestionando el sesgo elitista de la producción académica y literaria, no dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación? Tales preguntas me surgen porque estas nominaciones provienen de académicos norteamericanos y británicos, aunque empujados en algunos casos por

* Rosa Inés Curiel Pichardo (Ochy). Feminista dominicana. Teórica, militante, compositora y cantante. Docente en varias universidades de América latina. Fue coordinadora del Proyecto Casa de África, (UNESCO), y de Casa por la Identidad de las Mujeres Afro. E-mail: ochycuriel@yahoo.com. Original recibido el 12 de febrero de 2007, aprobado el 19 de febrero de 2007.

migrantes del sur. Por tanto, el sesgo colonial y androcéntrico sigue siendo característica de este pensamiento.

Uno de los temas que voy a tratar es la “colonialidad del poder”, concepto que en los últimos tiempos ha estado en boga en la teoría social contemporánea de América Latina. Si bien este concepto nos sirve para explicar las realidades sociopolíticas, económicas, culturales y de construcción de subjetividades, creo que el tema de los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas no es un asunto nuevo. Las principales propuestas en ese sentido provienen precisamente de las luchas concretas por la descolonización y la lucha contra el *apartheid* en África y Asia, en los años cincuenta y sesenta, de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y desde un feminismo hecho por mujeres racializadas desde los años sesenta. Es decir, salen de los movimientos sociales y, posteriormente, se convierten en teorías.

Si hacemos una auténtica genealogía, dos pensadores han sido referentes importantes en el análisis de los efectos del colonialismo. Uno de ellos fue Aimé Césaire en los años treinta, iniciador del movimiento Negritud, quien sustentó su propuesta política con un análisis del colonialismo y del racismo como vectores fundamentales del capitalismo y de la modernidad occidental, lo que se extendería no solo a las relaciones económicas, sino también al pensamiento y a los valores eurocéntricos (Césaire, 2006). Posteriormente, en los cincuenta, el martiniquense Frantz Fanon había hecho referencia al mundo cortado en dos, colonizados y colonizadores. Los primeros, explicaba Fanon, habían sido construidos a partir de un imaginario metropolitano, desde valores europeos universalistas que los consideraban un otro despojado, ajeno, que no solo se expresaría en términos geopolíticos, sino también en el pensamiento y la acción política. Fanon insistió siempre en la deshumanización provocada por el colonialismo, que acarreaba fenómenos como el racismo, la violencia y la expropiación de tierras por parte de los colonizadores blancos europeos, convirtiendo a una parte de la población (indígenas, africanos) en los otros, los extranjeros, a través de diversos mecanismos de poder y dominación. Propuso la descolonización, no solo de países frente a las metrópolis en búsqueda de la independencia y la autonomía económica y cultural, sino también la necesidad de un proceso de lucha política desde las personas colonizadas contra la negación de su identidad, de su cultura, contra la reducción de su autoestima. Para Fanon, la descolonización significaba la creación de solidaridad entre los pueblos en una lucha contra el imperialismo. En el nivel de pensamiento intelectual, suponía combatir la visión etnocentrista y racista que reducía a las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos (Fanon, 2001).

Estos dos autores, entre otros, nos ofrecen un profundo análisis del colonialismo desde lo que hoy se denomina “posición subalterna”. Como intelectuales negros, desafiaron el eurocentrismo del pensamiento y de los análisis políticos, dejándonos un legado importante para la comprensión de la realidad latinoamericana. Pero, a pesar de estos grandes aportes, ni Fanon ni Cesaire abordaron categorías como sexo y sexualidad. Tampoco lo hicieron los contemporáneos latinoamericanos que escribieron sobre estos temas (Mignolo, Quijano, Dussel). Si bien sitúan la raza como criterio de clasificación de poblaciones que determina posiciones en la división sexual del trabajo, solo mencionan al pasar su relación con el sexo y la sexualidad, además de no referirse a los aportes de muchas feministas en la creación de este pensamiento.

Sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo, etc.), desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas en lo que se denomina “subalternidad”, la misma se realiza desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas.

Mi intención en este artículo es recuperar algunas de las propuestas de feministas que han sido racializadas, no por su condición de mujeres racializadas (a fin de cuentas, eso no necesariamente garantiza una propuesta de transformación epistemológica y política), sino porque sus planteamientos teóricos y analíticos han enriquecido enormemente la práctica feminista y servirían para ampliar el tema de la colonialidad.

LOS APORTES DEL FEMINISMO A UNA NUEVA VISIÓN DE LA COLONIALIDAD

Aníbal Quijano define la colonialidad como un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, fundado en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos. Según el autor, la colonialidad es una estructura de dominación y explotación que se inicia con el colonialismo, pero que se extiende hasta hoy día como su secuela (Quijano, 2007). El autor se centra en varios aspectos fundamentales para explicar las consecuencias de esta estructura de dominación: la racialización de ciertos grupos (africanos e indígenas) que dio lugar a clasificaciones sociales entre

superiores/dominantes/europeos e inferiores/dominados/no europeos; y la naturalización del control eurocentrado de territorios y de sus recursos, dando lugar a una colonialidad de articulación política y geográfica; una relación colonial con base en el capital-trabajo que da lugar a clases sociales diferenciadas, racializadas y distribuidas por el planeta. Para Quijano, la colonialidad del poder también ha tenido impacto en las relaciones intersubjetivas y culturales: la producción del conocimiento y de medios de expresión fue colonizada, imponiéndose una hegemonía eurocentrada. Asimismo, destaca el cuerpo como espacio donde se ejerce la dominación y la explotación, y las relaciones de género que se impusieron desde esta visión: libertad sexual de los varones, fidelidad de las mujeres, prostitución no pagada, esquemas familiares burgueses, todo ello fundado en la clasificación racial (*Ibíd.*).

El concepto de “colonialidad del poder” de Quijano, sin duda, nos ofrece un esquema de explicación para entender las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el capitalismo global, ligado al colonialismo histórico, al cuestionar a fondo las corrientes eurocéntricas y occidentalistas. Son rescatables también sus análisis en torno a la relación raza, clase, género y sexualidad que introduce en su concepto, pero esto no es novedad. Ya en los años setenta, muchas feministas desde su condición de mujeres racializadas, profundizaron en esta relación, enmarcándola en procesos históricos como la colonización y la esclavitud. Si bien muchos de los científicos sociales han reconocido en los últimos años los aportes del feminismo como teoría crítica y como propuesta de mundo, la mayoría solo se detiene a hacer una simple acotación de ello. Las producciones de las feministas en la mayoría de los casos no forman parte de las bibliografías consultadas, se siguen desconociendo los grandes aportes de esta teoría y práctica política para una nueva comprensión de la realidad social. A lo sumo, cuando lo hacen, las referencias son hacia las mujeres blancas de países del norte.

Desde que apareció el feminismo, las mujeres afrodescendientes e indígenas, entre muchas otras, han aportado significativamente la ampliación de esta perspectiva teórica y política. No obstante, han sido las más subalternizadas no solo en las sociedades y en las ciencias sociales, sino también en el mismo feminismo, debido al carácter universalista y al sesgo racista que le ha traspasado. Son ellas (nosotras) las que no han respondido al paradigma de la modernidad universal: hombre-blanco-heterosexual; pero son también las que, desde su subalternidad, desde su experiencia situada, han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora.

LA CRÍTICA POSCOLONIAL DE LAS MUJERES DE COLOR EN ESTADOS UNIDOS¹

Si bien el pensamiento feminista antirracista y poscolonial surge en los años setenta en los Estados Unidos, retomo esta referencia como antecedente importante para lo que luego se desarrolló en América latina y el Caribe. Asumiendo que descolonizar supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas y sexualizadas, es importante reconocer a tantas mujeres cuyas luchas sirvieron para construir teorías. Por ello es necesario traer en esta genealogía a María Stewart, primera mujer negra que señaló en público el racismo y el sexismo en Estados Unidos, en una conferencia en 1831, así como también a Sojourner Truth, que en su discurso “¡Acaso no soy una Mujer!”, emitido en la primera Convención Nacional de 1851 celebrada en Worcester, Massachusetts, proponía a las mujeres (tanto blancas como negras) ser libres de la dominación no solo racista, sino también sexista. De igual modo, se destaca la acción de Rosa Parks, quien con su negativa a cederle el asiento a un hombre blanco y moverse a la parte de atrás del autobús, como era la ley en la época de la segregación racial en 1955 en el sur de los Estados Unidos, provocó miles de manifestaciones por parte de la población afronorteamericana, que derivó posteriormente en el movimiento por los derechos civiles. Vale la pena recordar los aportes de Angela Davis, ícono de la lucha por los derechos civiles, quien enriqueció la perspectiva feminista al articular la clase con el antirracismo y el antisexismo, no solo en sus contribuciones teóricas sino también en su práctica política.

Estas mujeres han sido antecedentes importantes de lo que hoy se conoce como el “*Black Feminism*”, propuesta que interrelaciona categorías como sexo, “raza”,² clase y sexualidad en el marco de sociedades poscoloniales, y que ha dado lugar a lo que actualmente se denomina “feminismo tercermundista” y, en muchos casos, “feminismo poscolonial”. Todas ellas han intervenido desde sus experiencias como mujeres racializadas, o lo que Chandra Mohanty denomina “posiciones de ubicación” (Mohanty, 1985). Por otro lado, la afronorteamericana Patricia Hill Collins ha sistematizado el pensamiento político intelectual del *Black Feminism*. Para ella, este pensamiento tiene dos componentes: su contenido temático y su enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas de las mujeres negras como conocedoras situadas. Dice la autora:

1 Utilizo *mujeres de color* como categoría de autodefinición que se asignaron mujeres afronorteamericanas.

2 Coloco “raza” entre comillas para denotar su construcción social y política y, sobre todo, como categoría de poder, no porque asuma que exista como criterio natural de clasificación de grupos humanos.

Para desarrollar definiciones adecuadas del pensamiento feminista negro es preciso enfrentarse al complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras –aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad– y las teorías que interpretan esas experiencias [...] el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras. (Collins, 1998: 289)

El feminismo negro ha sido, sin duda, una de las propuestas más completas, a diferencia del sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles; ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres. Es lo que Hill Collins denomina “matriz de dominación” (*Ibíd.*). Una de las expresiones organizativas de este feminismo lo fue el colectivo *Combahee River*, constituido por lesbianas, feministas de color y migrantes del “tercer mundo”. La primera declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base en múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. Las síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como negras vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color.. Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo. (*Combahee River Collective*, 1988: 179)

Desde una visión socialista, el *Combahee River Collective* partió de una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en la práctica de mujeres racializadas. Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical. Bárbara Smith, iniciadora del grupo, tanto en sus ensayos y artículos como a través de la docencia, acentuó

la interseccionalidad de lo racial, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Su insistencia sobre esta perspectiva fue tal, que para difundir este pensamiento fundó, junto con Audre Lorde, la editorial *Kitchen Table: Women of Color Press*. Para Smith, la imbricación de estas múltiples opresiones significaba asumir una posición radical.

En esta misma época y desde el mismo colectivo, Cheryl Clarke, conjuntamente con Smith, introduce un análisis de la heterosexualidad como sistema político y ofrece así un nuevo significado de la descolonización de los cuerpos y de la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia:

Donde quiera que nosotras como lesbianas nos encontremos a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supermachistas asegura su propia perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada. (Clarke, 1988: 100-101)

De forma paralela, surge el feminismo que hoy se denomina “chicano”, en contra también de las diversas opresiones, proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. En articulación con un novedoso movimiento literario crítico, mujeres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre otras, con un estilo bilingüe (“spanglish”) rompen con el canon de “pureza gramatical” y rehacen a la vez un pensamiento político, cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales. Desde este feminismo, Gloria Anzaldúa, en su concepto de “la frontera” (*borderlands*), cuestiona el nacionalismo chicano y el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón, y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera de lo que hoy se denomina “pensamiento fronterizo”, que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas. Para Anzaldúa, la “*new mestiza*” suponía romper con los binarismos sexuales, con la imposición de un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, Anzaldúa fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y

costumbres de su cultura originaria que la subordinaban. A través de sus poemas y narraciones la autora deja ver sus puntos de vista:

Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india–. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, burlada, enjaulada, atada a la servidumbre con el matrimonio, apaleada a lo largo de 300 años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante 300 años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por los españoles, los anglo, por su propio pueblo –y en Mesoamérica su destino bajo los patriarcas indios no se ha librado de ser herido–. Durante 300 años fue invisible, no fue escuchada, muchas veces deseó hablar, actuar, protestar, desafiar. La suerte estuvo fuertemente en su contra. Ella escondió sus sentimientos; escondió sus verdades; ocultó su fuego; pero mantuvo ardiendo su llama interior. Se mantuvo sin rostro y sin voz, pero una luz brilló a través del velo de su silencio. (Anzaldúa, 2004: 79)

Es interesante resaltar cómo la identidad mestiza que Anzaldúa defiende toma en el contexto norteamericano un significado diferente al que tiene en América latina y el Caribe. En nuestra región, ser mestiza responde a una ideología racista en la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante. El mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea, cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea, en donde la genealogía indígena y africana desaparece. En Estados Unidos, en cambio, supone reconocerse subalterna y reivindicarse “latina”: es un acto de resistencia.

Muchas de estas voces se han recogido en una antología que ha sido histórica para el feminismo y el pensamiento antirracista y poscolonial. Se trata de un libro que reúne ensayos, narraciones y autobiografías titulado *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas* (1988), escritos por mujeres chicanas, indígenas, afro y asiáticas, articuladas en la categoría de “mujeres de color” y/o “tercermundistas”, en un marco feminista desde el cual denuncian el racismo de la sociedad norteamericana, además del que se expresaba en el feminismo, y desde el que denuncian igualmente el sexismo de los movimientos políticos y etnoculturales de los cuales formaban parte.

El *Black Feminism* y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente dos de las propuestas más radicales que se han producido contra los efectos del colonialismo desde una visión mate-

rialista, antirracista y antisexista, que mucho ha aportado a las voces críticas en América latina y el Caribe, y que deben convertirse en referencia importante para la teoría y práctica poscolonial.

CONTRIBUCIONES DE LAS MUJERES RACIALIZADAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Para hablar de la colonialidad del poder en América latina y el Caribe y sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época en la cual se inicia este proyecto. Una de las secuelas del colonialismo, no solo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

Si bien el discurso nacional se presentaba como algo híbrido, fundado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas no contempló de hecho a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, poblaciones subalternas explotadas y racializadas, situación que fue decisiva en el racismo estructural de las repúblicas latinoamericanas y que se expresa hoy en el ámbito económico, político, social y cultural.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria, ha sido principalmente una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos, indios y negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y en la violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes.

Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar esta secuela del colonialismo, este mestizaje que supuso violencia y violaciones para las mujeres. Estos análisis han salido fundamentalmente de las mujeres racializadas en nuestro continente, que desde un enfoque feminista han introducido la variable sexo/género para entender al patriarcado desde la instalación de los Estados nacionales. Pero las afrolatinas y caribeñas también han analizado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial ha estado atravesada por una mirada

colonialista y occidental, al ser estas reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo, estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. Gracias a la producción feminista contamos hoy con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Lo que se ha llamado “operaciones tortuga” en las “casas grandes” de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados, fueron formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres que la dominicana Celsa Albert denomina “cimarronaje doméstico” (Albert, 2003). Pero también, las feministas afro han mostrado las formas radicales y arriesgadas que tenían las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista, como por ejemplo, las diversas fugas de mujeres de múltiples edades y naciones, como lo demostró Sonia Giacomini en un estudio realizado en Brasil (Giacomini, 1988).

Aportes importantes, como el de Lélia González, han permitido trazar la genealogía indígena y africana. A partir de su concepto de “amefricanidad”, González denunció la latinidad como una nueva forma de eurocentrismo, pues subestima o descarta las dimensiones indígenas y negras en la construcción de América. La “amefricanidad” es entendida por la autora como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales, que tiene referencias en modelos africanos pero que rescata otras experiencias históricas y culturales. Desde aquí se genera una construcción de identidad particular, una mezcla de muchos elementos a la vez (Barrios, 2000: 54-55). Situada en una perspectiva feminista, Lélia González fue de las primeras en la región en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexismo y clasismo en la vida de las mujeres negras.

Jurema Werneck, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrobrasileñas, elabora una genealogía que recupera la historia de las “*Ialodês*”,³ mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Esta herencia es reconocida en las mujeres de la diáspora, y coloca a la lucha política de ellas mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Werneck, 2005). Por su parte, Sueli Carneiro ha realizado un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas pública y privada nunca fueron separadas, ya que desde los tiempos de la esclavitud siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto “*ennegrecer al feminismo*” para entender la relación entre

3 *Ialodê* es la forma brasileña para la palabra en lengua yorùbá *ìyálóòde*. Se refiere a la representante de las mujeres y algunos tipos de mujeres emblemáticas y líderes políticas.

racismo y sexismo y “feminizar la lucha antirracista” para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro, 2005).

Pero la ardua tarea que han tenido las afrodescendientes en América latina y el Caribe ha sido la visibilización del racismo y sus efectos sobre las mujeres. Precisamente por la ideología del mestizaje, en nuestros países el racismo se relaciona con experiencias lejanas como el *apartheid* de África del sur o el segregacionismo racial de Estados Unidos, lo que ha llevado a negar su existencia en nuestro medio. En ese sentido, las feministas afrodescendientes han denunciado la ausencia de diferenciación poblacional por cuestiones de raza y sexo; la segregación racial existente en los servicios públicos; el carácter racial de la violencia hacia las mujeres; la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afro en los medios de comunicación; han enfatizado en los análisis de la división sexual y racial del trabajo que las ubica en esferas laborales menos valoradas y peor remuneradas, como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual; han denunciado cómo la “buena presencia” es un marcador racista y sexista que les impide ingresar a ciertos trabajos; todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud. A pesar de que no se ha profundizado lo suficiente, también en Latinoamérica las lesbianas y afrodescendientes han relacionado el racismo y el sexismo con la heterosexualidad como sistema normativo y obligatorio, uniendo esta visión a sus prácticas políticas (Curiel, 2005). En fin, las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica poscolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo que se ha hecho desde las prácticas políticas. Un proceso de descolonización en el ámbito académico, como el que proponen los teóricos poscoloniales latinoamericanos, debe reconocer estas voces y propuestas.

APORTANDO DESDE EL INCIPIENTE FEMINISMO INDÍGENA

A pesar del debate sobre la existencia de un feminismo indígena en Latinoamérica, las mujeres indígenas desde sus prácticas han tenido también en los últimos tiempos una posición crítica poscolonial. Surgen como movimiento dentro de los movimientos mixtos de los años setenta, fortaleciéndose en las décadas posteriores. La campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se llevó a cabo en 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado “descubrimiento de América”, fue uno de los escenarios que permitió la emergencia de este movimiento, aunque ya antes había experiencias políticas en esta dirección.

El feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo

tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política descentrando y cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo. Sus luchas políticas se dirigen hacia varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson, 2006). Marta Sánchez Néstor, indígena amiga de México, señala su posicionamiento desde el feminismo indígena:

Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que, en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas. (Sánchez, 2005: 48)

Estas perspectivas han abierto la posibilidad de ubicar culturalmente las experiencias de las mujeres y entender que el género no es una categoría universal, estable y descontextualizada. A pesar de que en los espacios académicos se representa a las mujeres indígenas solo como víctimas del patriarcado y de la fuerza del capital, como actoras políticas han tenido posiciones poscoloniales críticas y radicales.

CONCLUSIÓN

Uno de los problemas que se mantiene en torno al tema de lo poscolonial es la tensión que existe entre la producción teórica, puramente académica, y lo que se genera desde los movimientos sociales que posteriormente se convierte en teoría. Si bien desde la producción académica se han abierto vías para un pensamiento crítico, este no deja de ser elitista y, sobre todo, androcéntrico. Tal situación se complejiza en tiempos de globalización, donde las relaciones de poder no solo se extienden a los mercados capitalistas, sino también a todas las relaciones sociales. Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia

prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además de racista.

Hoy, la diferencia cultural ha producido un neorracismo, un racismo sin razas (Stolcke, 1992), que mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido. Si lo subalterno se traduce en un discurso de multiculturalidad, entonces sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador, para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones, e imaginarios, y todo ello se basa en una visión patriarcal en donde los saberes de las mujeres son relegados a meros testimonios, no aptos para la producción académica.

Descolonizar entonces supone entender la complejidad de relaciones y subordinaciones que se ejercen sobre aquellos/as considerados “otros”. El *Black Feminism*, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica, son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías, no solo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber, y hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, Celsa 2003 *Mujer y Esclavitud* (Santo Domingo: Indaasel).
- Andalucía, Gloria 1987 *Borderland / La frontera: The new Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books).
- _____ 2004 “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan” en: Bell Hooks *et al.*, *Otras inapropiables* traducción de María Serrano *et al.* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Barrios, Luiza 2000 “Lembrando Lélia González” en Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn White (orgs.) *O livro da Saúde das mulheres negras. Nossos Passos vêm de longe* (Río de Janeiro: Pallas).
- Carneiro, Sueli 2005 “Ennegrecer al feminismo” en *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe* (México: Fem-e-libros). Vol. 24, N° 7.
- Cesaire, Aimé 2006 *Discurso sobre el Colonialismo* (Madrid: Akal).
- Clarke, Cheryl 1988 “El lesbianismo, un acto de resistencia” en Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.) *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: Ism press).

- Collins, Patricia 1998, "La política del pensamiento feminista negro" en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Combahee River Collective 1988 "Una declaración feminista negra" en Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: Ism Press).
- Curiel, Ochy 2005 "Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras" en *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio* (Santo Domingo: INTEC).
- Fanon, Frantz 2001 *Los condenados de la Tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Giacomoni, Sonia 1988 *Mulher Escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil* en Petrópolis, *Vozes Journal of World System Research* (California: Universidad de Santa Cruz). Vol. XI, N° 2.
- Masson, Sabine 2006 "Globalización, neorracismo y género: intersección de relaciones de poder y resistencias feministas poscoloniales. Reflexiones a partir del Estudio de los movimientos sociales indígenas en México" ponencia presentada en el *IX Congreso Nacional de Sociología*, 6-9 de diciembre (Bogotá).
- Mohanty, Chandra 1985 "Under Western Eyes Revised. Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles" en *Feminism Without Borders* (New York: Duke University Press).
- _____ 2003 "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Trough Anti-Capitalist Struggles" en *Signs, Journal of Women in Culture and Society* (New York: The University of Chicago Press) Vol. 28, N° 2.
- Quijano, Aníbal 2007 "Colonialidad del poder y clasificación social" en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Universidad Central - IESCO / Universidad Javeriana – Instituto Pensar / Siglo del Hombre).
- Sánchez, Marta 2005 "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas" en *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe* (México: Fem-e-libros) Vol. 24, N° 7.
- Stolcke, Verena 1992 "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" en *Mientras Tanto, Cuadernos Inacabados* (Madrid: Horas y Horas).

Werner, Jurema 2005 “De Ialodés y Feministas. Reflexiones sobre la acción de las mujeres negras en América Latina y El Caribe” en *Nouvelles Questions Feministas. Feminismos Disidentes en América Latina y El Caribe* (México: Fem-e-libros) Vol. 24, N° 7.

OIKOS FEMINISTAS

NOTAS PARA EL ESTUDIO DEL TRABAJO DE LAS MUJERES: EL PROBLEMA DEL TRABAJO DOMÉSTICO

Martha Teresita de Barbieri*

INTRODUCCIÓN

Los trabajos sobre la participación de las mujeres de América latina en el desarrollo presentan un cuadro de características muy marcadas que pueden inducir a conclusiones erróneas. En ellos se señala que la participación femenina en los mercados de trabajo entre 1960 y 1970, por ejemplo, fue entre los 10 y los 13 años; que esta se concentra entre los 20 y los 24 años de edad, y que el estado civil –casada o conviviente– representa una limitante en la actividad económica de las mujeres. Dado que los trabajos se basan en la participación de la mujer en la fuerza de trabajo, se deja sin analizar todo el trabajo gratuito que las mujeres realizan en sus hogares aun cuando se reconoce que:

En América latina la actividad económica de la mujer es, en gran medida, función de su grado de dependencia de los hombres, o dicho de otra manera, del papel que tradicionalmente desempeña en la familia. (Kirsch, 1975: 178)

Es este último elemento, el papel que desempeña en la familia y que se concreta en el trabajo doméstico, el que representa la actividad co-

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

tidiana de las mujeres desde que contraen matrimonio o forman un nuevo hogar. Más aun, a pesar de que las mujeres trabajen de manera remunerada, el trabajo doméstico no se elimina y actúa –la mayor parte de las veces– como elemento que resta posibilidades de participación. Los empleadores prefieren mujeres solteras, porque tienen mayor rendimiento, no tienen las “cargas” de la maternidad y pueden hacer con más facilidad trabajo extraordinario cuando la empresa lo requiere. La participación sindical y política se ve disminuida o es inexistente por la escasa disponibilidad de tiempo con que cuentan las mujeres con responsabilidades familiares.

Por lo tanto, es a través del trabajo doméstico donde se da más plenamente el ser social de las mujeres. Porque la mayoría de ellas en edad adulta son amas de casa, y porque ser ama de casa significa la responsabilidad en la realización del trabajo doméstico.

En este artículo, nos proponemos analizar algunos elementos teóricos referentes al trabajo doméstico, en el entendido de que en nuestra situación de subdesarrollo este significa la actividad específica de la mayor parte de las mujeres adultas. Con objeto de centrar el enfoque nos ocuparemos de las mujeres amas de casa de los sectores asalariados urbanos. Se tratará de analizar los caracteres específicos de este tipo de trabajo y las formas de articulación con el trabajo asalariado, y discutir por último en qué medida rige o no en el trabajo doméstico la ley del valor.¹

¿QUÉ ES EL TRABAJO DOMÉSTICO?

Desde el punto de vista técnico-material, el trabajo doméstico consiste en un conjunto de tareas por demás conocidas: cocinar, lavar y planchar ropa, asear la casa, cuidar a los niños, alimentarlos, hacerlos dormir, transportarlos de un lugar a otro de la ciudad, etc. Para su realización se requiere de muy escasa calificación: puede decirse que estamos frente a un trabajo simple.

El objeto fundamental e inmediato de este tipo de trabajo es atender al consumo individual de los integrantes del núcleo familiar. Permite que las mercancías adquiridas con el salario del trabajador puedan ser efectivamente consumidas, ya que antes, durante y después del acto de consumir existe una cantidad de trabajo que es necesario realizar. Permite que el trabajador y su familia –esposa e hijos– puedan realizar su consumo individual; puedan comer, dormir, asearse, usar ropa limpia, etc. Es decir, el trabajo doméstico permite que el trabajador pueda mantenerse en condiciones de vender su fuerza de tra-

1 Este trabajo sigue la línea polémica de Wally Secombe (1973, 1976); Jean Gardiner (1975); Margaret Coulson *et al.* (1975); y de *Collectif Rémois* (1977).

bajo y facilita que haya quien lo sustituya cuando él muera o se retire. En otras palabras, el trabajo doméstico asegura el mantenimiento, la reposición y la reproducción de la fuerza de trabajo. Puede sostenerse que no es el único elemento requerido para lograr lo anterior. Los servicios de salud y educación cubren otra parte importante. Pero en tanto estos se satisfacen a través de mercancías o servicios entregados por el Estado, es decir, están en la esfera socializada, las tareas domésticas siguen teniendo el carácter de trabajo privado, individual y concreto. Por lo tanto, para centrar la atención en nuestro objeto de estudio, se hace abstracción de los servicios de salud y educación, salvo en aquellos casos en que sea absolutamente necesario incluirlos.

El trabajo doméstico encierra un conjunto de tareas de distinto tipo. Un primer grupo está formado por aquellas vinculadas a la compra de mercancías y al pago de servicios consumidos. Un segundo grupo está formado por el transporte de niños, que se requiere al consumir servicios tales como educación, salud, etc. Un tercer grupo, el más importante para nuestro análisis, está formado por la transformación de las mercancías adquiridas en condiciones de ser consumidas. Es decir, se trata de tareas que transforman mercancías creadoras de bienes y servicios.

Por otro lado, este trabajo es sustituible a través de distintas formas, o mediante una combinación de ellas: a) mediante de la contratación de personal doméstico, es decir una unidad o más de fuerza de trabajo que lo realice a cambio de un salario. Es la forma “tradicional” que persiste en aquellos lugares donde existe abundancia de mano de obra; b) a través de la adquisición de mercancías en el mercado, ya sean materiales o servicios. Tales son por ejemplo los restaurantes, las lavanderías, el transporte escolar, las guarderías infantiles, etc. Sin embargo, aun en sociedades con un elevado nivel de desarrollo, donde estas mercancías tienen precios asequibles para la mayor parte de los asalariados, queda un remanente de trabajo doméstico que realizan las amas de casa. En América latina la disponibilidad de estas mercancías varía mucho de ciudad en ciudad y de país en país, porque además de su existencia en el mercado es necesario considerar el precio de las mismas. Así, por ejemplo, en una ciudad como Buenos Aires, los servicios de lavandería son escasos, en cambio las guarderías infantiles y los servicios de *baby-sitter* son comparativamente más abundantes que en una ciudad como México. Por otro lado, la presencia de servicio doméstico o el costo de instrumentos tales como las lavadoras inciden en la presencia en el mercado de servicios como los mencionados; c) otra forma de sustituir el trabajo doméstico es la utilización de máquinas, tales como lavadoras, licuadoras, estufas eléctricas o de gas. Sin embargo, si bien este tipo de máquina reduce el trabajo doméstico –en especial las lavadoras de ropa y las estufas–

no lo eliminan, el ama de casa debe ocupar tiempo en ellas y gastar fuerza de trabajo. Además, estas formas de sustitución implican disposición de dinero para poder pagar las mercancías correspondientes –materiales, servicios y fuerza de trabajo–. En última instancia hay una determinación de clase que permite o no el acceso a las mercancías mencionadas. Es por esta razón que se hace abstracción –en un primer momento– de las formas posibles de sustitución.

El trabajo doméstico aparece bajo la forma de un trabajo que atiende al consumo individual, cuyos productos son consumidos inmediatamente o después de un lapso breve de haber sido producidos y que no pasan por los procesos de equiparación de los productos del trabajo. Al no pasar por el mercado, al no ser igualados, estamos frente a un proceso de creación de valores de uso, trabajo útil, pero no trabajo creador de valor.

Por otro lado, cuando el ama de casa realiza su trabajo doméstico, cuando cocina o cuando lava ropa, por ejemplo, produce valores de uso para sí misma y para otros. Diferencia importante con el productor simple de mercancías y con el obrero, en los cuales el producto de sus respectivos trabajos es directamente para otros.

Sin embargo, tenemos que poner gran atención en el objeto de esta producción de valores de uso. Como se dijo antes, el trabajo doméstico permite la realización del consumo individual del trabajador. Con su salario puede comprar las mercancías necesarias para mantenerse, reponerse y reproducirse, pero para que este consumo se haga efectivo requiere de quien las transforme en objetos directamente consumible. Con el salario puede adquirir alimentos, muebles, sábanas y manteles, su ropa y la de sus hijos y esposa, pero para que puedan ser consumidos en la comida, el sueño y la crianza de los niños, se requiere de quien cocine, lave, tienda camas, etc. Este consumo indispensable requiere de un trabajo socialmente necesario para el mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo. Puede pensarse qué pasaría en una sociedad, pongamos por caso la Ciudad de México, si las amas de casa dejaran solo por unos días de realizar el trabajo doméstico: no cocinaran, no lavarían ropa, no cambiarían pañales, no hicieran compras. En algunos sectores sociales, los menos, no pasaría nada –probablemente–. Todo este trabajo podría ser –y de hecho lo es– sustituido por fuerza de trabajo asalariado o por mercancías que se adquieren en el mercado. Pero si las amas de casa de los sectores medios asalariados –empleados de oficina, bancos, comercio, etc.– y de los sectores obreros dejaran de hacer las tareas que “hacen todos los días” ¿qué sucedería?

Este trabajo, que es gratuito, mantiene y reproduce una mercancía que se vende en el mercado, la fuerza de trabajo, que tiene un

valor. Para que esto suceda, el trabajo doméstico debe asegurarlo. Es decir, a través de la producción de valores de uso que no se venden en el mercado, el trabajo doméstico mantiene una mercancía que se transa o se transará en el mercado. Una mercancía –la fuerza de trabajo– que se equipara con las restantes mercancías y que por lo tanto tiene valor. Al final del día de trabajo, el ama de casa ha elaborado una serie de productos –materiales y servicios– que, al ser consumidos por el trabajador, le permiten mantener su fuerza de trabajo en condiciones de seguir siendo mercancía. Y, además, con el mismo trabajo hace que los sustitutos del trabajador puedan en un plazo mayor –años– venderse como fuerza de trabajo. En un caso, el del trabajador adulto, la función del ama de casa es similar a la del obrero que trabaja en el mantenimiento de la máquina y equipos de una fábrica, el que, como lo señala Marx, es un trabajador productivo (Marx, 1966b: 156). En el otro, el de los hijos o sustitutos del trabajador, puede asimilarse a la producción de mercancías que requieren de un período de trabajo compuesto de muchas jornadas de trabajo (Seccombe, 1976). Es evidente que hay aquí una situación aleatoria, ya que nadie puede estar seguro de que –en cada caso concreto– los hijos de un asalariado serán asalariados. Pero en términos generales y dadas las premisas fundamentales de la reproducción del sistema capitalista y la tendencia a la salarización, se puede afirmar que el ama de casa produce una mercancía, o ayuda a que en el mercado de trabajo exista fuerza de trabajo disponible como una mercancía en un lapso de “equis” años.

Pero el ama de casa, a diferencia del productor directo de mercancías, no vende la mercancía que mantiene ni la que ayuda a reproducir. Cuando este vende su mercancía, recibe dinero a cambio. Por el contrario, el ama de casa no vende la fuerza de trabajo, porque no le pertenece nunca. Es un ser libre que dispone él mismo de su fuerza de trabajo.

EL SALARIO Y EL TRABAJO DOMÉSTICO

La fuerza de trabajo es una mercancía especial. Como todas las mercancías tiene un valor de uso y un valor de cambio. El valor de uso se enajena a cambio del valor de las mercancías necesarias para el mantenimiento y la reproducción del trabajador (Marx, 1966a: 124). Es decir, el valor de las mercancías necesarias para que pueda seguir existiendo y para que pueda reponer los efectivos que venderán su fuerza de trabajo al final de la vida productiva de aquél. Esto supone que en el valor de la fuerza de trabajo no está contenido el trabajo pretérito más que en aquellos aspectos vinculados de manera directa con la productividad que pueda desarrollar y que hacen que de un trabajo simple pase a desempeñar un trabajo complejo. Los gastos de mantenimiento de su salud, así como el trabajo muerto invertido

desde su nacimiento hasta el momento en el que se comienza a vender como fuerza de trabajo –trabajo doméstico– ni las mercancías con las cuales pudo mantenerse hasta ese momento, se tienen en cuenta al considerar su valor. Se trata de un salario familiar, pero a futuro.

Por otro lado, el valor de la fuerza de trabajo es un producto “histórico que por lo tanto depende, en gran parte, del nivel de cultura de un país, y sobre todo, *entre otras cosas*, de las condiciones, los hábitos, las exigencias con que se haya formado la clase de los obreros libres” (Marx, 1966a: 124. Las cursivas son nuestras).

El propio Marx se encarga de señalarnos que si bien en teoría el valor de la fuerza de trabajo representa el valor de las mercancías necesarias para el mantenimiento y reproducción del trabajador, en la práctica el salario puede descender al punto de ser solo individual.² Es decir, en el desarrollo del modo de producción capitalista el salario puede ser tanto familiar como individual, con toda una gama intermedia, aunque teóricamente debería ser familiar.

Este es un elemento importante en la consideración del valor de la fuerza de trabajo en nuestros países. Si el salario disminuye o históricamente este fijado en niveles que solo incluyen un número y calidad de mercancías muy reducido, es evidente que esta implícita la existencia de estrategias de supervivencia a partir de las cuales las familias de los sectores asalariados pueden mantenerse y reproducirse. Estas estrategias pueden incluir el trabajo de más de un miembro de la unidad doméstica³ y es seguro que incluye el trabajo doméstico del ama de casa.

Veamos un ejemplo: para el lavado y planchado de la ropa un ama de casa puede seguir diferentes caminos. Puede darla a lavar y

2 “La maquinaria al lanzar al mercado de trabajo a todos los individuos de la familia obrera, distribuye entre toda su familia el valor de la fuerza de trabajo de su jefe. Lo que hace, por tanto, es depreciar la fuerza de trabajo del individuo [...] Ahora, son cuatro personas las que tienen que suministrar al capital trabajo y trabajo excedente para que viva una familia” (Marx, 1966a: 324); “Al estudiar la producción de la plusvalía, partimos siempre del supuesto de que el salario representa, por lo menos, el valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo, en la práctica, la reducción forzada del salario por debajo de este valor tiene una importancia demasiado grande para que no nos detengamos un momento a examinarla. Gracias a esto, *el fondo necesario de consumo del obrero* se convierte de hecho, dentro de ciertos límites, en un fondo de acumulación de capital” (Marx, 1966a: 505).

3 Véase Joaquín Duque y Ernesto Pastrana (1975) para los sectores populares chilenos. Para el caso de Brasil entre 1958 y 1969, el ingreso real del jefe de familia disminuyó 36.5% y aumentó el número de miembros ocupados en 100%, a pesar de lo cual el ingreso familiar disminuyó 9.4%. Así se señala que entre 1964 y 1975 “un nuevo miembro de la familia obrera, en promedio, empezó a trabajar. Esto incrementó el salario familiar, pero aun así permaneció en niveles inferiores a 1964” (Raimundo Arroío, 1976: 39).

planchar a una lavandería, en cuyo caso deberá pagar una suma de dinero, pongamos por ejemplo 100 pesos. Si en vez de esto lo lava en su casa a máquina, deberá pagar el agua, el jabón o detergente y el consumo de energía eléctrica. Supongamos que para el mismo monto de ropa esto signifique 40 pesos. Pero habrá tenido que invertir de tres a cuatro horas en vigilar la lavadora, poner a secar y planchar la ropa. Pero puede también lavarla a mano, con lo cual no invertirá más de 10 pesos. Pero insumirá entre 8 y 10 horas de trabajo. El gasto en dinero se reduce a la décima parte, pero el de fuerza de trabajo también aumenta 10 veces. El ejemplo puede repetirse con cada una de las tareas que realizan las amas de casa.⁴

Y puede preguntarse cuáles son los asalariados –obreros y empleados– en cuyos salarios estén incluidos el lavado de ropa en la lavandería, las comidas en restaurantes, la atención de los niños menores en guarderías, el transporte escolar, etc. En un trabajo anterior (De Barbieri, 1977) se muestra que en un estudio de casos en la Ciudad de México, en los sectores medios, las amas de casa que no cuentan con servicio doméstico ocupan 36 horas semanales en el trabajo doméstico si no tienen hijos, 75 horas con un hijo menor de un año y 77 horas con cuatro hijos entre seis y 12 años.⁵

Hay, por lo tanto, un efecto depresor de salarios que encierra el trabajo doméstico en la forma en que es realizado en nuestras sociedades. Jean Gardiner (1975) señaló esto para los países europeos capitalistas y mostró también que en la condición del capitalismo tardío –o del subdesarrollo latinoamericano– parece ser por lo menos igual o mayor, dado el nivel general de salarios, considerablemente más reducidos.

Por otro lado, esta forma de división del trabajo a través de la cual se asigna a las mujeres el trabajo doméstico, permite que el trabajador ocupado pueda desentenderse –en sentido material y psicológico– de las tareas que implican su mantenimiento y reproducción, y estar así a disposición de quien lo emplea más allá de las horas en que vende

4 El ejemplo no es arbitrario. En entrevistas realizadas en la Ciudad de México entre amas de casa de sectores medios y obreros, muchas manifestaron que la máquina de lavar la emplean solo para la “ropa grande” –sábanas, manteles, pantalones–. La “ropa chica” –camisas, ropa interior, etc.– prefieren lavarla a mano para ahorrar el consumo de energía eléctrica y el trabajo de mantenimiento de la máquina –lavado, enjuague y secado–.

5 Por ejemplo, en Francia el tiempo dedicado por las amas de casa al trabajo doméstico no sufrió prácticamente modificaciones entre 1947 y 1958, aunque en ese período aumentó el consumo de aparatos electrodomésticos. Los niveles medios obtenidos son similares a los nuestros en la Ciudad de México, salvo en el grupo de mujeres sin hijos, donde es sensiblemente superior (véase *Collectif Rémois*, 1977: 108).

su fuerza de trabajo, reponiendo efectivamente sus energías gastadas. Es evidente que si el trabajador tuviera que prepararse los alimentos, lavarse su ropa, cuidar de sus hijos, etc., tendría un gasto de fuerza de trabajo adicional al que le insume su trabajo remunerado, y disminuiría su productividad.⁶

TRABAJO DOMÉSTICO Y EXPLOTACIÓN CAPITALISTA

Al resumir lo expuesto hasta aquí se puede observar lo siguiente:

- a) Para que la fuerza de trabajo se mantenga y reproduzca, es decir; para que sigan existiendo trabajadores libres en el mercado, es necesaria la presencia de unidades domésticas en las cuales pueda afectarse el consumo individual de los trabajadores y puedan crecer y desarrollarse los que van a sustituirlos en el futuro.

La segunda contradicción que enfrenta el capitalismo en su desarrollo viene de la utilización persistente de la familia, hasta en las sociedades más avanzadas, como lugar de reproducción de este ingrediente social del que se ha alimentado hasta el presente: el trabajador libre...

Aun cuando esta privada de toda otra función productiva, en la familia conyugal se vuelve a encontrar la misma paradoja de una asociación orgánica de las relaciones domésticas de reproducción y de las relaciones capitalistas de producción. (Meillassoux, 1971: 199)

- b) Para que este consumo pueda darse, es necesaria la existencia de un trabajo –el trabajo doméstico– que, sin ser el único, es parte importante del mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo.
- c) En la división social del trabajo imperante, este trabajo doméstico esta realizado casi en su totalidad por las mujeres. Estas son madres-esposas-amas de casa; antes que –o además de– trabajadoras remuneradas, trabajadoras domésticas gratuitas.
- d) Mediante este trabajo doméstico la mercancía y la fuerza de trabajo puede ser vendida por debajo de su valor.

6 Es bien sabido que este problema del trabajo doméstico afecta a tal punto el rendimiento de las obreras como para que sostengan que “El día lunes llega una más cansada que si saliera de la fábrica, porque dos días ha estado en la casa haciendo todos los quehaceres”. Asimismo, las mujeres rechazan el trabajo extraordinario en razón de sus “compromisos familiares”, es decir, el trabajo doméstico (véase Ribeiro *et al.*, 1973).

Esto plantea un problema de difícil elucidación, porque el producto inmediato del ama de casa crea valores de uso; sin embargo, la fuerza de trabajo que contribuye a mantener y reproducir es una mercancía que, como dijimos antes, se equipara con las restantes mercancías existentes. Entonces, si el producto del trabajo del ama de casa pasa por un proceso de equiparación con otras mercancías ¿no estaremos en presencia de un trabajo específico –el que crea la mercancía especial que es la fuerza de trabajo–, que no solo produce valores de uso, pero que en el valor de la mercancía que ayuda a crear no entre en consideración el trabajo necesario para su producción? El efecto depresor de los salarios ¿no significa un proceso de creación de valor negativo?;⁷ ¿quién se beneficia en última instancia del trabajo doméstico no retribuido, especialmente en nuestros países?, ¿se beneficia el trabajador asalariado que come poco, duerme mal, se viste peor, o el capitalista que lo contrata y al pagar salarios por debajo del valor de la fuerza de trabajo acrecienta su fondo de acumulación?, ¿no es la clase capitalista en su conjunto la beneficiada con el trabajo doméstico?, ¿no estamos frente a una relación de explotación directa del capital a la esposa del trabajador y a su familia entera? Se puede seguir sosteniendo con Engels (1884) que “el hombre en la familia es el burgués; la mujer representa en ella al proletariado”, o aunque en apariencia sea así ¿ambos, marido y mujer, son explotados por el capital?

Veamos qué dice Domitila, la esposa de un obrero boliviano, opinión que también hemos podido recoger entre otras mujeres esposas de asalariados en nuestro continente:

Bueno, pienso que todo esto muestra a las claras cómo al minero doblemente lo explotan ¿no? Porque dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer muchas más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente ¿no?

Y explotando al minero, no solamente la explotan a su compañera, sino que hay veces que hasta (explotan a) los hijos. Porque los quehaceres en el hogar son tantos que hasta a las guaguas las hacemos trabajar... O sea que al trabajador tratan de no darle ninguna comodidad. Que se las arregle como pueda. Y listo. En mi caso, por ejemplo, trabaja mi marido, trabajo yo, hago trabajar a mis hijos, así que somos varios trabajando para mantener el hogar. Y los patrones se van enriqueciendo más y más y la condición de los trabajadores sigue peor y peor. Pero a pesar de todo lo que hacemos, todavía hay la idea de que las mujeres no realizan ningún trabajo, porque no aportan económicamente al hogar, que solamente trabaja el esposo porque él sí percibe un salario (Viezzler, 1977: 34).

7 W. Secombe (1976) y *Collectif Rémois* (1977), en un análisis similar al que presentamos, llegan a la conclusión de que el trabajo doméstico produce valor.

De ser así, estamos en presencia de una situación que permite cambiar la posición de las mujeres en la lucha de clases. Porque no se trata de una explotación indirecta como se ha venido sosteniendo hasta ahora. El fondo de acumulación esta formado a la vez con el sobretrabajo del varón y con el sobretrabajo de la esposa del trabajador. Esta no deberá –entonces– establecer una lucha estéril con el comerciante “que cada día vende más caras las mercancías”, ni con el esposo “que no trae dinero suficiente al hogar”. Es directamente con la clase capitalista con la que tiene que enfrentarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroío, Raimundo 1976 “La miseria del milagro brasileño” en *Cuadernos Políticos* (Ciudad de México: Era) N° 9.
- Collectif Rémois* 1977 “Une approche globale du travail des femmes mariées a des prolétaires” en *Critiques de l'économie politique* (París) N° 26.
- Coulson, Margaret, Branka Magas e Hilary Wainwright 1975 “The Housewife and her Labour under Capitalism. A Critique” en *New Left Review* (Madrid: Akal) N° 8.
- De Barbieri, Martha Teresita 1977 “Trabajo doméstico-trabajo remunerado: hipótesis para el estudio del trabajo de las mujeres en los sectores medios” ponencia presentada en la Reunión nacional sobre la investigación demográfica en México (Ciudad de México: Mimeo).
- Duque, Joaquín y Ernesto Pastrana 1975 *Las estrategias de supervivencia económica de las unidades familiares del sector popular urbano. Una investigación exploratoria* (Santiago de Chile: FLACSO-ELAS).
- Engels, Federico 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (México: Ediciones de Cultura Popular).
- Gardiner, Jean 1975 “Women’s Domestic Labour” en *New Left Review* (Madrid: Akal) N° 89.
- Kirsch, Henry 1975 “La participación de la mujer en los mercados de trabajo latinoamericanos” CEPAL, *Mujeres en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1867 (1966s) *El capital* tomo I (México: Fondo de Cultura Económica).
- _____ 1885 (1966b) *El capital* tomo II (México: Fondo de Cultura Económica).
- Meillassoux, Claude 1971, *Mujeres, graneros y capitales* (México: Siglo XXI Editores).

- Ribiero, Lucía y M. Teresita de Barbieri 1973 “La mujer obrera chilena. Una aproximación a su estudio” en *Cuadernos de la realidad nacional*. (Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile) N° 16.
- Rubin, Isaak Illich 1974 “Ensayos sobre la teoría marxista del valor” en *Cuadernos de Pasado y Presente* (Argentina: Siglo XXI Editores). N° 53.
- Seccombe, Wally 1973 “The Housewife and her Labour under Capitalism” en *New Left Review* (Madrid: Akal) N° 83.
- _____ 1976 “Domestic Labour. Reply to Critics” en *New Left Review* (Madrid: Akal) N° 94.
- Viezzler, Moema 1977 *¡Si me permiten hablar! Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia* (México: Siglo XXI Editores).

ECONOMÍAS FEMINISTA, SOCIAL Y SOLIDARIA. RESPUESTAS HETERODOXAS A LA CRISIS DE REPRODUCCIÓN EN AMÉRICA LATINA

Natalia Quiroga Díaz*¹

*El último día en la vida de Adán García lo halló
como todos los otros de su pasado:
soñando ganarse el “gordo” en la lotería,
los hijos y la mujer durmiendo a su lado.
Adán salió de su casa, al mediodía,
después de una discusión muy acalorada:
su esposa quería pedirles plata a los suegros,
y Adán besaba a sus hijos mientras gritaba:
“Esto se acabó, vida. La ilusión se fue, vieja, y el
tiempo es mi enemigo. En vez de vivir con miedo,
mejor es morir sonriendo, con el recuerdo vivo”.
Por última vez entró en la tienda del barrio
y le fiaron un paquete de cigarrillos.
Por la avenida central lo vieron andando,
sin rumbo, las manos dentro de los bolsillos.
“Desde que Adán fue botado de su trabajo”, dijo un
vecino, “noté en su forma de ser un cambio
muy raro. Él, siempre muy
vivaracho, ahora andaba quieto.
Pero en la tranquilidad del desesperado”.
Rubén Blades*

LA CRISIS ES DE REPRODUCCIÓN

Las economías latinoamericanas vienen creciendo y no se percibe una crisis del capitalismo o del capital. En este artículo el término “crisis” no se refiere a los episodios de *cracks* financieros, a las caídas de la bolsa, a las corridas de capitales y/o quiebras de los sectores especulativos. Aunque el término en la visión ortodoxa de la economía es

* Economista y Doctora en Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. E-mail: natalia.quiroga@yahoo.com.

1 Este artículo está basado en Quiroga, Natalia, “Economía feminista y economía social. Contribuciones a una crítica de las nuevas políticas de combate a la pobreza”, Tesis de maestría en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento.

frecuentemente usado para designar algunos de esos hechos. En este trabajo se habla de “crisis de reproducción”, referida a la exclusión sistemática de amplios sectores de la población del acceso a los recursos indispensables para satisfacer sus necesidades de reproducción, biológicas y sociales. De ahí, para nosotros, que el sistema económico actual se encuentre en crisis, pese a que se intente situar esta crisis de reproducción exclusivamente en el ámbito social y como externa a la economía.

En América latina esta crisis se expresa en un conjunto de situaciones que, por la vía del desempleo, la pobreza, la precariedad y diversas formas de discriminación impiden a amplios sectores de la población tener capacidad de acceder a los recursos necesarios para garantizar el desenvolvimiento de su vida personal y familiar, y su inclusión como ciudadanos con plenos derechos. Esto se ha convertido en una característica estructural de la relación sociedad-economía, como resultado de las últimas décadas de política neoliberal.

Las medidas económicas que, para el conjunto de la región, se tomaron desde la década de los ochenta profundizaron la autorregulación del mercado mientras que el Estado reforzó su presencia en los escenarios de seguridad, justicia y cumplimiento de contratos. A la vez, se minimizaron las funciones relacionadas con el bienestar social, sea en términos de montos de inversión absoluta, sea en términos relativos ante la masificación de la pobreza y de la exclusión, lo que llevó a una pérdida notable en la calidad de los bienes públicos. Sumado a esto, el cambio en el modelo productivo debilitó el lugar del trabajo asalariado en la integración social y continuó el proceso de desplazamiento de productores independientes de sus tierras y de los mercados internos. En este escenario, la vida de buena parte de los hombres y mujeres, adultos/as y niños/as de la región esta marcada por la vulnerabilidad y ven amenazada su sobrevivencia.

Esta crisis de reproducción de la vida de amplios sectores sociales es consecuencia del intento irresponsable de avanzar hacia una globalización orientada por la utopía del libre mercado. Como señalan Hinkelammert y Jiménez (2005) o se continúa con el actual ritmo y formas de acumulación del capital o se elige la vida planetaria y humana como valor principal y sentido de la economía. En este último caso, el bien común pasa a ser definido como la reversión de las tendencias mencionadas; esa posibilidad de reversión requiere de una teoría crítica y de un pensamiento propositivo que permitan superar la desesperación a través de la acción estratégica de múltiples actores en procura de construir otra economía. Aquí se postula la posible convergencia de dos corrientes que tienen mucho que aportar en esa dirección.

LA ECONOMÍA FEMINISTA Y LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA ANTE LA CRISIS DE REPRODUCCIÓN

El cuestionamiento a la utopía del mercado total ha posibilitado la emergencia de otras formas de conceptualizar lo económico. La Economía Feminista (EF) y la Economía Social y Solidaria (ESS), abordan los aspectos involucrados en la crisis de reproducción de amplios sectores de la población y, en particular, de las mujeres que experimentan desigualdades que no son exclusivamente materiales ni exclusivamente simbólicas. El patriarcado, la naturalización de lo reproductivo como una responsabilidad femenina, la separación entre producción y reproducción, son factores presentes en la construcción hegemónica de lo que se ha entendido como “economía”, dando lugar a procesos de injusticia estructural.

Las distintas respuestas que tanto la EF como la ESS proponen ante la crisis de reproducción tienen en común una reformulación conceptual de la economía, un redimensionamiento de lo reproductivo y el reconocimiento del peso que tiene la dimensión simbólica y cultural. Ambas tienen fundamentos de teoría crítica resultantes de revelar tanto el sistema patriarcal como el imperio de la racionalidad utilitarista, manifestados tanto en la concepción del *homo economicus* como del mercado total. La crisis de reproducción parece estar ampliando el espacio para esta discusión sobre la legitimidad de la concepción instrumental de la economía y la emergencia de una convergencia crítica que vuelve a poner la vida humana en el centro de las alternativas propuestas.

TEORÍA CRÍTICA: PATRIARCADO, CAPITALISMO Y DESIGUALDAD DE GÉNERO

El feminismo se ha preguntado por la relación entre el capitalismo y el patriarcado, considerando que tanto hombres como mujeres son víctimas del sistema patriarcal que elabora representaciones culturales acerca de lo femenino y masculino, para asegurar la continuidad de una sociedad jerárquica y desigual en lo simbólico y en lo material. En la literatura sobre el género hay acuerdo en que el patriarcado es un sistema más antiguo que la propia sociedad occidental y que asume formas específicas en el capitalismo (Pérez, 2002). Este ordena todas las relaciones sociales y culturales bajo la jerarquía masculino/femenino y forma subjetividades funcionales a tal distinción jerárquica y de exclusión. Así, la otredad femenina es desvalorizada respecto a los valores asociados a la masculinidad propios del *homo economicus*. El concepto de patriarcado se refiere así a un sistema simbólico, en el que no solo hay hombres que oprimen y mujeres subordinadas, sino también una compleja elaboración de valores alrededor de lo mascu-

lino y de lo femenino que trasciende el ámbito económico y alcanza lo que en una sociedad se considera como deseable en términos del conocimiento, de la estética, del discurso.

La separación entre lo público y lo privado que tuvo lugar en la modernidad, dio lugar a que en América Latina el dominio sobre la naturaleza, así como la razón y el mercado hayan sido asociados con la vida pública y con una “masculinidad” a medida del colonizador blanco; mientras que el conocimiento ancestral, el respeto por la tierra, la intuición y lo no mercantil estuvieron asociados con lo “femenino” y desvalorizados mediante las categorías de superstición y atraso. La constitución de la esfera pública en la región estuvo marcada por la feminización de los derrotados en la colonia. En la actualidad esta subalternización se mantiene activamente mediante la tutela del Estado y de programas sociales sobre las poblaciones pobres, a menudo indígenas, poblaciones afrodescendientes, mujeres en edad reproductiva, etcétera.²

Esta escisión sigue presente en la forma en que la sociedad y la economía interactúan, donde la minusvaloración simbólica fijada en la polaridad masculino/femenino se corresponde con una asignación material de recursos mediante la división sexual del trabajo que perpetúa esta desigualdad.

LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO EN LA GLOBALIZACIÓN

En las economías de mercado la sobrevivencia de hombres y mujeres depende de su acceso a ingresos que, cuando no detentan capitales o rentas, dependen sobretudo de la realización de sus capacidades de trabajo. La división sexual del trabajo asigna a las mujeres el trabajo reproductivo no remunerado y ocasiona que la inserción de mujeres en el mercado se realice a través de actividades asociadas al cuidado de otros, pero que, al ser naturalizadas como actividades femeninas, no son reconocidas ni salarial ni simbólicamente de manera justa.

La inserción de América latina en el sistema internacional ha tenido importantes repercusiones de género respecto a los servicios de cuidado. La incorporación de las mujeres en el mercado de trabajo en los países centrales no trajo consigo una redistribución más igualitaria del trabajo doméstico, sino que produjo una reasignación en términos de clase. Reasignación que alentó la migración de mujeres pobres de la periferia, en primera instancia, para ocuparse de actividades reproductivas y domésticas. Aunque hoy el perfil de la migración ha cambiado, las mujeres latinas migrantes son las que más años de

2 Para profundizar en la relación entre feminización y subalternidad véase Rivera (2004), de la Cadena (1996) y París (2000).

educación detentan y, sin embargo, se mantiene un estereotipo que las vincula con el afecto y la calidez, por lo que siguen siendo asignadas al cuidado de niños, enfermos y ancianos, y para realizar actividades de atención al público (Cortés, 2005; CELADE, 2006).

Esta forma de inserción de las migrantes dista de ser un hecho marginal, pues América latina concentra el 32% de las remesas mundiales, superando al continente asiático que participa con el 26% (Fondo Monetario Internacional, 2003). El volumen de las remesas recibidas por El Salvador, Honduras, Nicaragua, República Dominicana y Jamaica, en relación con su Producto Bruto Interno, hace que la “exportación de mujeres” sea una de las principales actividades económicas de estos países. Sin embargo, por volumen de remesas México, Colombia, República Dominicana, El Salvador y Brasil son los que más recursos reciben por este concepto (Fondo Monetario Internacional, 2003). De ahí que el trabajo de quienes migran no solo sea significativo como una estrategia principal para el sostenimiento de las unidades domésticas sino una fuente de recursos cada vez más importante para las economías de la región.

La feminización de la migración latinoamericana es un fenómeno que responde a factores vinculados con la crisis de reproducción en los países de origen y, por otro lado, a la demanda de los países receptores (EEUU, España y Japón son destinos principales) vinculada al envejecimiento de la población, a la realización de las tareas que son consideradas indeseables o peligrosas, a la recomposición productiva que desarrolla actividades intensivas en mano de obra pero de bajo costo. “La transnacionalización y feminización de la mano de obra son fenómenos que han ido articulándose simultáneamente. El mercado laboral, en su demanda de mano de obra flexible y barata, hace uso de identidades laborales construidas a partir de las relaciones de género” (Cortés, 2005: 29).

A nivel intrarregional, la migración femenina es también significativa. El trabajo doméstico y las maquilas son escenarios principales de su trabajo, lo que ha llevado a que en la región se consoliden periferias de la periferia. Espacios donde la mano de obra femenina se convierte en una ventaja comparativa, siempre y cuando sea empleada en condiciones de sobreexplotación.

Los cambios que se están produciendo en el capitalismo conllevan efectos contradictorios en el patriarcado. Por un lado, la mayor empleabilidad de las mujeres y su acceso a ingresos puede modificar esa rígida separación entre lo público y lo privado, a la vez que incrementa su nivel de autonomía y capacidad para llevar adelante proyectos y decisiones, al tiempo que mina la regulación patriarcal vinculada a la moral y la tradición. Sin embargo, la ampliación del

trabajo mercantilizado que realizan las mujeres ha venido acompañado por una mayor flexibilización de la regulación laboral, vinculada al deterioro de las condiciones de trabajo y como estrategia para la reducción de costos en un contexto global. Se da entonces un acceso a la esfera pública (de producción de mercancías), mas se produce paralelamente un deterioro acelerado del sistema asalariado y la ampliación de las brechas salariales entre clases sociales. De manera que la relación desigual que ocurre en el hogar se reproduce en el mercado de trabajo.

A su vez, la diferencia sexual es una diferencia cultural que el capital aprovecha en su fase de globalización. Así, el trabajo femenino ha crecido en actividades ligadas al comercio internacional dado que, a menudo, se considera que esta mano de obra es más hábil y disciplinada, y también porque, en muchos casos, la dependencia familiar de los ingresos de las trabajadoras hace que las mujeres tengan un contexto más adverso para sindicalizarse o exigir condiciones de trabajo y salarios más justos (Beneria, 2005; Todaro, 2006; Espino, 2001; Catagay, 1998).

La comprensión de las transformaciones en el patriarcado y es la forma como este se expresa por medio de la división sexual del trabajo requiere de una mirada histórica. El papel de la mujer y del hombre en el ámbito reproductivo y productivo no responde a una adaptación mecánica a las necesidades del capitalismo, sino que van cambiando y haciéndose más complejo a medida que se producen innovaciones en lo productivo y se incorporan valores e imaginarios en cada sociedad. La relación entre patriarcado y capitalismo es entonces contradictoria, reforzándose en ocasiones y oponiéndose en muchas otras.

HOMO ECONOMICUS: EL PATRIARCA EGOÍSTA

La teoría económica ortodoxa internalizó la separación entre lo público y lo privado y su consecuente división sexual del trabajo. El supuesto de racionalidad instrumental que es central en el enfoque neoclásico implica un sujeto económico homogéneo, ahistórico, desconectado de su comunidad, individualista, maximizador, interesado, egoísta y competitivo. Este sujeto es conocido como *homo economicus* o el hombre guiado por la racionalidad instrumental y por el objetivo de maximizar su propia utilidad, minimizando recursos. “El agente de la teoría económica utilitarista es un individuo autosuficiente que no depende de nadie, ni nadie depende de él; un adulto capacitado para elegir. Enfrentado a un conjunto disponible de bienes y servicios, cada uno con un precio asignado, calcula desapasionadamente las posibilidades y sopesa los costes y los respectivos grados de satisfacción que puede obtener” (Strassmann, 2004: 93).

En esa tradición, y tal como lo ha señalado la Economía Feminista, el supuesto del hombre económico racional ha sido básico en la teoría económica neoclásica, que lo plantea como norma en el comportamiento humano y como mecanismo para asegurar el buen funcionamiento del mercado competitivo. La adopción de este comportamiento como prototípico en la teoría económica, no reconoce los comportamientos económicos³ basados en otras relaciones como las de reciprocidad, solidaridad, altruismo, amor y cuidado entre muchas otras, que además, como se dijo, la cultura patriarcal en el capitalismo asocia con lo femenino.

La economía utilitarista propone una visión dicotómica en la que coexisten, por un lado, un *homo economicus* de la esfera pública que solo actúa movido por la búsqueda del máximo placer individual sin tener ningún otro elemento en cuenta y, por otro lado, la mujer en la esfera privada con el papel de darlo todo en un medio familiar armónico y libre de conflicto. Esa visión ha impedido entender el verdadero funcionamiento de la economía en la que lo productivo y lo reproductivo se encuentran cotidianamente integrados y donde estas polaridades en la realidad no se verifican, dado que el conflicto, la explotación, la cooperación, la solidaridad, entre muchos otros comportamientos, están presentes tanto en el ámbito público como privado.

LA REPRODUCCIÓN: LA CARA OCULTA DE LA ECONOMÍA

La crítica a la interacción entre capitalismo y patriarcado, así como a la visión escindida de la economía ha estado acompañada de una concepción en la que la Economía Feminista muestra que no existe *a priori* una separación tajante entre lo productivo y lo reproductivo. Más bien se trata de desnaturalizar la adscripción de los roles masculino y femenino en estos ámbitos para contribuir a explicar dicha dicotomía. Así, “trabajos domésticos”, tareas de proximidad, “economías del cuidado”, se refieren a funciones que predominan, pero no exclusivamente, se llevan a cabo en la esfera privada, y, mayoritariamente, están a cargo de mujeres. Por otro lado, el trabajo considerado “productivo” –y, por tanto, remunerado a través del salario y otros beneficios considerados derechos del trabajador–, se lleva a cabo en la esfera pública y, mayoritariamente, está a cargo de hombres; reflejando en este caso, su adscripción al rol masculino.

Los análisis que ha producido la Economía Feminista en América latina muestran que tanto lo económico como lo mercantil han favorecido que las transformaciones ocurridas en el ámbito reproductivo sean ignoradas por las políticas públicas (Todaro, 2006; López, 2006).

3 Para diferenciar entre una concepción formalista y una sustantivista de lo económico véase Karl Polanyi (1994).

Los cambios en la producción se han reflejado en una sofisticación de las cualidades demandadas a la fuerza de trabajo: inglés, destreza informática, apariencia física acorde con los requerimientos del mercado, capacidad de interacción social, entre muchos otros que hoy son básicos para la empleabilidad. Estas exigencias complejizan y diferencian aún más los escenarios de lo reproductivo, porque estos procesos de cualificación se inician para las clases medias y altas en la niñez, incorporándose a las actividades clásicas de crianza, en tanto que para las clases más empobrecidas se convierten en factores de desventaja producidos desde la infancia.

En la medida en que los escenarios públicos del trabajo reproductivo se han venido debilitando, la presión hacia las mujeres ha aumentado, llevando a que tengan que cualificarse y trabajar más para responder tanto a los tiempos del trabajo mercantil como a los nuevos requerimientos de la reproducción. En los sectores con menores ingresos la situación se vuelve más crítica, porque, además, el Estado ha traspasado a las madres la responsabilidad de prevención, ejecución y seguimiento de políticas de salud (planificación familiar, vacunas, nutrición, etc.) y de escolaridad entre otras. A esto se suma una nueva línea de políticas contra la pobreza que exige que las mujeres trabajen en la organización y desarrollo de emprendimientos generadores de autoempleo, trabajos comunitarios, redes de microfinanzas, etcétera.

Todo lo antes señalado, además de ingresos discontinuos, brechas salariales, así como la cotidianidad del desempleo, lleva a que las mujeres en la unidad doméstica sean obligadas a un sobreesfuerzo para compensar los escasos recursos existentes frente a las necesidades socialmente exigidas. Pero, como afirma Picchio: “El trabajo de las mujeres no es un recurso infinitamente elástico” (1999: 233).

REPENSANDO LA RELACIÓN ECONOMÍA - TRABAJO

La invisibilización del aporte del trabajo reproductivo en la economía exhibe las limitaciones de la noción actual de trabajo. En este sentido, Picchio (1999, 2001), Benería (2005) y D'Argemir (1998) ponen de manifiesto que, en la relación con el capitalismo, las mujeres se encargan del cuidado de la vida humana y con este trabajo garantizan que la producción de mercancías se haga posible. El que las mujeres hagan este trabajo sin remuneración hace posible que el salario que pagan los capitalistas no incluya en sus costos la reproducción de la fuerza de trabajo y, en consecuencia, una parte de la actividad realizada en el hogar sería no el momento final del disfrute del consumo sino una condición de existencia del sistema económico. Así, la ampliación de la noción de trabajo es una condición para el reconocimiento del aporte de las mujeres a la economía.

Entonces, se propone que el objetivo principal de la economía este orientado a la reproducción social; para ello es necesario que la reproducción no sea un problema de la unidad domestica sino que sea socializada, por tanto el Estado y el capital estan avocados a asumir responsabilidades. Esta reformulación tiene consecuencias en lo que entendemos por “trabajo productivo”, que en este otro planteamiento pasa a ser evaluado en función de su capacidad para garantizar las necesidades reproductivas. La economía debería cambiar su sentido a fin de garantizar la sostenibilidad de las vidas personales y comunitarias, preguntándose: qué produce, cómo lo produce y cómo lo distribuye.

Así, en la medida en que la reproducción siga ocurriendo en el ámbito privado y local, Picchio (1999) considera que se requiere una permanente vigilancia sobre los efectos en el bienestar que tienen las actividades productivas, para evitar que se externalicen los costes sociales y las mujeres sigan amortiguando con su trabajo los efectos negativos. En esta línea enfatiza la necesidad de incluir las economías locales y de subsistencia, dado que muchas actividades que contribuyen al *superávit* comercial a nivel nacional pueden socavar las capacidades reproductivas de las comunidades en lo local. Una visión integradora de la economía mostraría la inviabilidad social de tales iniciativas. “El problema esta en que, mientras la producción se mundializa, la reproducción de la población trabajadora sigue siendo local. Por esto resulta sencillo ocultar las tensiones crecientes entre producción y reproducción, aun cuando sus efectos son dramáticamente visibles” (Picchio 1999: 225).

¿UNA ECONOMÍA PARA TODOS Y TODAS? LA PERSPECTIVA DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

La corriente de la ESS latinoamericana que presentaremos en este trabajo reconoce una matriz de teoría crítica que se encuentra principalmente en los trabajos de Franz Hinkelammert quien conecta el marco teórico específico de la economía alternativa con la teoría crítica del sistema capitalista. La totalización de la racionalidad instrumental, es decir, la universalidad del *homo economicus* y la pretensión de que el mercado se ubique en el centro del sistema institucional con su ética y sistemas de dominio son objeto de estos planteamientos.

Hinkelammert (2003, 2005) expone la “irracionalidad” de mantener un modo de producción que esta generando una crisis que compromete la vida de hombres y mujeres, así como la sostenibilidad ambiental del planeta. Desde esta perspectiva formula la necesidad de adoptar una racionalidad reproductiva, que no puede reducirse a internalizar en las decisiones individuales costos adicionales a los del

mercado libre. El tránsito de una racionalidad instrumental a una reproductiva tiene implicaciones tanto materiales como culturales, dado que lo que hay que transformar es el sistema multidimensional de la reproducción social que además no es homogéneo entre sociedades.

La crisis de reproducción en sus causas profundas esta vinculada con una totalización de la racionalidad económica por la que ante el mercado todas las acciones medio-fin / costo-beneficio son igualmente racionales aunque menoscaben lo reproductivo. A diferencia del *homo economicus* no se trata de satisfacer deseos infinitos inducidos para la ampliación de la acumulación capitalista, sino de responder a necesidades ligadas a la propia existencia, incluyendo la reproducción de la vida de los otros.

Cuando en el acápite anterior se presentaron las críticas a la perspectiva utilitarista de la economía ortodoxa, se cuestionó la idea de un sujeto calculador y competitivo que ante la escasez de recursos orienta sus decisiones para obtener la mayor satisfacción. Sin embargo, dicha escasez es ilusoria y depende de las maneras en que el sistema capitalista ha institucionalizado lo económico, por el contrario, la producción de riqueza en el capitalismo actual no ha tenido precedentes. La crisis de reproducción es la contrapartida del triunfo del capital sobre el trabajo y la extrema concentración de la riqueza.

La economía para la vida se ocupa de las condiciones que hacen posible la vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, por tanto, particularmente, de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio institucionales de la vida) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos. Esta mirada destaca la necesidad de remover los cimientos de la economía hegemónica para construir una economía que responda al “sujeto necesitado”.

LO SOCIAL DE LA ECONOMÍA

Enfatizar el carácter social de la economía puede parecer redundante en la medida en que toda economía es inherentemente social. Incluso en los casos de mayor desarrollo capitalista no se ha logrado que este completamente separada de los lazos sociales, instituciones, sistemas políticos y simbólicos. Sin embargo, la forma en que se ha venido asimilando al mercado obliga a que se retome la cuestión más básica sobre qué es la economía.

Economía es el sistema de instituciones, valores y prácticas que se da una sociedad para que sus miembros y la sociedad toda se ubiquen en la división social del trabajo global, organizando la producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios, realizando el metabolismo

socio-natural (intercambio de energía entre los hombres en sociedad y el resto de la naturaleza) de modo de satisfacer de la mejor manera posible (reproducción ampliada de la vida en cada momento histórico) las necesidades y deseos legítimos de todos los miembros de esa sociedad (incluyendo las generaciones futuras). (Coraggio, 2007: 7)

En contraposición con los utilitaristas, el mercado es aquí solo una de las posibles instituciones de la economía. Para la visión hegemónica el mercado es la única institución capaz de coordinar las iniciativas económicas de los individuos y la intervención de toda otra institución es considerada “extraeconómica”; así, por ejemplo, el Estado regulador que se justifica por la necesidad de corregir “fallas del mercado” con el fin –nunca logrado– de alcanzar los equilibrios que la teoría del mercado libre prescribe.

El concepto de ESS ha sido enriquecido por diversas perspectivas que tienen lugar en Latinoamérica. Para Singer (2007), se trata de un modo de producción y distribución alternativo al capitalismo que antagoniza y supera al capitalista. Para Gaiger (2007), se trata más bien de una forma social de producción contrapuesta al capitalismo con el cual debe coexistir dada su imposibilidad actual de constituirse en forma hegemónica de producción. Para Coraggio (2007a), la ESS es un proceso de transición en el que se van consolidando prácticas económicas que se contraponen al capitalismo y cuyo sentido es el de la reproducción ampliada de la vida de sus miembros. Tiene la intencionalidad de constituir como nuevo punto de partida un sistema de economía mixta, en el que si bien pueden existir actividades capitalistas no serían estas las formas dominantes de producción.

Estas visiones de ESS comparten la necesidad de privilegiar los valores de uso respecto del valor de cambio, lo que implica valorar los bienes y servicios por su contribución a la reproducción de las comunidades, y no por los mecanismos usuales del mercado capitalista vinculados al bajo costo y al alto margen de ganancia. Esto implica avanzar en la desmercantilización de los principales bienes y servicios que garantizan la vida humana, además de recuperar la soberanía sobre el propio trabajo y el reto de encontrar y extender nuevas formas de organización del trabajo orientadas por la autogestión, la democracia y una innovación tecnológica coherente con la reproducción de la naturaleza.

Estas propuestas disputan sentido y poder al capitalismo, a la vez que enfrentan enormes dificultades, dado el carácter diverso y fragmentado de sus iniciativas.

Hacer Economía Social es entonces un concepto para la transición desde la periferia, que implica contribuir conscientemente a desarticular las

estructuras de reproducción del capital y a construir un sector orgánico que provea a las necesidades de todos con otros valores, institucionalizando nuevas prácticas en medio de una lucha contra hegemónica contra la civilización capitalista, que afirme otro concepto de la justicia social, que combine el mercado regulado con otros mecanismos de coordinación de las iniciativas, que pugne por redirigir las políticas estatales y en particular la producción de bienes públicos, pero que –salvo excepciones puntuales– no puede por un tiempo (que resulta muy largo para la sobrevivencia inmediata pero corto para el largo período histórico) dejar de operar dentro de la sociedad existente. (Coraggio, 2007: 39)

UNA ECONOMÍA ORIENTADA POR EL SENTIDO DE LA REPRODUCCIÓN

Ante la crisis de reproducción social en América latina, las unidades domésticas desarrollan una diversidad de estrategias para dar respuesta a las necesidades de sus miembros; de ahí que analizar la economía popular es central para entender cómo se resuelve la interrelación entre lo productivo y lo reproductivo para la mayor parte de la población.

La economía popular se caracteriza por una alta heterogeneidad y fragmentación que responde a la diversidad social, característica de la región. Las unidades domésticas tienen estrategias de hibridación de recursos, que combinan el trabajo asalariado (que en muy pocos países del continente ha logrado cobijar a sectores mayoritarios de la población) con las actividades de autoconsumo, sea la producción para el mercado por cuenta propia, la emigración y el envío de remesas, entre muchas otras. Este subsistema es de carácter amplio porque en él participan los trabajadores y trabajadoras (y sus hijas e hijos) que requieren de todas las formas de realización de su capacidad de trabajo –no solo del trabajador por cuenta propia informal, como a veces se entiende la economía popular– para satisfacer sus necesidades.

Una de las características principales de la economía popular es que aunque exista algo que puede ser visto como acumulación (generalmente en forma de medios de producción o bienes durables: tierra, vivienda, medios de transporte, maquinarias y herramientas, o infraestructuras y tierras compartidas en comunidad, etc.), esta no es un objetivo ilimitado *per se*. En este caso, la acumulación tiene el propósito de crear las condiciones para la reproducción intergeneracional de sus miembros. No se trata entonces de una economía de individuos o familias pobres, limitados al sustento para la sobrevivencia, sino que abarca tanto a las distintas capas de trabajadores como a muchas comunidades preexistentes en la sociedad.

El lugar es un aspecto determinante para la economía popular solidaria, puesto que depende de su interrelación con el entorno natural

y social para desarrollarse. En coincidencia con la Economía Feminista, se reafirma lo local como el espacio en que la vida se desenvuelve.

La fuerte raigambre local de la economía solidaria permite que se recurra a lo que esta a mano –trabajo, conocimientos populares, energías morales, recursos políticos e institucionales– realimentando sinergias y explorando matrices económico- productivas dotadas de alta racionalidad social. (Gaiger, 2007: 104)

Las organizaciones que componen la economía popular solidaria están intrínsecamente orientadas hacia la reproducción ampliada de la vida de sus miembros; de ahí que se desarrollen sujetos y procesos de resistencia a la explotación del capital y alternativas económicas frente a la exclusión. Esta visión reconoce en los hombres y mujeres una enorme capacidad de agencia para la transformación de las estructuras económicas que tienen por objetivo la acumulación capitalista; lo que en esta perspectiva se alcanza mediante la construcción de un sector de ESS.

REFLEXIONES FINALES

Sería atrevido acotar en las siguientes líneas la totalidad de propuestas que, frente a la crisis de reproducción, originan dos corrientes tan amplias, que además están caracterizadas por tensiones y contradicciones entre tendencias a su interior. Tampoco es fácil pretender formular propuestas concretas sobre cómo reinstitucionalizar la economía, cuando aun se piensa dentro de un contexto social marcado por el fracaso de las utopías de la economía de la planificación centralizada y de la totalización del mercado. Tanto las experiencias del socialismo real como la del capitalismo han sido incapaces de satisfacer las necesidades de hombres y mujeres en un marco de sostenibilidad ecológica, de igualdad entre los géneros y democracia. Esos fracasos han afectado la capacidad para pensar las instituciones de otra sociedad, más allá de la crítica a la existente.

Las economías feminista y social retoman de esta historia un sentido de pluralidad y el reconocimiento de la inexistencia de un camino allanado ante las tendencias destructivas del modo de producción actualmente dominante. En particular, la historia reciente de América latina ha sido generosa al aportar aprendizajes sobre los efectos nefastos de las políticas económicas contraccionistas y de los regímenes totalitarios. Dichos aprendizajes están presentes en el abordaje actual de las transformaciones institucionales, que desde las economías feminista y social deberán ir perfilándose respecto a la crisis de reproducción.

No hablamos aquí del proyecto de un sistema de instituciones por implantar (sistema de propiedad, sistema político, sistema social), sino más bien, del criterio para la constitución de instituciones y para criticarlas en función de esa sociedad en la cual quepan todos [...]. No puede ser un proyecto definitivo de instituciones definitivas. Sin embargo, tiene que desarrollarse en forma de una transformación de las instituciones, tanto de las del sistema de propiedad y del mercado como del Estado. (Hinkelammert y Jiménez, 2005: 406-407)

Así como la constitución fundacional de la economía capitalista no se produjo de manera natural, sino que contó con una multiplicidad de instituciones que iban normalizando y generalizando las nuevas prácticas hasta lograr su instauración, las prácticas de transformación hacia una economía orientada a garantizar la reproducción ampliada de la vida, también irá dando lugar a nuevas instituciones en un tiempo indeterminado y con las contradicciones que ello conlleva. Las visiones heterodoxas aquí expuestas contribuyen a pensar criterios y marcos conceptuales para la formulación de instituciones y políticas que enfrenten de este modo la crisis de reproducción.

La Economía Feminista –a la vez que desde sus contribuciones a la teoría crítica cuestiona el sistema patriarcal que subyace en las sociedades capitalistas de centro y periferia– parece concentrar sus propuestas en la afirmación política de los derechos sociales; en particular, en lograr un trato justo para las mujeres, que el Estado de bienestar no habría tampoco logrado. La reconstitución de un Estado garante de esos derechos asociados, requiere de una democratización de la política y de una redistribución de recursos sustantivos, dirigidos a garantizar la socialización de la hoy familiarizada y mercantilizada esfera reproductiva. Esta propuesta no puede entenderse como un regreso a la relación economía-estado-sociedad previa al consenso de Washington, dado que se propugna una transformación cultural que socave los cimientos y las prácticas del patriarcado que afectan a hombres y mujeres y que han sido un soporte de la dominación capitalista.

La Economía Social y Solidaria propone, por su parte, un proceso de transición orientado políticamente por el objetivo estratégico de la reproducción ampliada de la vida de todos incluyendo la naturaleza, lo que implica también reinstitucionalizar la economía:

... un trabajo que no produce en competitividad sigue siendo un trabajo, y un producto producido en condiciones no competitivas sigue siendo un valor de uso. Un trigo producido no competitivamente alimenta, y un abrigo *no* competitivo calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se necesita producirlos en condiciones no competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí. (Hinkelammert, 1999: 30)

La ESS abre el espacio para la existencia de economías plurales al considerar la presencia de relaciones mercantiles y de mercados, pero en coexistencia con prácticas no mercantiles, orientadas por la reproducción ampliada de la vida de sus miembros sin que las primeras tengan un carácter hegemónico. Esta vía requiere transformaciones asumidas consciente y colectivamente, tanto en el paradigma competitivo y productivista encarnado en la empresa capitalista, como en la primacía del derecho a la propiedad privada irrestricta sobre los demás derechos.

En ese sentido, sería fructífero que tanto las diversas corrientes de la Economía Social y Solidaria como de la Economía Feminista incorporaran en sus sistemas teóricos y propuestas de acción la cuestión de la recuperación, apropiación y socialización de medios de producción y medios de vida colectivos e individuales; así como, la reinstitucionalización de las reglas de su utilización, atendiendo a la integración de todos en una sociedad más justa e igualitaria. Estas miradas señalan la necesidad de que prevalezcan los intereses colectivos por sobre los individuales.

Los aportes de la Economía Feminista son en ocasiones desestimados al considerarlos una reivindicación meramente sectorial para la inclusión en igualdad de condiciones. Por el contrario, este pensamiento cuestiona las categorías de la economía vigente y el vínculo de estas con el sistema patriarcal. Asimismo, la ESS ha sido abordada desde el *establishment* como una economía para pobres, lo que ha invisibilizado un complejo sistema de interacciones en el ámbito de la economía popular, donde una gama amplia y dinámica de intercambios y cooperaciones posibilitan la supervivencia de una parte muy importante de la población en la periferia y muestran un potencial para construir otra economía.

En realidad, tanto la Economía Feminista como la Economía Social y Solidaria, además de contribuir a una teoría crítica del sistema capitalista que puede ser la base de reivindicaciones justas, proveen importantes elementos conceptuales para interpretar procesos y políticas concretas, y para diseñar nuevas opciones a partir de cada situación cultural e histórica. De aquí, la incorporación de la perspectiva de una en el marco de interpretación y acción de la otra, esto es, su complementariedad y convergencia. Más cuando la caracterización de la situación social como una crisis de reproducción –común en ambas perspectivas– es útil para superar los listados de medidas compensatorias, –asistencialistas o no–, y pensar en propuestas políticas estructurales, cuyo sentido se completa al ubicarlas en términos de lo productivo/reproductivo como constitutivo del sistema económico.

BIBLIOGRAFÍA

- Beneria, Lourdes 1999 “Mercados globales, género y el hombre de Davos” en *Revista la ventana* (México: Universidad de Guadalajara) N° 10.
- ____ 2005 *Género, Desarrollo y Globalización* (Barcelona: Editorial Hacer).
- Cagatay, Nilüfer 1998 “Engendering Macroeconomics and Macroeconomic Policies” en *United Nations Poverty Elimination Programme* disponible en <<http://www.undp.org/poverty/publications/wkpaper/wp6/wp6-nilufer.pdf>>.
- Carrasco Cristina 2006 “La economía feminista: una apuesta por otra economía” en María Jesús Vara (comp.) *Estudios sobre género y economía* (Madrid: Ediciones Akal).
- Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) 2006 “Migración internacional de latinoamericanos y caribeños” en *Iberoamérica: características, retos y oportunidades* (Santiago de Chile: CEPAL).
- Coraggio, José Luis 2005 *¿Es posible otra economía sin (otra) política?* (Buenos Aires: La Vanguardia).
- ____ 2007a “Una perspectiva alternativa para la economía social: de la economía popular a la economía del trabajo” en José Luis Coraggio (coord.) *La Economía Social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: UNGS/ALTAMIRA).
- ____ 2007b *Economía social, acción pública y política (Hay vida después del neoliberalismo)* (Buenos Aires: Editorial CICCUS).
- Cortés, Patricia 2005 “Mujeres migrantes de América Latina y el Caribe: derechos humanos, mitos y duras realidades en *Serie Población y Desarrollo* (Santiago de Chile: CEPAL) N° 61.
- D’Argemir, Dolors Comas 1998 *Antropología económica* (Barcelona: Ariel).
- Cadena, Marisol de la 1996 “Las mujeres son más indias” en Ruíz Bravo, Patricia (comp.) *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (Lima: Editorial PUCP).
- Espino, Alma, Azar, Paola 2001 *El comercio internacional: ¿una oportunidad para la equidad social y de género?* (Montevideo: FESUR, CIEDUR, RIGC).
- Fondo Monetario Internacional 2003 *Balance of Payments Statistics Yearbook* (Washington D.C.).
- Gaiger, Luiz Inácio 2007 “La economía solidaria y el capitalismo en la perspectiva de las transiciones históricas en Coraggio, José Luis (comp.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: UNGS/ALTAMIRA).

- Hinkelamert, Franz 1999 *El huracán de la globalización* (Costa Rica: DEI).
- _____ 2003 *El sujeto y la ley* (Costa Rica: DEI).
- Hinkelamert, Franz y Jiménez Henry 2005 *Hacia una economía para la vida* (Costa Rica: DEI).
- López, Cecilia 2006 “¿Hacia un cambio en la concepción del desarrollo o más de lo mismo?” en Machicao, Barbery (comp.) *América Latina, un debate pendiente. Aportes a la economía y a la política con una visión de género* (Montevideo: REPEM, DAWN, IFC).
- París María 2000 “La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)” en *Desacatos* (México: Editorial Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social) N° 4.
- Pérez, Amaia 2002 *¿Hacia una economía feminista de la sospecha?* disponible en <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/article.php?id_article=73>.
- Picchio, Antonella 1992 *Social reproduction: the political economy of the labour market* (Cambridge: Cambridge University Press).
- _____ 1999 “Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social” en Cristina Carrasco (comp.) *Mujeres y Economía* (Madrid: Icaria).
- _____ 2001 “Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida” en Carrasco, Cristina (comp.) *Tiempos, trabajo y género* (Barcelona: Editorial de la Universidad de Barcelona).
- Polanyi, Karl 1994 *El sustento del hombre* (Barcelona: Mondadori).
- Rivera, Silvia 2004 “La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” en *Revista Aportes Andinos* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar) N° 11.
- Singer, Paul 2007 “Economía solidaria. Un modo de producción y distribución” en Coraggio, José Luis (comp.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: UNGS/ALTAMIRA).
- Strassmann, Diana 2004 “No existe el mercado libre: la retórica disciplinal en la economía” en Ferber y Nelson (comps.) *Más allá del hombre económico* (Valencia: Ediciones Cátedra).
- Todaro, Rosalba 2006 “¿Flexibilidad laboral o precarización? El debate sobre la reproducción social” en Machicao Barbery (comp.) *América Latina, un debate pendiente. Aportes a la economía y a la política con una visión de género* (Montevideo: REPEM, DAWN, IFC).

**LIBERAR LOS CUERPOS,
LIBERAR LAS ALMAS.
TEÓLOGAS DE LIBERACIÓN**

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y GÉNERO: ENSAYO CRÍTICO FEMINISTA

Ivone Gebara

Hablar de relación entre teología de la liberación y género en América Latina es, en primer lugar, referirnos al pasado o, al menos, a los casi treinta años pasados de producción teológica en la perspectiva de la liberación. En segundo lugar, es abordar una problemática extremadamente actual, la del feminismo y de las relaciones de género, que viene siendo trabajada de diferentes formas y en las diversas áreas del conocimiento y de las acciones sociales y políticas. Y, en tercer lugar, es intentar captar la posibilidad de pensar las religiones y las elaboraciones teológicas a partir de algunas de las cuestiones fundamentales planteadas por el feminismo.

En un primer momento, quiero delimitar este texto a partir de parámetros surgidos de mi competencia personal y profesional, en más de treinta años de actividad. Me refiero a mi formación y actividad filosófica y teológica en instituciones educativas y en grupos populares, sobre todo del nordeste de Brasil. Estas cuestiones me sitúan en los debates sobre el sentido de la vida humana o más precisamente el sentido que, mujeres y hombres crean, reciben y cambian en el proceso cultural y social de sus vidas. Percibo hasta qué punto las construcciones de sentido, en relación con diferentes comportamientos y actividades pueden ser al mismo tiempo fuente de opresión y de liberación.

La misma agua que mata la sed en un momento puede, en otro momento, destruir la vida o disminuirla. Por esa razón, el trabajo de comprensión crítica que tenemos de nosotras mismas, como una vía de acceso a la construcción de relaciones de mayor justicia, equidad y felicidad entre nosotras, es absolutamente imprescindible. Nunca la reflexión filosófica sobre el sentido de la vida fue tan actual como hoy; sobre todo, porque la cultura capitalista ha renunciado a la amistad con la sabiduría y ha tomado posesión del saber como objeto de competición y de compraventa. Y, más allá de eso, nunca las mujeres, en cantidad y calidad digna de hacer notar, se acercaron con tanta seriedad a las cuestiones que afligen al conjunto de la humanidad.

Este texto, como se verá, abordará la cuestión del género desde un enfoque limitado a mi competencia. Recuerdo que en mi libro *El rostro oculto del mal* (Gebara, 2002) trabajé la cuestión del género desde la perspectiva feminista, en la tentativa de comprender el mal femenino a partir de las identidades sociales y culturales de las mujeres. A través del método fenomenológico que privilegia la narración en primera persona, quise mostrar no solo la diversidad de males, sino la diversidad de sujetos históricos femeninos que hacen y sufren aquello que llamamos mal, maldad o simplemente sufrimiento. Quise igualmente captar las salidas que encuentran las mujeres y algunas expresiones de sus gritos por Dios o por entidades misteriosas que pudieran ayudarlas.

En este texto, reflexionaré más especialmente sobre las razones filosóficas y sociales que justifican la necesidad de un abordaje del género en todas las ciencias, incluyendo la teología. En este punto la problemática de la teología de la liberación tendrá un lugar privilegiado. No haré un panorama histórico de la teología de la liberación ni una síntesis de los trabajos de los pensadores más significativos en América latina, sino apenas una reflexión sobre algunos aspectos generales en relación con la cuestión del género. Cinco puntos formarán parte de la presente reflexión: I. El género como cuestión y como mediación hermenéutica; II. El ser humano comprendiéndose a sí mismo; III. El cristianismo, lo femenino y el feminismo; IV. La teología de la liberación, el feminismo y la hermenéutica del género; V. Las condiciones posibles para un nuevo discurso religioso inclusivo.

I. EL GÉNERO COMO CUESTIÓN Y COMO MEDIACIÓN HERMENÉUTICA

La reflexión, a partir de las relaciones de género, tiene una historia y una trayectoria bastante compleja. La hermenéutica de género, aplicada a las ciencias humanas y particularmente al estudio de las religiones, es extremadamente vasta y complicada. Esta viene desafiando

el pensamiento humano del siglo XXI y participando desde la fluctuación de interpretaciones que caracterizan nuestro tiempo. Participa además de los abordajes transdisciplinarios que vienen caracterizando las ciencias sociales y otras, desde el final del siglo pasado. Como dice Edgar Morin (2000: 43), estamos viviendo el desafío de “la ruptura cultural entre la cultura de las humanidades y la cultura científica”. Las fronteras del conocimiento ya no pueden ser claramente delimitadas. Cruzamos y entrecruzamos conocimientos e interpretaciones intentando captar la extrema complejidad de todos los fenómenos. Así, esta reflexión, no obstante, esta más centrada en cuestiones filosóficas y en cuestiones relativas a las ciencias de la religión, se ve navegando por diferentes mares, y diferentes aguas se mezclan con mi propia agua. La cuestión del género no es apenas de las ciencias humanas o de las ciencias sociales, sino que es un abordaje que se esta imponiendo a todos los niveles del llamado conocimiento científico y de las actividades socio-políticas. Esto porque nos damos cuenta de que el ser humano abstracto existe solo como ideal o como sueño de una parte de la humanidad. Existimos como mujeres y hombres en la realidad concreta de nuestras culturas y de nuestras relaciones marcadas por diferentes condicionamientos e identidades.

Por eso es válido siempre preguntar de nuevo: *¿Por qué hacer análisis a partir del género?* La respuesta no es simple. Sabemos que ser mujer o ser hombre no es solamente un dato biológico. Simone de Beauvoir recordaba en el libro *El segundo sexo*, que los “amateurs” o los hombres ordinarios saben bien definir qué es una mujer: “¡Es un útero, un ovario, una hembra!” (Beauvoir, 1981). La palabra “hembra”, dice ella, en la boca de un hombre, suena como un insulto. Decir hembra es confinar a la mujer a su sexo biológico. Pero, ¿qué es ser hombre? Simone de Beauvoir nos recuerda que decir a un hombre, usted es un “macho” es una afirmación de orgullo, de valorización, de admiración. El hombre no es limitado a su sexo, sino que encierra en sí la humanidad, la cultura, los valores. Ser hombre ya es un valor independientemente de su actuar. Nos preguntamos: ¿por qué es así y no de otra manera? ¿por qué existen estas diferencias al nivel de una ontología histórica? ¿por qué estas diferencias provocaron tantas opresiones y alienaciones? ¿por qué estas formas de dominación se encuentran en los diferentes sistemas religiosos transformados en fuerzas que legitimaron la producción y la manutención de relaciones injustas? Estas son algunas cuestiones clave que justifican un análisis del género a partir de las filosofías y de las teologías y, por tanto, también a partir de la teología de la liberación.

Probablemente, algunas personas dirían que esta manera más grosera de tratar a las mujeres e imponer la soberanía masculina, hoy

esta presente solamente en las camadas populares más pobres, donde la falta de educación llevaría a una deficiencia en el trato entre las personas. Creen que la igualdad de género ya esta presente en la mayoría de los países, sobre todo en el llamado “primer mundo”. E incluso piensan que el tratamiento inferior dado a las mujeres es expresión del atraso cultural de algunos grupos, particularmente oriundos de culturas orientales. Entre tanto, el feminismo viene demostrando que no es exactamente así. La exclusión de las mujeres y su consideración como inferiores a los hombres continúa presente en los medios científicos y políticos de forma sutil y dominante, así como en Occidente y en especial en los llamados países desarrollados, aunque de formas diferentes y menos explícitas. Basta que recordemos la inmensa dificultad que tienen las mujeres de afirmar el derecho a su cuerpo, a su individualidad, a la maternidad como opción. Basta recordar, de igual forma, la desconfianza que pesa sobre ellas en el ejercicio del poder público y especialmente del poder público religioso. Es claro que me estoy refiriendo al ejercicio del poder público entendido a partir del esquema patriarcal y jerárquico. Un nuevo modelo democrático de ejercicio de poder aun esta en fase de gestación y no entra en la reflexión crítica que estamos desarrollando.

¿Por qué las mujeres no podemos elegir quiénes somos y qué queremos? ¿Por qué siempre tuvimos y tenemos que conciliar nuestro papel de “productoras” o “creadoras” con nuestro papel de “reproductoras” y someter nuestra creatividad a las reglas preestablecidas? Y aun, ¿por qué el control de nuestros cuerpos tiene que ser de los otros, de otro? ¿por qué nuestra autonomía tiene que ser reglamentada muchas veces sin nuestra participación? ¿por qué nuestros cuerpos son blanco específico de violencia en las guerras más sórdidas? ¿por qué nuestras dudas y nuestras creencias son reprimidas y silenciadas? Estas cuestiones son expresadas o apenas vividas por mujeres de diferentes partes del mundo.

Es necesario, igualmente, recordar el lugar que las mujeres pobres vienen ocupando en la sociedad de la economía globalizada. La socióloga alemana Christa Wichterich (1999) mostró las trampas que las empresas multinacionales, con el aval del Fondo Monetario Internacional, vienen empleando para explotar la mano de obra femenina, sobre todo en algunos países capitalistas emergentes. Se crea la ilusión de que la globalización abrió espacios para las mujeres, pero de hecho, son espacios de trabajo con baja remuneración y marcados por la inestabilidad, puesto que no hay leyes laborales que amparen los contratos y ninguna organización sindical es permitida. Continuamos expropiadas de nuestro cuerpo, de nuestra fuerza de trabajo y de nuestros derechos. Y seguimos así porque el modelo de poder dis-

ponible en esta sociedad favorece más la beligerancia masculina, la competitividad impuesta como ley, la eliminación de los otros, de las otras y de los diferentes, considerados como amenaza a la hegemonía del modelo elitista en vigor.

Por ello, una reflexión feminista sería de los diferentes niveles de la actividad humana a partir del género se hace necesaria en la medida en que optamos por avanzar en la construcción de relaciones más justas.

En ese sentido necesitamos comenzar a reflexionar a partir de las bases que sustentan la actual producción de la injusticia en las relaciones humanas, especialmente cuando nos referimos a las relaciones entre lo femenino y lo masculino. Además, este comienzo tiene que llevarnos a una comprensión diferente de nosotros mismos, de nuestros papeles en el mundo y de nuestra relación con los demás seres. De lograrlo, la antropología se abriría hacia una cosmología y una ética que incluirían el cuidado y nuevas formas de convivencia entre todos los seres (Gebara, 1998; 2000).

Este esfuerzo de una nueva comprensión colectiva de nosotros mismos y de nuevas formas de convivencia debe estar presente como un proyecto político colectivo, modificando gradualmente nuestras relaciones a través de los diferentes procesos educativos presentes en nuestro medio.

II. EL SER HUMANO COMPRENDIÉNDOSE A SÍ MISMO

Desde el principio, el género humano es diversificado. Desde el inicio de la Historia, nos descubrimos como mujeres y hombres en relación con subjetividades. La androginia es un mito o un símbolo de fusión interesante, pero sin consistencia real cuando se trata de relaciones históricas concretas. Este símbolo, en la medida en que fuera utilizado, sin un análisis crítico de las relaciones históricas y culturales entre mujeres y hombres, puede mantenernos en una alienación de nuestra realidad concreta, en el desconocimiento de las fuerzas culturales y sociales presentes en la construcción de nuestras identidades.

En la Historia, ser mujer o ser hombre es la *base* de la construcción de nuestra identidad personal y social. Entre tanto, hoy, esta expresión simple y obvia precisa ser elevada a una complejidad mayor, debido a que generó estados de injusticia en las relaciones humanas, casi insostenibles. Por eso, al hablar de hermenéutica del género, estamos introduciendo la realidad del género como un instrumento de interpretación de nuestras relaciones. Somos género y esto quiere decir no solo una realidad biológica, sino una construcción cultural de papeles, relaciones, expectativas y formas de dominación y de acogida de unos y otras. Hablar del género significa superar la afirmación uni-

versalista abstracta en relación con el ser humano, y afirmar identidades concretas en continua relación entre ellas. Lo que vivimos y lo que no podemos vivir, cómo actuamos y cómo no podemos actuar, esta condicionado por nuestra situación cultural de género. Nuestro género es nuestra identidad y nuestro límite. Nuestro género es nuestra posibilidad social, nuestra historia, nuestra cultura y nuestra esperanza de cambio. Nuestro género es nuestra utopía y nuestra religión. La religión de género o el género en la religión es la conciencia que reproducimos en nuestras creencias religiosas, las mismas creencias sociales y culturales que caracterizan nuestra convivencia histórica. La religión no es por sí misma éticamente superior a otras producciones humanas. Ella entra en la misma dinámica de las fuerzas sociales, aunque a través de mediaciones psicológicas y de poder más complejas y sutiles.

A partir de la perspectiva del género, lo humano se torna *relación* histórica, contextual, situada entre mujeres y hombres, y no solo el modelo humano genérico masculino. El género no es el sexo genital, sino el conjunto de atribuciones simbólicas y significaciones dadas al sexo de las personas. Estas atribuciones son aprendidas, enseñadas y transmitidas culturalmente de generación en generación. Estas atribuciones son igualmente revestidas de connotaciones valorativas, de modos de afirmar jerarquías de valor en las relaciones sociales.

La noción del género nos lleva más allá del sexo. No nos cierra en el sexo como condicionante absoluto, nos muestra que, a partir de la biología, hicimos cultura, y en nuestra situación, una cultura sexista. Si hicimos esta cultura que de cierta forma nos alienó a unas de otros y de nosotras mismas, podemos firme y lentamente rehacerla, creando otras formas de relación y de convivencia.

Desde el punto de vista filosófico, nosotras, las mujeres, estamos afirmando categóricamente que la existencia del género es la base histórica de nuestro ser que, en la realidad, es nuestro “deber ser” o nuestro “devenir” o el ideal que nuestra cultura o nuestro medio nos proponen, y que hasta nosotras mismas nos proponemos ser en los límites de nuestra historia. El género es, así, la particularidad del ser, la concreción, la contextualidad histórica del ser. El “ser” es un concepto abstracto y en consecuencia una abstracción teórica introducida por los filósofos. El “deber ser”, ligado al género en cuanto forma de comportamiento esperado y realizado, es, al contrario, concreto y nos introduce en pautas sociales y culturales de comportamientos que pueden ser evaluados, corregidos, transformados. Somos lo que nos dicen que precisamos ser, o aquello que nuestra cultura nos hace ser, o lo que inventamos colectivamente en relación con nosotras mismas. El “ser” y el “deber ser” son a nuestra constitución del género;

o sea, la constitución de identidades femeninas e identidades masculinas en relación unas con las otras.

El género es, por tanto, la realidad concreta, la identidad primera de nuestra persona. A partir de ella, en lo concreto de la historia, entramos en los diferentes procesos de socialización, nos aculturamos a nuestra propia cultura o a otras culturas. Como dice la antropóloga mexicana Marcela Lagarde (1996: 14) “Cada persona aprende a identificarse con la cosmovisión del género de su mundo, hasta creer que esta cosmovisión pueda ser universal”.

Aprendemos a estar en el mundo a partir de nuestro género, de nuestra cultura, de la forma como fuimos socializadas, y estas formas no son universales, aunque las imaginemos como las más adecuadas y correctas para nosotras y hasta para otros.

Estamos, pues, en régimen de historia y de cultura, así como en régimen provisional, y es ahí donde los “datos” de nuestra vida cotidiana son lanzados, donde los juegos de la vida son armados y jugados; es ahí donde nacen nuestros miedos y las formas de controlarlos; donde nacen las creencias y las religiones; es ahí donde las injusticias y las dominaciones vienen a la luz del día; y donde nuestra extraordinaria creatividad se muestra en todos los campos.

A partir de esa situación se puede decir que la cultura es un conjunto articulado de concepciones del mundo y de la vida. Esta marcada por la producción de significados, de creencias, de mitos, de valores, de concepciones sobre la vida y la muerte; sobre las mujeres y los hombres, los niños y las niñas, los ancianos y las ancianas; sobre las plantas y los animales; sobre el cielo y la tierra; sobre los dioses y Dios. Estas concepciones creadas y recibidas influyen desde nuestras primeras vivencias familiares hasta la organización de las políticas sociales, económicas y religiosas.

Todas las culturas tienen concepciones de cómo debe ser el hombre y cómo debe ser la mujer en las diferentes etapas de su vida y de su relación. Todas las culturas se refieren más o menos a lo trascendente y a las exigencias diferentes propuestas a mujeres y hombres. Es justamente este el nivel de la historia concreta y, por consiguiente, de las contradicciones y de los conflictos del género. Es este el nivel donde los debates históricos son posibles y donde los comportamientos pueden ser modificados y transformados. Por eso hay que afirmar que es desde las culturas que se hace filosofía, que se construyen las diferentes interpretaciones de nosotras y de nosotros, y donde se pueden introducir cambios.

Una vez más, el “ser en sí mismo” no pasa de una abstracción de los filósofos en la tentativa de captar la sustancia última de todo lo que existe. El ser en sí mismo es del ámbito de la metafísica; esto es,

más allá de la materialidad física que nos caracteriza y constituye. Heidegger (2003) ya decía que cuando se pregunta por la metafísica la respuesta es devuelta a quien hace la pregunta; o sea, para la persona históricamente situada. La metafísica no nos responde, sino que la respuesta o las respuestas solo pueden venir del ser particular que lanza la pregunta. Solo de él o de ella se puede hablar y solo él o ella hablan de su propia condición, de su sufrimiento y de su esperanza.

De la misma forma, cuando se habla de la cuestión del género, no hay un género humano genérico que responde, sino que quienes responden son mujeres y hombres situados históricamente. Así, lo que se capta, de hecho, es lo que aparece en los límites y contradicciones de la existencia, de nuestra presencia en el mundo, de nuestros intentos de coexistencia. Lo que se percibe son las cosas que nos resisten, que nos agreden, que se nos escapan, que nos estimulan, que nos atraen. Este es el reino real de lo humano: el reino de las relaciones sociales entre mujeres y hombres, y de nuestras relaciones con el conjunto de la tierra y del universo. Solo en este nivel se pueden balbucear algunas palabras sobre la compleja realidad de los seres humanos, mujeres y hombres, y sobre su compleja relación.

Por esta razón, este es el único lugar de las ciencias humanas y de las religiones. Ahora bien, es justamente a partir de ese lugar plural y complejo desde el que las ciencias humanas, hasta la segunda mitad del siglo XX, ignoraron de cierta forma la condición histórica del género, o mejor aun, ignoraron un género y afirmaron el otro. Reflexionaron a partir de lo humano masculino y en él apenas incluyeron lo femenino como realidad subalterna o enteramente dependiente de lo masculino. No es que los hombres no hayan hablado de las mujeres, pero hablaron de ellas como seres dependientes de ellos mismos o seres próximos o hasta identificables con la naturaleza. Desde el punto de vista filosófico, si las mujeres son de la naturaleza, en última instancia no acceden al estatuto de la plena individualidad, ni al de la plena conciencia, tampoco al de la cultura por excelencia, ni al de aquellos que son cultura. Ya aquí aparece una escisión en la comprensión de los seres humanos, expresión de la escisión cultural vivida, y en los límites de la antropología patriarcal.

Se sabe que la individualidad requiere el desarrollo de la autoconciencia, así como una distancia de la inmediatez de la vida y de las funciones vitales, un camino de afirmación a partir de mediaciones concretas, que según las creencias patriarcales las mujeres no pueden alcanzar. La esencia de lo femenino para estas creencias es compacta, no se distancia de su propia realidad material bruta, no es capaz de trascendencia. Obedece a las leyes de la naturaleza, que se refieren a la procreación y la manutención de la especie como un destino escrito

por la fuerza de la naturaleza y, para algunos, por Dios. Por eso, los filósofos de los siglos XVIII y XIX pensaban que hay una ética diferente para las mujeres y para los hombres y que competía a ellos determinarla. La ética femenina se mantiene en el interior de la casa y sirve para la manutención del mundo doméstico en función del mundo público. La ética masculina, sin embargo, por su parte, tiene que ver con la *polis*, con la ciudad y sus preocupaciones, con la guerra y la paz, con las civilizaciones y las culturas. La mujer y su género universal son estables en cuanto al eterno femenino, en cuanto hembra, matriz reproductora y naturaleza. Ella repite, de cierta forma, los ciclos de la naturaleza. Nada se crea de nuevo a partir de ella a no ser la reproducción biológica de la especie. Por eso, ella no elegía un hombre, recibía el hombre que le daban, vivía para él, procreaba para él; ella tampoco podía decidir sobre los hijos e hijas que deseaba tener. Son los hombres los que deciden por ella. El hombre es lo universal y lo particular al mismo tiempo. El hombre crea la cultura y la historia porque emerge de la naturaleza, impone su voluntad y su poder. El hombre puede elegir, puede tornarse libre y, por tanto, ciudadano. El hombre es individuo; la mujer, especie que no necesita, por consiguiente, ser consciente de sus derechos individuales ni poseerlos. Por esa razón, no había derechos para las mujeres. Había derechos humanos que significaban derechos a partir del género masculino. No había pensamiento ético femenino en el ámbito público. Por ello, las mujeres que excepcionalmente destacaban en tareas públicas seguían la pauta de la ética masculina vigente. Se hablaba, entonces, de mujeres con cabeza de hombre o con pulso de hierro. Esas excepciones eran asimiladas a los modelos masculinos vigentes; por esa razón, muchas veces, esas mujeres eran honradas y temidas. Habían conseguido, por sus hechos, elevarse a la categoría masculina, categoría indicativa de un grado superior en humanidad.

Este modelo de humanidad desde los valores masculinos llega a Latinoamérica con la colonización y asume la hegemonía cultural, marginando las culturas indígenas originarias.

Por su parte, las mujeres aceptaron, salvo excepciones, este “destino” por muchos siglos. Acogieron este exilio en relación con las grandes decisiones políticas como parte de su propia condición. Admitieron los padrones dominantes y mantuvieron su reproducción. En las diferentes culturas dominadas por el colonialismo y el cristianismo, salvo raras excepciones, la regla masculina siempre predominó y dominó.

El despertar femenino colectivo comenzó a acontecer lentamente. Primero fueron las excepciones y ahora el número de excepciones viene amenazando la regla y exigiendo nuevas reglas de comportamiento.

Los siglos XIX y XX fueron el escenario de este despertar colectivo de diferentes formas, comenzando, entre otras, por el derecho al sufragio. En la misma línea se inscribe la intensa lucha feminista de las últimas décadas por los derechos humanos femeninos, así como la lucha por la autonomía del cuerpo femenino vinculada a la procreación y al ejercicio de la sexualidad.

Por ese motivo, cuando hablamos del género, a partir del feminismo, lo llevamos a cabo desde otro registro, otra filosofía, otra comprensión de los seres humanos. Estamos saliendo de un tipo de metafísica fija y naturalista impuesta a las mujeres, al servicio de los grandes ideales históricos masculinos. No es preciso que ellas continúen en el hogar o sigan haciendo la voluntad de los hombres para que el mundo permanezca girando como gira. Pero, para que el mundo sea diferente o para que las relaciones entre mujeres y hombres, hombres y mujeres, y mujeres y mujeres sean las pautas en una justicia de relaciones, se impone una nueva comprensión de los seres humanos.

Estamos poniendo en cuestión la ideología masculina, y aquí es preciso entender la ideología en el sentido marxista del término; o sea, como inversión de la realidad o comprensión invertida de la realidad histórica no solo en función de intereses de clase, sino de intereses del género masculino. Estamos poniendo en cuestión las representaciones femeninas y masculinas producidas por las ciencias occidentales en función de la reproducción de los modelos sociales que representan. Estamos poniendo en cuestión, incluso, las representaciones religiosas de las identidades masculinas y femeninas, así como las formas de poder masculino y su centralidad en diferentes culturas.

En ese sentido, todos los mecanismos sociales, todas las producciones culturales están afectadas por esta distorsión y por esta deformación presente en la propia comprensión del ser humano. No estamos buscando hipótesis explicativas de esta deformación antropológica. Simplemente estamos constatando su existencia y buscando caminos para superarla.

El hecho de que más de la mitad de la humanidad se encuentre en esta situación de alienación y marginación de la cultura y del poder público tiene consecuencias en la propia estructura del conocimiento humano y en la propia constitución de las ciencias y de las creencias. Los diferentes discursos que expresan la autoconciencia de la especie humana aparecen, entonces, como limitados y distorsionados con respecto de la realidad histórica, de los seres concretos; o sea, de las mujeres y de los hombres históricamente situados.

El discurso científico masculino de autoconciencia de la especie se torna no solo limitado, sino marcado por la falsedad, puesto que encierra una percepción distorsionada y limitada de las relaciones

humanas. Enarbola la universalidad, pero en la realidad afirma y al mismo tiempo disimula su particularidad. Lo mismo se puede afirmar en relación con los sistemas teológicos. A partir de ahí, la crítica feminista a las ciencias humanas y a las ciencias en general, afirma algunos elementos y algunas tareas fundamentales que deben tocar todo conocimiento:

- Criticar el universalismo de las ciencias;
- Proponer la superación del idealismo masculino presente en las elaboraciones filosóficas, asimilando a la mujer a la naturaleza y al hombre y a la cultura;
- Introducir el relativismo cultural en su positividad; esto es, afirma las diferentes formas culturales de interpretar el mundo como necesarias a la vida del planeta y, al mismo tiempo, las afirma como posibles de evaluación crítica;
- Promover una ética plural en la que los sujetos reflexionen a partir de su propia realidad y lleguen a decisiones a favor del bien común;
- Reivindicar la diversidad y la diferencia de cara a la afirmación de una calidad de vida para todos;
- Reivindicar lo cotidiano de las mujeres y de los hombres como aproximación primera para cualquier pensamiento llamado científico;
- Afirmar la interdependencia entre todas las cosas y todos los niveles de nuestra existencia y, en consecuencia, entre la complejidad de las ciencias y la importancia de la transdisciplinariedad;
- Afirmar, asimismo, la interdependencia entre todo lo que existe abriéndose así hacia una justicia que es también una ecojusticia.

Las religiones oficiales –y en particular el cristianismo– no quedaron fuera de la exclusión del género femenino en relación con el poder y los privilegios masculinos. Dios y dioses tuvieron su poder asimilado a lo masculino. Las excepciones femeninas, o fueron incorporadas y cooptadas por lo masculino, o simplemente fueron destronadas del “olimpio de la historia” real de las relaciones entre dioses y diosas.

Si nos referimos básicamente al cristianismo occidental como nos fue legado en este enmarañado de culturas afro, indígenas, latinas y tantas otras que caracterizan el continente iberoamericano, podremos captar la complejidad de esta problemática. El occidente masculino impuso su ciencia, sus creencias y sus formas de domina-

ción. Aun es suya la hegemonía de los diferentes poderes que transitan entre nosotros, aunque se pueden observar ya grandes fisuras en la mayoría de sus instituciones.

III. EL CRISTIANISMO, LO FEMENINO Y EL FEMINISMO

La tradición cristiana se presentó como una tradición que buscaba establecer la justicia en las relaciones humanas. Se creyó que, al venir de un Dios encarnado en la carne humana, tenía como objetivo restaurar relaciones, curar los corazones partidos, promover la misericordia y la compasión, instaurar la justicia y la equidad. Desde la tradición más primitiva se creía que por sus propias fuerzas la humanidad no lograría restaurar las relaciones entre sí y con Dios. Dios, entonces, se compadece de los humanos y les propone una nueva alianza de salvación. Jesús de Nazaret, considerado y proclamado el hijo único de Dios, nacido de la virgen María, era la encarnación de Dios venido para sacar la humanidad de la perdición o de la oscuridad del pecado. Comienza su misión en medio de los pobres, cura sus heridas, restaura su salud, se enfrenta a los poderes dominantes que impedían el surgimiento de la justicia y, finalmente, por sus acciones de vida es perseguido, crucificado y muerto. Resucita al tercer día, conforme a las Escrituras, y se afirma que esa resurrección indica la vida continua de Dios en medio de la humanidad más allá de todas las formas de muerte. Esta es en grandes líneas la base de las creencias del “movimiento de Jesús” y, después, de las comunidades cristianas primitivas. La nueva creencia tuvo consecuencias para el Imperio romano y más allá de este. Fue asimilada a diferentes proyectos políticos e inspiradora de minorías que buscaban restaurar el derecho y la justicia. Sin embargo, esa justicia fue casi siempre comprendida y afirmada en relación con la cultura dominante eminentemente patriarcal. La desconfianza con respecto a las mujeres parece haber sido una constante. Basta recordar las posturas de los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, que no vacilaban en denunciar la usura y la acumulación de bienes, pero mantenían una interpretación negativa de las mujeres. Sin duda, a pesar de ello, no se puede dejar de reconocer el carácter civilizatorio del cristianismo y la inmensa contribución en humanización que fue capaz de generar. Sin embargo, como el otro lado de la misma moneda, generó también formas de violencia, comportamientos de dependencia y dominación, moralismos nocivos, exclusiones injustas. La historia, cualquiera que sea, esta siempre marcada por la ambivalencia y por la ambigüedad.

En la misma línea, no se puede negar la importancia del cristianismo en América latina y todas las formas de liberación y opresión que generó o reforzó. Su complicidad con los regímenes de coloniza-

ción y dominación, así como los movimientos de liberación revela las múltiples interpretaciones de que fue objeto a lo largo de la Historia. Por eso, no se puede entender el cristianismo como un fenómeno en sí mismo; es decir, separado de la cultura que lo porta, que lo transmite y lo hace vivir. Tenemos que reconocer la realidad de los sistemas religiosos como sistemas culturales dependientes de los poderes establecidos y de las subjetividades que los contienen e interpretan.

En la realidad, por ejemplo, no podemos recuperar las verdaderas intenciones de Jesús de Nazaret, a quien se atribuyen los orígenes de lo que hoy llamamos cristianismo. Aun la lectura de los textos más próximos del tiempo de Jesús, no nos proporciona certezas respecto de muchos problemas de su tiempo, ni claridad total de las posiciones que él asumió. Nos movemos siempre al nivel de las interpretaciones, y Estas están condicionadas por la vida y por los valores de quienes interpretan desde sus variadas culturas y situaciones. No obstante, podemos recuperar, a través de los documentos y de la historia escrita en los siglos del cristianismo, algunos aspectos de las creencias y de las relaciones vividas por los que reivindicaban el título de cristianos. Igualmente, podemos captar algo de lo que fue introducido en diferentes culturas como expresión de lo trascendente, de lo divino, del Ser superior y percibir que la expresión histórica de las creencias fue casi exclusivamente masculina. Y lo masculino era, a su vez, considerado más próximo a lo espiritual y, en consecuencia, más apto para representar lo divino. Esta base antropológica no era propia del cristianismo, sino de las diversas culturas antiguas, en las que, y a partir de ellas, fue interpretado y transmitido.

La teología cristiana vivió una contradicción ontológica del género absolutamente interesante. Si por un lado los filósofos teólogos de la Antigüedad y de la Edad Media afirmaban filosóficamente que Dios, el Ser en sí, eminentemente espiritual, no tenía sexo, en realidad lo expresaban masculinamente sexuado en la historia humana. En la Historia, considerada como un relato de hechos masculinos, Dios pasó a ser imagen y semejanza de los hombres y de sus acciones. Esa proyección es perfectamente comprensible a partir de la psicología social y de la psicología de las religiones. Por ello, captarla nuevamente a partir de aproximaciones feministas del género nos revela aspectos nuevos y desafiantes.

Los teólogos hablaban de la grandeza sin límites de Dios en sus teorías, pero en la historia lo limitaban a una figura masculina, Jesús de Nazaret, considerado rostro de Dios en la historia y, por consiguiente, excluían a las mujeres del derecho de cualquier representación de la divinidad. Muchas fueron las consecuencias de esta asimilación de lo humano a lo masculino divinizado. Esta asimilación no solo mar-

ginó a las mujeres, sino que se la presentaron a ellas como la más verdadera en relación con otras creencias religiosas. Se justificaron persecuciones religiosas, tribunales religiosos como la Inquisición, la quema de brujas, y la condenación de todas las personas que osaron pensar de formas diferentes de la institución.

El cristianismo, más allá de eso, se presentó en la historia de varios pueblos como religión masculina, con discípulos y poder masculino. La superioridad masculina se confirmaba en el proyecto de expansión del cristianismo y llegaba a modificar comportamientos culturales más igualitarios. Se repite ahí el mismo esquema filosófico cultural de dominación antropológica que desarrollé anteriormente. El ser femenino debe conformarse, servir, obedecer, cuidar de lo masculino. La cabeza femenina debe cubrirse para hacer resaltar la masculina. Lo masculino es el rostro y la representación histórica de Dios. Por esta razón, es preciso mantener, en el interior de la religión, la misma visión antropológica jerárquica entre los sexos para dar consistencia espiritual a la cultura masculina dominante. A partir de allí, se puede entender no solo el dominio religioso sobre los cuerpos y las conciencias de las mujeres, dominio ejercido por las diferentes iglesias cristianas, sino el mantenimiento del ejercicio del poder llamado "sagrado" como un ejercicio eminentemente masculino.

La teología de la liberación que se desarrolló a partir de los años setenta, en América Latina, no percibió de forma crítica las trabas y las contradicciones de género presentes en la antropología cristiana. En el trabajo teológico rescató especialmente una dimensión ética importantísima del cristianismo; o sea, pensar el mundo de las relaciones humanas a partir de los pobres. Sin embargo, lo hizo sin analizar críticamente los fundamentos filosóficos cristianos basados en una antropología dualista y sexista. Podríamos incluso aceptar que este trabajo no fue posible históricamente en la época, aunque ya en 1979 las Naciones Unidas habían propuesto una *Convención contra toda forma de discriminación contra las mujeres*, y diversos grupos feministas ya estaban organizados y actuaban en diferentes países, incluso de América Latina. En esa Convención, los países miembros reconocen que históricamente las mujeres fueron sojuzgadas, discriminadas y oprimidas. Pero el reconocimiento de esta violencia sistemática contra las mujeres no fue ni siquiera recordado en las publicaciones teológicas de este periodo. La asimetría del poder masculino y femenino en la sociedad y en las iglesias, así como las cuestiones relativas a la ética sexual, tampoco fueron objeto de reflexión por parte de los teólogos; sobre todo, por los clásicos de la teología de la liberación. Estos problemas nunca fueron considerados importantes o relevantes. La atención de los hombres de la iglesia estaba volcada hacia otro

tipo de problemática, de forma que hablar o pensar en las cuestiones planteadas por las mujeres corría el riesgo de desvío de los objetivos propuestos. Entre tanto, si hoy este reconocimiento se da al menos verbalmente por parte de algunos teólogos, continúa aun sin hacerse un trabajo serio sobre la obra de muchos pensadores cristianos de América Latina. Todo indica que este es un largo proceso cultural que no se resuelve solo a través de un documento o de la presión de los movimientos de mujeres, bastante activos en América latina. Hay una problemática de fondo del cristianismo que parece resistir las críticas feministas. Esta problemática tiene que ver con las bases filosóficas a partir de las cuales el cristianismo de los tres primeros siglos fue comprendido, bases que perduran hasta hoy. Dios, el “ser” absoluto, el creador y liberador de su pueblo, es entendido como el principio del orden y de la estabilidad. Históricamente este principio es traducido y vivido, especialmente, a partir de lo masculino, considerado como el principio del orden social. Patriarcal viene de *patri* y *arché*, dos palabras griegas que indican lo masculino como centro y principio de la organización social. Esta interpretación de base continúa presente en la teología de la liberación a pesar de los esfuerzos para ajustarse a la problemática y a los desafíos del mundo contemporáneo.

El feminismo, dentro de las iglesias cristianas de América latina, se inició de forma más organizada en la década de los ochenta. El concepto de género se tornó, en el campo de la teología feminista, un instrumento, entre otros, de interpretación y comprensión de las relaciones humanas, especialmente a partir de la década de los noventa. Antes se trabajaba el feminismo como crítica de la sociedad dominada por lo masculino, principalmente en las diferentes interpretaciones de la vida cristiana. Los análisis sobre el patriarcado, la oposición entre naturaleza y cultura, las relaciones entre el idealismo religioso y la historia, la cuestión de las relaciones entre la vida de trabajo de las mujeres y la clase social, el tema de las mujeres ligado a las diferentes etnias, las relaciones entre lo público masculino y lo privado femenino, estaban ya presentes. En la década de los noventa, el concepto de género, de procedencia anglosajona, se adelantó a todas estas aproximaciones interpretativas de las relaciones humanas como una nueva clave de comprensión. Se pasó a leer la Biblia a partir de la óptica del género. Esto significaba percibir la formación cultural de los diferentes grupos y personajes implicados en las narraciones bíblicas, intentando descubrir la comprensión que se presentaba de la relación entre mujeres y hombres. La acción de las mujeres fue “desocultada” como lo habían sido en los años setenta las relaciones de clase presentes en la Biblia. Su participación escondida en la historia de los acontecimientos salvíficos fue puesta en evidencia. De repente se co-

menzó a vislumbrar a las mujeres en la Biblia y su acción de liderazgo y protección de la vida del pueblo. Un proceso interesante comenzó a darse en muchas biblistas. Se identificaron los nombres femeninos en la Biblia; se narraron las historias de mujeres y, a partir de interpretaciones, fueron valoradas las acciones y los sentimientos femeninos. El liderazgo de las mujeres en la formación de las primeras comunidades cristianas fue puesto en evidencia como argumento importante para afirmar la posibilidad del ejercicio del poder femenino en las actuales comunidades cristianas. Comenzaron a aparecer muchos comentarios bíblicos con la finalidad de reinterpretar los textos de forma inclusiva y, sobre todo, enfatizándose la relación entre mujeres y hombres en la construcción de la vida social y de las comunidades cristianas. Se iniciaba así el contrabalance del exceso de figuras masculinas que dominaban la historia bíblica. Mediante este procedimiento, se afirmaba que las mujeres estaban presentes de forma activa en toda la construcción histórica y cultural de los pueblos presentes en la Biblia, aunque habían sido ocultadas por la fuerza del sistema patriarcal y por las interpretaciones eclesiásticas de tantos siglos.

Las teólogas, a su vez, promovieron un proceso crítico de lectura de las imágenes tradicionales de Dios, presentes en el cristianismo, y pasaron a incluir lo femenino como imagen de lo Sagrado. Fueron apareciendo ensayos de reflexión cristológica feminista; sin embargo, el fundamento antropológico tradicional aun aparecía en la mayoría de los ensayos publicados. Más allá de eso, especialmente en el mundo católico, se realizaron muchos estudios sobre las místicas europeas y su acción e influencia en la espiritualidad de la época. En nuestro continente, se estudió particularmente la vida y la obra de sor Juana Inés de la Cruz, religiosa mexicana del siglo XVII, poetisa y literata, considerada por muchas la patrona de las feministas de América latina.

Se creía que, a partir de la interpretación del género, que permitía la aparición pública de las mujeres, podría emerger un cristianismo más igualitario e influir en las relaciones sociales más amplias.

Es difícil estimar los efectos y las consecuencias históricas de estas iniciativas al mismo tiempo numerosas y complejas. Entre tanto, se puede constatar que disminuye la fiebre de revelar la presencia de las mujeres en los espacios de la Biblia. Esta ya no es, en general, una preocupación prioritaria de las estudiosas de la aquella. La gran mayoría percibe que la lucha por interpretaciones diferentes ha sido hecha en espacios institucionales, donde la dominación masculina continúa bastante presente. Perciben que la Biblia, por la fuerza de la dominación religiosa masculina de tantos siglos, se había convertido en cierta forma en propiedad privada de la institución masculina. Por eso todas las tentativas de nuevas interpretaciones acaban

casi siempre confrontadas con las de la oficialidad de las iglesias y no tienen la fuerza suficiente para que sean asumidas como nuevas interpretaciones oficiales de la comunidad cristiana. Sin duda, el trabajo de mostrar que son posibles otra lectura y otra interpretación abre, en algunas personas y grupos, una distancia crítica frente a las interpretaciones oficiales. Lo mismo sucede en relación con las nuevas interpretaciones teológicas feministas con respecto a la ética sexual, la mariología y la cristología. Muchas veces son aceptadas como novedades, pero sin condiciones para tener una acogida real en el seno de la comunidad cristiana dominada por la institucionalidad masculina.

Las mujeres cristianas están, en América latina, aun lejos de lograr una postura colectiva de confrontación con el poder de las instituciones religiosas. Las intelectuales o las que piensan el fenómeno cristiano en sus diferentes expresiones sociales tienen poca fuerza en el ámbito de las instituciones religiosas oficiales. Continúan actuando en los diferentes canales de comunicación, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales. Esta actuación más amplia ha posibilitado una pluralidad de ambientes sociales. Quieren respetar el pluralismo de interpretaciones religiosas, aunque se busque una ética social que sea capaz de respetar la diversidad y el bien común. Se busca esta ética junto con diferentes grupos de la sociedad civil preocupados por la implantación de relaciones de justicia en los diferentes campos de la vida social. La ética cristiana parece extrapolar los límites de las instituciones religiosas y entrar en diálogo con otras realidades y comprensiones del mundo. Muchas mujeres intelectuales ya no se sienten parte integrante de las instituciones religiosas oficiales que continúan dominando a las masas con sus contenidos tradicionales apenas revestidos de un barniz más adecuado a la época actual. Desde el punto de vista religioso institucional, las conquistas feministas fueron pocas; es decir, los espacios ocupados por las mujeres en las iglesias no fueron modificados sustancialmente. Continuamos siendo mayoritariamente consumidoras de la religión patriarcal y servidoras de sus proyectos. Mientras tanto, aquí y allá, aumentan los grupos de mujeres que se organizan de forma autónoma y pasan a ser críticas de la institución a la que pertenecen a medias. Muchas líderes populares femeninas, así como muchas líderes intelectuales, viven una compleja relación de pertenencia a sus diferentes comunidades cristianas. Sienten que pertenecen al mismo tiempo a varios grupos de forma que su preocupación y acción directa en las comunidades cristianas institucionales son más o menos puntuales. Más allá de eso, perciben cada vez más que no se puede hacer un análisis del género sin feminismo. Solo el análisis del

género podría debilitar nuevamente las legítimas reivindicaciones de las mujeres en la sociedad y en las iglesias y contemporizar conflictos con afirmaciones obvias en relación con los papeles masculino y femenino.

Si lleváramos hasta sus últimas consecuencias una lectura feminista a partir de la hermenéutica del género, estaríamos introduciendo una especie de nuevo “cisma” en la historia del cristianismo. Pero este cisma no nos llevará a constituir una nueva iglesia con jerarquías propias y nuevos dogmas. Es un cisma de características marcadamente diferente de los anteriores que conoció la historia del cristianismo. Es un cisma que toca las bases, los cimientos, las raíces que sustentan el modelo jerárquico antropológico y cosmológico en vigor.

El feminismo realiza la crítica de las representaciones masculinas de la trascendencia y arranca el velo de las supuestas apropiaciones que el mundo patriarcal tiene en relación con el ser de Dios y de sus llamados representantes. El feminismo lleva a cabo la crítica de los dogmas cristianos revelando su temporalidad y su parcialidad. Intenta devolver el cristianismo a la historia, sacándolo del mundo metafísico donde se incrustó y del que parece no querer salir.

Muchas de nosotras estamos convencidas de que el cristianismo es parte de uno de los más extraordinarios legados que la humanidad creó para sí misma. Creemos que los valores que en él fueron puestos, en medio de la mezcla de cizaña y trigo de nuestras vidas e historias colectivas, deben ser continuamente rescatados, pues tocan lo más profundo del corazón humano. Son esos valores los que pueden encontrar un camino de diálogo con otras tradiciones religiosas y crear nuevas formas de percepción de la dimensión religiosa de la vida, más allá de los esquemas metafísicos que las caracterizaron.

El feminismo crítico insiste más en la vivencia de los valores relacionales presentes en la tradición cristiana y menos en la filosofía o en la metafísica que proporcionó una forma histórica patriarcal y dogmática al cristianismo y que constituye parte de nuestra cultura.

Necesitaríamos pensar nuevamente nuestras herencias religiosas y ver en qué medida son adecuadas a nuestros sueños de justicia y de libertad, de respeto y dignidad para todas las mujeres y los hombres. Estamos dispuestas a desarrollar, en nosotras mismas y en las generaciones futuras, métodos de educación de nuestra interioridad, de respeto a los otros, de fidelidad a las relaciones. El amor a sí mismo y al prójimo, base de la interpretación cristiana de las relaciones humanas, debe volver a habitar nuestra interioridad como un imperativo básico para la convivencia social. Este principio ético no es una prerrogativa particular de ninguna fe religiosa, sino la base de la construcción de relaciones capaces de crear justicia, paz y dignidad.

En esa perspectiva, quiero recordar la reflexión desarrollada por la filósofa española Celia Amorós en el libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985).

Para nosotras, dice ella, una lectura del género a partir del feminismo no quiere dar soluciones a todos los problemas relativos al complicado mundo de las relaciones humanas. No queremos ser una solución fácil para los problemas del mundo. Para Celia Amorós no llegamos a esta paranoia. Lo que buscamos es hacer oír nuestro grito de alerta para que no se nos trate más “como mujeres”, a partir de un esquema preestablecido que nos disminuye y autodefine. De la misma forma, no queremos tratar a los indígenas como indígenas, a los negros como negros ni a los viejos como viejos; es decir, a partir de esquemas y teorías preestablecidas. Queremos dejar que las personas se expresen, traten de crear y recrear sus identidades y a partir de ahí dialogar, considerando nuestras diferencias y semejanzas. El desafío es grande, pero esta parece ser la utopía de un feminismo que no desea cerrarse en sí mismo y osa querer soñar y vivir, en un mundo donde mujeres y hombres quieran juntos recrear y amar siempre el mundo de nuevo, desde su historicidad y desde sus relaciones mutuas.

IV. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, EL FEMINISMO Y LA HERMENÉUTICA DEL GÉNERO

La teología de la liberación es, sin duda, una de las corrientes de pensamiento más significativa dentro de la teología moderna del siglo XX, en América latina. Me refiero en este texto a América latina aunque el término “teología de la liberación” se haya expandido hacia las nuevas teologías que, a partir de la década de los setenta se desarrollaron en Asia, en África y en medio de las minorías étnicas norteamericanas. La Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo (ASSET), fundada en 1976, fue escenario de muchos encuentros en los que, el diálogo sobre los diferentes matices de la liberación, provocaron el aumento de la conciencia en relación con la diversidad de significados y la complejidad de este término. Es verdad que el término “liberación” remite a una liberación de situaciones y estructuras opresivas en la que hay siempre, dependiendo de los grupos y contextos, la elección de un aspecto en detrimento de otros. Ningún grupo puede hacer frente, sobre todo al nivel de la praxis, de todas las luchas en favor de la justicia. Sin embargo, habrá siempre diferencias significativas en la comprensión y en las acciones que se enfrentan a las diferentes situaciones de opresión. Por esta razón, siempre se habló de teologías de la liberación, en plural, inclusive en relación con las diferentes tendencias que existen en el territorio latinoamericano.

El contexto histórico, político y social de los años setenta fue propicio para el nacimiento de una nueva interpretación de la historia latinoamericana, así como para la elaboración de diferentes teorías explicativas de las causas de la pobreza sistémica en esta región. El énfasis en las estructuras económicas y en los análisis de clase fue una de las características de estas elaboraciones. En este contexto, algunos pensadores redefinen el papel social del cristianismo a partir de la opción por los pobres como opción de la fe; redimensionan también el papel de la Iglesia y en particular de las comunidades eclesiales populares. A grandes rasgos, esta fue la base de la teología de la liberación desarrollada, sobre todo, por intelectuales clérigos y algunos laicos de la Iglesia católica. Sin duda, la participación de otras iglesias cristianas fue significativa, pero dado el carácter católico de la mayor parte del continente, la teología de la liberación tuvo un rostro público especialmente católico. Es bueno recordar que esa riqueza de pensamiento se desarrolla en tiempos de dictaduras militares y que amplios sectores de la Iglesia católica no solo ofrecieron locales para acoger perseguidos políticos, sino que fueron lugares de ayuda, consuelo, resistencia y esperanza para las comunidades populares. La fe cristiana, interpretada a partir de la justicia social y de la construcción del reino de Dios, encontraba un contexto histórico favorable para su desarrollo.

Más allá de la consideración de la importancia y del valor del movimiento de liberación como movimiento de protesta contra las injusticias económicas, sociales y políticas, hay que analizar sus límites internos y externos. En este apartado, analizaré solo algunos aspectos relacionados con el feminismo y, más especialmente, con las teologías feministas (Fabella y Amba, 1988) en continuidad con las ideas desarrolladas anteriormente.

Quisiera recordar nuevamente que de una manera general siempre se habló de teologías de la liberación, en una tentativa de contextualizar las formas de opresión y los ensayos de respuesta dados a las diferentes situaciones. En este particular, algunos teóricos de la liberación consideraron la teología feminista como una variante más, una expresión o un desdoblamiento de la perspectiva mayor de la teología de la liberación (Gebara, 2000). Por algún tiempo, muchas mujeres se sintieron en una situación más o menos confortable como representantes de una forma de opresión específica dentro del conjunto de las opresiones producidas, sobre todo por el sistema capitalista vigente. Se sintieron participantes de los encuentros promovidos por los teólogos, aunque su situación haya sido tenida siempre menos en cuenta. En la medida de lo posible, algún espacio les fue dado en las reuniones internacionales, aunque se notaba el poco interés de los teólogos con

respecto a su contribución teórica. Mientras tanto, con el pasar de los años, un número de mujeres, tal vez más influenciadas por las teorías y prácticas feministas no religiosas, comenzó a percibir la creciente distancia entre sus nuevas convicciones y las bases de sustentación de las teologías de la liberación. Si bien era verdad que el compromiso con la justicia social unía todas las luchas de liberación, también lo era que la conciencia en relación con el lugar de las mujeres en la división social del trabajo, con el crecimiento de la pobreza del continente, con la comprensión de su identidad, con su lugar subalterno en las iglesias cristianas, dejó de manifiesto la enorme diferencia que había entre ellas y sus compañeros.

El análisis de la opresión social y económica operado por las teologías masculinas de la liberación de América latina se tornaba una especie de concepto universal, de categoría mayor que ocultaba las particularidades concretas vividas por las mujeres. La referencia a los sufrimientos y a las experiencias específicas de los pobres comenzó a aparecer, hasta cierto punto, genérica para un buen número de mujeres (Vuola, 2001). Así, algunas mujeres no se sintieron ya contempladas e incluidas en los análisis propuestos por los teólogos y científicos sociales de la línea de la liberación. Percibieron incluso la contradicción, sobre todo teórica, entre las bases tradicionales de la antropología y teología cristianas y los nuevos desafíos lanzados por la historia y por el feminismo en particular. El malestar creciente generó ambigüedades cada vez mayores y tensiones notables en los encuentros de teología. Era cada vez más difícil acoger el esquema dogmático y metafísico de las iglesias cristianas frente a problemas concretos que tenían que ver con la supervivencia material de las mujeres pobres y la supervivencia eclesial de las mujeres de clase media (Ress, 2002). Era igualmente difícil y constreñido percibir el real desinterés de los teólogos en relación con las relevantes cuestiones planteadas por las teólogas y por las científicas sociales, así como los avances concretos de liberación femenina en el escenario de América latina. La ignorancia de la mayoría con respecto a los movimientos feministas, las teorías feministas y las conquistas políticas de las mujeres era sorprendente.

Pareció abrirse una nueva división dentro de las comunidades cristianas y de la comunidad de intelectuales. Sin duda, esta fue formulada por los intelectuales, aunque algunas líderes de los movimientos populares de mujeres experimentasen la misma problemática. Los temas relativos al ejercicio del poder en las iglesias, a la toma de decisión en las comunidades fueron puntos neurálgicos en la generación de conflictos. De la misma forma, las cuestiones teológicas en torno de las imágenes de Dios, del concepto de Dios, de las diferentes enseñanzas religiosas recibidas comenzaron a ser discutidas con

ahínco en diferentes grupos feministas. Igualmente la cristología de la liberación, aquella que se desarrollaba a partir del Jesús histórico y de su compromiso con los pobres, también pasaba por la criba de las nuevas identidades femeninas y de su lugar público en la sociedad y en las iglesias. Los contenidos relativos a la sexualidad, al control de la natalidad, a la discriminación y legalización del aborto fueron, asimismo, objeto de reflexión de algunas teólogas, y provocaron conflictos y escisiones en la comunidad cristiana.

La introducción de la hermenéutica del género, a partir de los análisis feministas, llevó a varios grupos de mujeres a sentirse al margen de las formulaciones tradicionales del cristianismo. Se agruparon en torno a la perspectiva ética y a los valores capaces de construir la comunidad humana, pero apartándose de todas las formulaciones que marcaran la superioridad femenina. Algunas mujeres se atrevieron a comenzar una crítica al pensamiento teológico de la liberación, sobre todo, en la medida en que no se refería a las cuestiones concretas planteadas por las mujeres. Es necesario recordar una vez más que los teólogos de la liberación no se preocuparon y no se preocupan aun por el sujeto social femenino, ni por las cuestiones de la sexualidad y de la procreación. La revolución social buscada en nombre del reino de Dios parecía y parece ignorar las condiciones concretas vividas por las mujeres. Se hablaba de los pobres en general, de las criaturas hambrientas, de los campesinos y los obreros y, principalmente, del pecado social presente en el sistema capitalista injusto. La teología de la liberación, como la tradición patriarcal anterior, ocultaba también las cuestiones más contundentes que tocaban el cuerpo femenino. No se daba cuenta de las opresiones y de la dominación particular que atravesaban nuestros cuerpos en los diferentes ámbitos de la vida pública y privada. Cuando algunos advertían uno u otro aspecto, lo reducían a un problema de orden familiar u originado por el sistema social vigente. El sistema patriarcal, los varones, los teólogos mismos, las estructuras y contenidos religiosos no eran reconocidos como responsables del mantenimiento de la opresión de las mujeres.

Las razones de esa ausencia de posicionamiento de los teólogos en relación con las cuestiones edificadas por las mujeres son mucho más complejas que la afirmación de la falta de interés, como afirmé anteriormente. Hay, como recordé, una estructura de sustentación de las teologías cristianas que excluye lo femenino que conlleva una contradicción de sentido en la medida en que se buscan solamente modificaciones dentro del mismo sistema. Intentaré esbozar una alternativa a este respecto, en el último apartado de esta reflexión.

Los teólogos hombres tuvieron muchas dificultades en aceptar las críticas feministas a su pensamiento. Aunque este comportamiento

sea comprensible, esta dificultad revela que el feminismo tocó puntos neurálgicos de las relaciones entre hombres y mujeres.

Por un asunto de justicia, es bueno recordar que algunos teólogos hablaron de la importancia de lo femenino, pero lo colocaron como categoría universal presente en lo humano masculino y femenino. En ese femenino identificaban la intuición y toda la dimensión del cuidado hacia las personas y la naturaleza. Hablaron de las relaciones entre lo masculino y lo femenino, en cada ser humano; de los arquetipos que representan; de los desequilibrios; y, en general, de las salidas posibles. Enfatizaron, especialmente, el desequilibrio ecológico subsiguiente al desequilibrio entre lo masculino y lo femenino en la cultura vigente.

Si, por un lado, reconocemos de hecho este paso como importante, por otro, percibimos su límite cuando se trata de cuestiones concretas relativas a los cuerpos de las mujeres que viven en situación de abandono económico, social y de violencia. Hay una fuga de las situaciones de violencia concreta cuando se trata de los cuerpos femeninos, de sexualidades abusadas y violentadas de diferentes maneras. Hay un silencio que puede ser más o menos cómplice de las estructuras de violencia del género vigentes en nuestra sociedad.

Se vuelve, nuevamente, al punto básico de la contradicción entre nuestras teorías y prácticas, y de las dificultades de enfrentarnos de forma concreta y contextualizada a las cuestiones relativas a los géneros.

V. LAS CONDICIONES POSIBLES PARA UN NUEVO DISCURSO RELIGIOSO INCLUSIVO

En la teología de la liberación que se desarrolla entre los años 1970 y 1990, era común que se dijera que todos los asuntos tienen que ver con la fe que profesamos y, como consecuencia, con la teología. En ese sentido, toda la problemática complejidad humana tendría una relación con nuestra fe religiosa. Se solía realizar teología de las realidades terrestres; o sea, la teología o la visión religiosa de este o aquel problema contextual. El teólogo, en América latina, parecía entender de casi todo. En ese sentido, los teólogos podían pensar sobre teología y economía, teología y psicología, teología y ciertas expresiones culturales, teología y educación, y así sucesivamente. Es como si nuestras convicciones religiosas se expresaran en el complejo conjunto de nuestra existencia y pudieran orientarla o dirigirla. Siempre hay un problema, un cuestionamiento que plantear desde la experiencia cristiana. Estas afirmaciones son verdaderas en parte, puesto que muchos cristianos tienden a buscar una coherencia de vida en todos los niveles de la actividad social. Sin embargo, hay que reconocer que el debate

con la problemática social a partir de la fe obedece además a las orientaciones ideológicas y políticas de los diferentes grupos sociales. Hay y siempre hubo un pluralismo de interpretaciones en relación con las acciones conformes a la fe cristiana.

En esta misma línea se creía también que bastaba abrir espacios en la teología tradicional o en la teología de la liberación para los asuntos femeninos, como una varilla más del amplio abanico de la liberación, para que el problema estuviera resuelto. Como recordé anteriormente, algunos teólogos llegaron a afirmar la teología feminista como una variante o una subdivisión de la teología de la liberación. Nos damos cuenta de que no puede ser así. La realidad histórica y las reivindicaciones del feminismo son más complejas y amplias. No cabemos en la misma estructura patriarcal, tampoco en la misma antropología sexista ni en las cosmovisiones tradicionales.

Hoy, tenemos que volver a afirmar que la fe y los valores no existen en sí mismos, sino a través de las mediaciones históricas que escogemos. Nuevamente es necesario aceptar que los conflictos de posiciones e interpretaciones a partir de la fe se muestran siempre candentes en la historia humana porque en realidad tienen que ver con nuestras relaciones y conflictos cotidianos. Más allá de estas discusiones, y a través de ellas, las instituciones religiosas, desde sus poderes constituidos, controlaron siempre las diferentes maneras de ser de los fieles. Hoy, aunque se mantengan vivos fuertes resquicios de esa época, estamos inaugurando otros tiempos.

El feminismo, la ecología, las nuevas hipótesis sobre el origen del universo, los avances científicos en las diferentes áreas del conocimiento, los distintos movimientos sociales, el desgaste de las instituciones religiosas, nos abren hacia una nueva forma de pensar y vivir aquello que tradicionalmente llamamos religión.

El problema hoy es pensar nuevamente qué son las convicciones religiosas y, en particular, qué es la teología cristiana a la luz del feminismo y de otras aproximaciones críticas al mundo patriarcal. No basta simplemente preguntar qué dice la tradición cristiana de este o aquel problema. El mero formular esta pregunta significa crear nuevamente la ilusión en cuanto a las posibilidades de respuesta desde la tradición, creer que la tradición es estática y por encima de las contingencias históricas; e incluso, significa afirmar que la tradición tiene siempre respuestas disponibles para nuestro tiempo y nuestro espacio.

Se nos exige una comprensión diferente de las tradiciones religiosas. Esta, a mi modo de ver, debería intentar una acogida de las tradiciones religiosas no como dogmas para ser repetidos o como baúles inagotables de donde se puedan sacar siempre respuestas para nues-

tras preguntas. Las tradiciones son nuestra cultura pasada, que nos lanzó, sin duda, hacia el presente en el que hoy vivimos. Sin embargo, la voz del presente es decisiva. Somos nosotros quienes interpretamos, en nuestros días, las tradiciones y decimos que expresan esto o aquello. Desde las tradiciones guardamos intuiciones, sabidurías, ejemplos de vida que nos ayudan a llevar adelante la vida y las convicciones que tenemos.

Por eso, una vez más, es necesario aceptar la complejidad del momento presente y los desafíos que nos lanza. En este momento histórico percibimos que las tradiciones religiosas, tal como nos fueron legadas, sufren un inmenso desgaste de sentido. Su perspectiva inicial, situada y fechada, parece haber sido desvirtuada, y difícilmente conseguiremos restaurar a partir de ella nuestras nuevas utopías de convivencia.

Nuestras imágenes de Dios como un ser poderoso más allá de todos los seres, pero con referencia a los poderes establecidos, vienen siendo cuestionadas por diferentes grupos. Las instituciones religiosas han dado pruebas de decadencia moral y de complicidad con la destrucción de diferentes formas de vida. Verificamos así el crecimiento de las religiones de masas y también una disminución, tal vez al mismo ritmo, del sentido religioso de la vida; es decir, del respeto a la unión de todos los seres entre sí. Este es un fenómeno particular de nuestros tiempos.

Es cierto que no podemos ignorar las tradiciones religiosas antiguas y hacer cuenta de que nunca existieron. Ellas habitan nuestro cuerpo y nuestra historia de diferentes maneras. Mientras tanto, existen medios para intentar rescatar las profundas enseñanzas éticas, las sabidurías de las diferentes tradiciones sin reproducir las cosmovisiones patriarcales y los conflictos históricos que las vieron nacer. Podemos, a partir del buen sentido y de nuestra capacidad de diálogo con estas tradiciones, rescatar los aspectos que nos pueden ayudar mejor en la construcción de la comunidad humana. A partir de ahí, rescatamos también el espíritu de las religiones. Religión viene de la palabra latina *religare* y significa la capacidad y la necesidad de ligar las cosas y las personas entre sí. En otros términos, la religión sirve para la construcción de la comunidad humana, para el respeto y la unión entre todas las formas de vida. La religión tiene que ver con una sana y respetuosa convivencia entre las personas, los grupos y los ecosistemas.

Desde esta perspectiva, no hay que buscar una teología cristiana en el sentido tradicional que respete a las mujeres, a los indígenas, a los marginados y a otras categorías. Sí hay que buscar un sentido de vida común que nos haga percibir la importancia de los diferentes grupos para el mantenimiento de la propia vida. Hay que buscar, a

partir de la tradición de Jesús de Nazaret, y de otras y otros, y conforme a una interpretación ético-humanista, la forma de que siga circulando la savia del respeto a cada ser y a cada grupo. No necesitamos aferrarnos al conjunto de nuestra tradición, sino solo enfatizar los elementos positivos que nos unen a otras tradiciones en la construcción de la comunidad humana.

Las religiones cesarían así de ser divisiones o facciones ordenadas por Dios, o por sus fundadores, según las cuales nos orientamos en la vida. Las religiones serían un arte de vivir, una construcción de sentido histórico al cual nos adherimos porque aquí estamos, unidas y unidos por el cordón umbilical común de toda la vida.

Suspiramos por algo diferente al “orden” desordenado e injusto en el cual vivimos. Y, si suspiramos por algo diferente, es porque lo que está ahí actualmente es incapaz de nutrir nuestra vida. Para que este suspiro o esta utopía penetre aun más en nuestras venas humanas, es necesario aceptar que se impone como necesidad vital la muerte o la transformación de las antiguas formas religiosas o de las teologías. No se pone remiendo viejo en paño nuevo, afirmaba la tradición de Jesús. El tejido nuevo, aunque se haya originado del viejo, no puede continuar siendo una simple repetición de lo viejo. Si así fuera, el desgarrón será demasiado grande y la pérdida del conjunto se verá acelerada. Además, certificaríamos ante nosotras mismas nuestra incapacidad creativa, en lo que se refiere a la explicitación y a la vivencia colectiva de los valores más fundamentales de nuestra existencia. Las religiones, en cuanto formas de conexión, en cuanto sabidurías de vida, en cuanto orientaciones positivas del espíritu humano, no desaparecerán. Mientras tanto, los sistemas religiosos que se convirtieron en pseudoreligiones, sí deben dar lugar a algo diferente, que sea capaz de alimentar nuestro amor y nuestra esperanza. Los sistemas religiosos que nutren divisiones y jerarquías sí pueden y deben desaparecer. Sus instrumentos podrían ser transformados en arados, palas y azadas para remover la tierra humana y plantarla de nuevo. Sus riquezas materiales podrían ser casa y pan para los pobres.

Una reflexión feminista a partir de la hermenéutica del género y de otras mediaciones hermenéuticas nos lleva a percibir la necesidad urgente de reordenar el propio sentido de la existencia humana y los valores que permiten el desarrollo de nuestras vidas con respeto y equidad.

VI. CONCLUSIÓN

La afirmación de la necesidad de análisis, a partir de una hermenéutica de género y la crítica a las teologías vigentes nos llevarán a un camino hacia el futuro más allá de las religiones institucionales como están organizadas en nuestro presente. Al mostrar las contradicciones

internas de la antropología y la teología cristiana en cuanto a sus representaciones simbólicas, contenidos prácticos y ejercicio concreto del poder religioso pusieron de manifiesto la imposibilidad de esas formaciones culturales patriarcales de generar relaciones de justicia y equidad entre los géneros.

La cuestión del género desde el feminismo nos remitió así a la raíz de una concepción jerárquica del ser humano, a partir de la cual el cristianismo, en sus diferentes expresiones históricas, se organizó. Cuestionar esa concepción es también cuestionar las representaciones tradicionales de lo divino y su expresión histórica. De la criba crítica, introducida por el feminismo y por la mediación del género, sobrevive la ética cristiana basada en la necesidad del amor a sí mismo y al prójimo. Este amor, traducido en la construcción de las relaciones de justicia y cuidado, se torna fuente de creación de las relaciones humanas que permitan una sociedad donde todas las personas y todos los seres tengan cabida. Esta ética, en realidad, guarda sus marcas en la historia de los pueblos influenciados por el cristianismo. Pero ella no es la única expresión de la sabiduría ética humana. Otras aproximaciones, enraizando aspectos y coloridos culturales diferentes, componen la gran sinfonía que expresa una nueva comprensión del ser humano, igualmente femenino y masculino. Esta sinfonía ya está siendo compuesta por diferentes grupos tejidos de diferentes tradiciones. Sus primeros acordes, aunque tenues, ya pueden oírse en muchos lugares e igualmente en el territorio latinoamericano. No se puede prever el éxito de esa nueva composición colectiva. Pero su importancia es capital en el nuevo contexto internacional de las religiones, en las que los fundamentalismos vienen operando retrocesos significativos, sobre todo en relación con los avances del feminismo internacional. Precisamos desarrollar un nuevo orden nacional e internacional de las religiones de igual forma que muchos grupos luchan por un nuevo orden económico, social y político internacional. Las religiones, una vez más, no están exentas de las contradicciones sociales y no pueden afirmarse como instituciones inmunes a las transformaciones de la historia. Este es el gran desafío de este nuevo siglo. Responder a él es, en cierta forma, escribir una nueva página de nuestra historia común o dar un paso creativo, histórico y utópico al mismo tiempo, en la larga tradición humana de construcción de relaciones de justicia y ternura.¹

BIBLIOGRAFÍA

Amorós, Celia 1985 *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona: Anthropos).

1 Traducción: Graciela Pujol.

- Beauvoir, Simone de 1981 *El segundo sexo. Los hechos y los mitos. La experiencia vivida* (Buenos Aires: Siglo XX).
- Fabella, Virginia y Amba Oduyoye, Mercy (eds.) 1988 *With Passion and Compassion. Third World Women doing Theology* (New York: Orbis Books).
- Gebara, Ivone 1998 (2000) *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Montevideo: Doble clic Editoras).
- ____ 2000a *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération* (Paris/Montreal: Alternatives Sud/L'Harmattan).
- ____ 2000b Epistemología ecofeminista en *Ecofeminismo: tendencias e debates: Mandrágora. Revista do Nucleo de Estudos Teologicos da Mulher na America Latina* (Brasil: Universidade Metodista de São Paulo).
- ____ 2002 *El rostro oculto del mal* (Madrid: Trotta).
- Heidegger, Martin 2003 *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza).
- Lagarde, Marcela 1996 Género y feminismo en *Cuadernos Inacabados* (Madrid: Horas y Horas) N° 25.
- Morin, Edgar 2000 *Complexidade e Transdisciplinaridade* (Natal: EDUFRN).
- Ress, Mary Judith 2002 *Lluvia para florecer: entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina* (Santiago de Chile: Colectivo Conspirando).
- Vuola, Elina 2001 *La ética sexual y los límites de la praxis: conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación* (Quito/Madrid: Abya-Yala/IEPALA).
- Wichterich, Christa 1999 *La femme mondialisée* (Solim: Actes Sud).

MARX EN UN BAR GAY. LA TEOLOGÍA INDECENTE COMO UNA REFLEXIÓN SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA SEXUALIDAD

Marcella M. Althaus-Reid*

1. IR MÁS ALLÁ

Ir “más allá”. O sea, decodificar a Cristo como símbolo, más allá de una moral tradicional. ¿Y el Espíritu? El Espíritu no es esta vez el fruto del amor entre el Padre y el hijo, sino el universo hecho carne, o capaz de encarnarse en nuestro mundo, pero permaneciendo siempre excesivo. (El Espíritu, debe permanecer excesivo, ir más allá). Luce Irigaray: El Crucificado, Carta a los Últimos Cristianos.¹

Quiero empezar esta charla con una anécdota. Quiero contarles algo que me sucedió hace un par de años atrás cuando participaba de un congreso sobre teología y globalización organizado por un grupo de iglesias europeas. Resulta que, para mi sorpresa y alegría, encontré

* Marcella M. Althaus-Reid es profesora titular de Ética y Teología Sistemática en la Universidad de Edinburg, en Escocia. Es autora de *Indecent Theology* y de *The Queer God*.

¹ Cf Irigaray Luce “The Crucified one. Epistle to the Last Christians” en Morny, Joy, O’Grady Kathleen and Poxon, Judith (eds.) *French Feminists on Religion. A Reader* p.58.

entre los invitados a esta conferencia, predominantemente provenientes de Europa y de los Estados Unidos, una pequeña delegación de teólogos latinoamericanos. Y no solamente teólogos latinoamericanos, sino teólogos pioneros, fundadores del movimiento que ahora se conoce como la “teología de la liberación latinoamericana”. Inmediatamente me presenté al grupo y confraternizamos. Durante el fin de semana de la conferencia comimos juntos, tomamos café juntos por la tarde y conversamos mucho. Mejor dicho, ellos conversaban y yo, más que participar, los escuchaba. Estos teólogos eran viejos amigos, con muchos años en común en la lucha por la justicia social en nuestro continente a todo nivel: en el ámbito eclesiástico, en el ámbito doctrinal y en el ámbito político. Ellos hablaban de sus memorias de lucha en Medellín y en Puebla, de sus recuerdos de la vida en la iglesia militante de los años setenta. Y yo los escuchaba. De repente, uno de ellos me preguntó: “¿Y tú, Marcella, cuál es tu trabajo, tu teología?” Y yo pensé “¿Qué les digo? ¿Entenderían acaso una posición aun más crítica que la formulada por ellos hace tantos años?” Pero los hombres de la primera hora de la teología de la liberación han tenido integridad cristiana y teológica. La teología de la liberación es una caminata que nadie debe hacer sin compañía y yo soy la primera en alegrarse de tener tantos compañeros llenos de coraje y visión en este camino. Entonces les hablé de mi compromiso con una teología sexual de la liberación. Les conté de mi trabajo en comunidad, de las luchas y sacrificios de muchos en este camino que es teológico, pero también pastoral, y que se confronta a una ideología heterosexual que se ha erigido como hegemonía dominante en el cristianismo y en la iglesia.

No sé si hubo un intento de diálogo. Si tuviese que hallar una frase para articular su respuesta diría que fue una pregunta la que marcaba la conversación: ¿Y qué tiene que ver la sexualidad con la teología de la liberación? Me puse muy triste porque pensé que, si bien mi comunidad y yo teníamos muchas cosas en común con ellos, ellos no tenían nada en común con nosotros. Como dijo un compañero de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Buenos Aires, “los teólogos de la liberación han dejado de caminar con nosotros”. El problema es que, tal vez, y sé que es duro decirlo, aquellos teólogos pioneros ya no caminan más, ni solos ni acompañados. Han dejado hace tiempo de seguir esta ruta difícil, riesgosa y desordenadamente creativa que implica hacer una teología radical de la liberación.

Lo curioso de esta historia es que, mientras ellos hablaban de Puebla y de Medellín, yo quería contarles que existen otros Medellín y otros Vaticanos segundos en la historia de nuestra iglesia latinoamericana. Medellín y Pueblas que no fueron organizados por las esferas de poder de la iglesia; eventos donde unos pocos pastores,

unos pocos cristianos, excluidos de sus iglesias, excluidos de la sociedad, perseguidos por regímenes autoritarios, se reunieron en nombre de Cristo para luchar por la justicia social sin dejar de lados la justicia sexual. Yo les quería contar cómo, en Buenos Aires, un pastor y teólogo de la liberación, el reverendo Roberto González, de la Iglesia Metodista, perdió el derecho a ser ordenado pastor por declarar a su iglesia que era gay. Perdió su lugar en la iglesia y su trabajo por ejercer lo que Tillich llamaba “el coraje de ser”. Y, sin embargo, en medio de estos sufrimientos, iba a todos los bares gay que conocía, y repartía invitaciones fotocopiadas para reuniones de oración ¡Y esto durante la dictadura militar! De a poco, sin dinero y sin amigos, fue formando un grupito que hoy configura la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Buenos Aires ¿Y qué otra cosa es el llamado *aggiornamento* de la iglesia sino esta praxis teológica marginal, de amor gratuito y grande, enfrentada con el amor pequeño de tanta encíclica y tanta iglesia? ¿Y qué es la llamada “iglesia en movimiento” sino esta praxis contagiosa que ni los más severos regímenes autoritarios pueden suprimir? Esto es, precisamente, la teología de la liberación.

2. ¿TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

Pero vamos por partes ¿Qué es la teología de la liberación? Por “teología de la liberación” me refiero no a una teología histórica, cuyo punto de referencia sea siempre un concilio de la iglesia en el pasado o una historiografía de la iglesia latinoamericana que no admite la irrupción de nuevos discursos de justicia. Eso sería un “mal de archivo” al decir de Derrida.² O sea, una obsesión por reconstruir un pasado que autorice un presente. Me refiero a la teología de la liberación como a un estilo de hacer teología, y a una praxis contemporánea, presente. No una teología anecdótica porque cuando la teología se pone anecdótica es porque no tiene un proyecto presente, y tiene que mirar para atrás. Por ejemplo, la así autoproclamada “teología europea de la liberación”, como no tiene su proyecto histórico propio, se dedica a repetir a la teología de la liberación de los setenta en Latinoamérica. Pero, para nosotras, la teología de la liberación es una teología que, entendiendo la presencia de Dios en la historia de los actos de liberación de la vida cotidiana de los pueblos, no se limita a ser un catálogo de temas autorizados por la iglesia, sino que continúa con una sospecha ideológica, con un derecho a dudar de las intervenciones ideológicas en la teología y en las iglesias. Así logramos identificar otros procesos de liberación que no estaban autorizados teológicamente. Procesos legales, procesos de “otroriedad” teológica. Y, segundo, identificamos otras

2 Derrida, Jacques 1995 *Mal d'archive: Une impression freudienne* (Paris: Galilée).

alianzas teológicas de poder entre la iglesia y el mercado. Aquí entra la sexualidad, porque hablo del mercado que determina la producción y el intercambio de bienes, pero también la producción e intercambios de deseos, afecto y amor. Es decir, la teología de la liberación es una caminata que hay que hacer para lograr una teología en tiempos de globalización y de exclusión social, que están muy relacionados a los procesos de, también, exclusión sexual. En realidad, los mecanismos de exclusión capitalistas son la otra cara de una epistemología sexual excluyente. La exclusión tiene su lógica de amor y de mercado.

Entonces, ¿qué propongo? Como soy una teóloga “escandalosa”, educada durante las dictaduras militares y acostumbrada a producir más rupturas que reconciliaciones con estructuras que no pueden reformarse, ya hace un tiempo empecé a pensar en la posibilidad de hacer una teología que al principio llamaba “fuera del armario”, pero luego comencé a llamarla como “teología sin ropa interior” ¿Y qué es hacer una teología sin ropa interior? ¿Qué implica? Implica dos cosas:

- 1) una teología hecha sin una supuesta neutralidad teológica sexual, porque tal neutralidad no existe, ni nunca existió, ni en la iglesia ni en la teología. Una teología que abiertamente declare sus intereses sexuales, y denuncie la formación ideológica sexual en el cristianismo y en las reflexiones teológicas.
- 2) una teología que cuestione el rol de la teóloga y su integridad teológica en relación a su contexto de sexualidad. Básicamente, una teología que amplíe y radicalice el campo de la sospecha en el círculo hermenéutico de la teología de la liberación.

Explico esto: la teología de la liberación no ha sabido ni podido distanciarse y reflexionar del hecho de que, incluso nuestras posiciones doctrinales, se sostienen por la infraestructura ontológica que le provee una ideología sexual particular, como es la heterosexualidad. Miren, cuando estudiaba teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, José Míguez Bonino, el teólogo metodista, nos decía: para estudiar una cristología particular hay que estudiar primero cuál es la antropología del teólogo. Toda antropología depende y esta configurada en íntima relación con el concepto de ser humano que maneja el teólogo. Y yo ahora digo que toda Cristología, todo punto doctrinal, incluso la doctrina de la Gracia o de la Redención están desarrolladas sobre la base de un presupuesto de identidad sexual, que funciona en nivel de “pretexto” ontológico y determina lo esencial del ser humano y las relaciones que establece con el mundo, sean estas de intercambios afectivos o económicos. En otras palabras: la teología ha hecho de una ideología sexual, como la heterosexualidad, un ídolo.

3. ¿SEXUALIDAD?

En la teología de la liberación, se ha utilizado un concepto biológico de la sexualidad, mediado por el discurso médico de la sexualidad en el siglo XIX-XX y con un fundamento que viene de la mal informada biología medieval, sin nombrar las posiciones bíblicas que simplemente ignoraban lo más elemental de los mecanismos de reproducción. En teología la sexualidad siempre esta “dada”, es una meta narrativa de autoridad sacralizada. Y, simplemente, nombrar esta meta narrativa habitualmente sirve para terminar cualquier argumento sobre la sexualidad en la iglesia. Curiosamente, estamos en una época en que en teología usamos elementos sofisticados para entender la realidad, como, por ejemplo, el materialismo histórico, la antropología social, los estudios culturales. Estudiamos la Biblia con mediaciones de la semiótica, del postestructuralismo, con perspectivas postcoloniales. Y, cuando llegamos al tema de la sexualidad, revertimos a una posición medieval de la iglesia basada en Aristóteles que de biología sabía menos que de su misma sexualidad. Pero hemos elevado la ignorancia y el error al nivel de un conocimiento divino, impartido por Dios, o peor aun, emanado de Dios directamente. Voy a utilizar una concepción postmarxista (o influenciada por el posmarxismo) como es la teoría elaborada por Gayle Rubin y Judith Butler.³ Esta es una teoría sexual construccionista.

Algunos de ustedes recordarán lo que costó que la iglesia entendiera que el género no es universal ni tiene consistencia histórica. O sea, que los roles que definen la femineidad y la masculinidad dependen de un intercambio entre las culturas, las clases sociales, las etnias y, en definitiva, del período histórico en que se viva. El género no ha permanecido inmutable ni durante el extenso período que incluye la escritura de los libros bíblicos ni en la historia del cristianismo. Por ejemplo, si San Pablo me viera sufriría un ataque (y a mí también me daría un ataque verlo a él) pero si don San Pablo viviera, lo mandaría a leer a Paulo Freire, para que descubra la belleza y el desafío del método dialógico. El pueblo cristiano de hoy entiende su fe de forma dialógica. Pero la iglesia no es dialógica. A las pruebas me remito, y señalo el último documento de la Iglesia Católica, la “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en el mundo” ¿la han leído? Es un documento intelectualmente muy pobre, un ensayo mal investigado y peor escrito que se dedica a

3 Ver por ejemplo Gayle Rubin “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” en Carol Vance Vence (ed.) Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984 y el libro de Judith Butler, una de las pensadoras más importantes de este siglo, 1990 *Gender Troubles* (London: Routledge).

establecer que la voluntad divina está en contra del feminismo, que la mujer se realiza cuando es madre. Bueno, es obvio que la iglesia tiene problemas con algo tan elemental como la conceptualización de la categoría de género. Los empleados del banco donde tengo mi cuenta corriente no tienen ese problema. La iglesia, que se autoproclama “experta en humanidad”, todavía no terminó la escuela primaria y su ignorancia me conmueve ¿Qué podemos esperar pues, de la capacidad de la iglesia de discernir críticamente en temas más importantes que esa obsesión psicótica que demuestra por controlar códigos de conducta prefijados de acuerdo a una biología dada? La iglesia tiene que trabajar sus propios problemas con la sexualidad, y así humanizarse.

Pero lo que planteo ahora es que, si el género es adquirido, con la sexualidad no se nace. Que la sexualidad no tiene una equivalencia con la formación biológica, o sea, que nuestra biología no es nuestro destino sexual. La heterosexualidad se comporta acá como una ideología. A saber: una ideología es un conjunto de ideas y creencias, a veces en conflicto pero que tiene la fuerza suficiente como para proveer la base de alguna clase de acción social organizada. Las ideologías, por ejemplo, pueden defender un orden establecido o reemplazar cierto orden por otro. Son visiones del mundo, colecciones de doctrinas, teoría y principios que dicen interpretar la realidad. Las ideologías, de acuerdo con Marx, reemplazan al mundo de la experiencia por el mundo de las ideas. Si la experiencia de los seres humanos, sus necesidades y su felicidad se contraponen a las ideas, entonces se opta siempre por las ideas. Los seres humanos deben adaptarse a las ideas, y no viceversa. (Marx lo llamó proceso de cosificación). Y la heterosexualidad se comporta como una ideología hegemónica. El problema de la teología de la liberación es que no pudo superar el idealismo heredado. La teología de la liberación tiene que tomar más en serio su base materialista. Y aclaro que estoy hablando de la teología de la liberación porque es mi base. Para mí, esta es la contribución más importante que se ha hecho a la teología en el último siglo, particularmente desde Brasil. Hablo de la teología de la liberación con crítica y con amor.

4. EL SEXO Y LA TEÓLOGA

El segundo punto que quiero desarrollar brevemente, es sobre la ética de la teóloga,⁴ o sobre la postura ética de las teólogas en general ¿Por qué a la hora de hacer teología las teólogas se declaran neutrales o toman una posición idealista? ¿Por qué las teólogas no salen del

4 En este ensayo utilizo el género femenino, pero con una intención inclusiva. El uso de pronombres y adjetivos femeninos en el mismo puede considerarse como inclusivo del género masculino, si se desea.

armario? Y no me refiero solamente a los armarios gais, lésbicos, bisexuales o travestis (que existen aunque están ocultos) sino, también, al armario heterosexual. Es decir que, a la hora de hacer teología, muchas teólogas hablan reflejando una ideología heterosexual que no necesariamente tiene relación con sus experiencias. O sea, que poco se habla de las contradicciones entre la teoría de la heterosexualidad y la práctica de la heterosexualidad como institución. Entonces, el proyecto de hacer una teología sexual, “sin ropa interior” es una postura ética. Es establecer el principio “realidad” en la teología desde la perspectiva sexual. Es dejar mucha hipocresía y mentira de lado. Es decir, que el objeto de la teología sería reflexionar sobre la relación entre Dios y los seres humanos, y no entre Dios y el mundo de las ideologías.

5. PANORAMA. DE DÓNDE VENIMOS Y HACIA DÓNDE VAMOS

Esta postura ética fue la que inició la teología feminista. Cuando las mujeres dijeron que no podían dejar de ser mujeres a la hora de reflexionar y realizar una praxis cristiana. Déjenme ahora que les haga un breve panorama de la teología feminista, y dónde estamos, coincidimos y no coincidimos en temas de género, clase y sexualidad. Porque la “teología sin ropa interior” –que luego pasó a llamarse “indecente”– es todavía una posición escandalosa y no necesariamente feminista.

La teología feminista tuvo un proceso largo de opciones políticas. Si hacemos historia, podemos decir que la teología feminista de la primera hora fue una teología con una propuesta política liberal y, como toda teología liberal, se caracterizó por tratar temas de igualdad social más que temas de cambio social. La pregunta de género que hicieron estas teólogas se relaciona con la búsqueda de una igualdad de roles y oportunidades entre hombres y mujeres (lo cual está bien) pero sin un cuestionamiento institucional de fondo. Era una teología preocupada porque las mujeres de cierto nivel social y cultural tengan un lugar en las empresas de hombres, en las universidades de los hombres y en las iglesias de los hombres. Pedían una silla para sentarse en el Vaticano, pero no para reformar el Vaticano. Fue una teología influenciada por el liberalismo, con un discurso fuertemente legal. Entonces, la teología feminista fue una teología del derecho que trató de argumentar desde el mismo la ordenación de las mujeres; que se modifiquen las constituciones de nuestras iglesias; el derecho a realizar carreras académicas. Entonces, se entiende que las feministas de la primera hora, más que teólogas hayan sido historiadoras, porque al releer y reinterpretar la historia de la iglesia, pudieron probar los antecedentes jurídicos de sus demandas. Por ejemplo, decir que las mujeres habían ocupado un lugar de derecho en las iglesias, en sus liderazgos y en

sus ministerios. Pero esta teología no tiene, todavía, una noción de las diferencias de género, raza y clase. Y, por eso, se levantaron las teólogas negras en Estados Unidos, en reacción a esto, con una de las propuestas más originales de la teología de fines del siglo XX, la teología “*womanist*”. En realidad, la primera hora de la teología feminista no produjo una teología sino, más bien, se ocupó de hacer una historia eclesialista feminista; temas de liturgia y por supuesto una hermenéutica feminista que hizo una relectura de la Biblia, buscando la igualdad y fraternidad entre hombres y mujeres de fe. Esta teología produjo una cristología que muestra, por primera vez, a Jesús como una especie de mesías de la igualdad sexual. Algunas teólogas de esta época hasta llegan a hablar de un Jesús feminista (concepto anacrónico además de falso; la conciencia de Jesús en tema de ideología sexual estaba limitada históricamente). Todas estas reflexiones se basaron en una posición liberal, con excepciones como Rosemary Radford Ruether, que fue la primera teóloga norteamericana que se identificó con la teología de la liberación.

Aquí entra la teología de la liberación. Había una teología feminista latinoamericana, que venía desarrollándose entre pastoras, algunas religiosas, laicas de mucho trabajo en las iglesias y algunas que habían podido estudiar teología. Anteriormente, no tenían difusión. Pero Rosemary es crucial porque, al reescribir la teología de la liberación desde una perspectiva feminista, con gran difusión desde los Estados Unidos, autorizó, si se quiere, y facilitó que muchas de nuestras mujeres que venían diciendo lo mismo sin que se les prestara atención, tuvieran un lugar para el diálogo. Y acá empieza un cambio, una movida en la teología feminista.

En primer lugar, tratamos de hablar de teologías feministas. En plural. O sea, la teología feminista latinoamericana (como la teología de las mujeres negras, o asiática o africana, etc.) que, además, ya no tiene una base neoliberal. Es una teología que cuestiona la universalización de la identidad de las mujeres en distintos contextos culturales y políticos. Es una teología que trae una crítica al capitalismo como proyecto de vida para las mujeres, que usa a Marx por primera vez, y que cuestiona las estructuras de poder, no ya en busca tan solo de una paridad o igualdad con las mujeres en la esfera de tomas de decisiones y poder de la iglesia, sino que cuestiona las estructuras mismas de ese poder. Y que trae, aparte de una liturgia y lectura bíblica, un intento de crítica doctrinal. Por ejemplo, el trabajo en “*mariología de la liberación*”.

6. LAS TEOLOGÍAS SEXUALES

Hasta acá, más o menos, tenemos un discurso de género, aunque la sexualidad empezó a ser motivo de reflexión en Latinoamérica desde

temprano. Surgen nombres importantes como el profesor Jaci Maraschin y Nancy Cardoso Pereira, a cuyos trabajos recorro desde hace muchos años. A mi criterio, Maraschin y Cardoso Pereira se adelantaron mucho a su tiempo; desarrollaron una teología que fue pionera, no solo en Latinoamérica, sino a escala mundial. Pero la temática sexual aparece específicamente en las teologías gay (y digo gay porque la teología lesbiana aparece más tarde y continúa a la teología gay). Esta es la contribución o ruptura del paradigma de género que viene con las teologías sexuales. Hasta ahora, incluso en la teología feminista, teníamos un discurso de género, pero ahora tenemos una teología que se articula específicamente alrededor de la idea de heterosexualidad compulsiva como ideología de poder. Pero lo interesante es que esto se inscribe, también, en un marco de teología de la liberación, como en las obras de Gary Comstock, Mary Hunt y Robert Goss en los Estados Unidos, por citar algunos ejemplos. O sea que la teología de liberación como caminata ha inspirado una praxis radical de liberación entre muchas comunidades oprimidas. Lo importante de estas teologías es que invirtió el orden de su reflexión y praxis teológica. Tradicionalmente, la teología apelaba a su discurso, a sus encíclicas y a sus documentos de iglesia y, desde allí, trataba el tema de la sexualidad. La pregunta era ¿qué dice la iglesia, un teólogo, o el Papa sobre la sexualidad? ¿Qué dice Karl Barth sobre el matrimonio? ¿Qué dice Lutero sobre la sexualidad? Las teologías sexuales dejan de ser teologías de genitivo y se preguntan ahora ¿Qué dice la sexualidad sobre Dios, sobre la fe cristiana y sobre la iglesia?

7. TEOLOGÍAS SEXUALES “QUEER”

Todo esto nos lleva a las teologías sexuales *queer*. Las teologías gays, y luego lésbicas, podría decirse, tenían fijo el concepto de que es ser gay. Esta afirmación (lo sé) es controversial y lo acepto. Pertenezco a un movimiento de personas que no quieren fijar las identidades sexuales, ni heterosexual ni gay. Pertenezco a un grupo de personas que, en la jerga, son llamadas *queer*, que construye identidades sexuales fluidas y hasta cambiantes.

Pretendo desarrollar un poco a las teologías *queer*, que resultan de la combinación entre teologías sexuales y teoría *queer*. En la teoría *queer* (que proviene de una corriente postmoderna) encontramos lo siguiente:

- 1) *Queer* o “torcido” es un término inclusivo para todas las sexualidades, incluyendo especialmente bisexualidad, los transgénero y transexualidad. Este arco iris de identidades sexuales es tomado en serio por primera vez, sin que se pretenda reducirlo a una supuesta heteronormalidad. A la vez, se estudia la identidad

heterosexual buscando comprender la heterosexualidad fuera de la ideología que también ha distorsionado lo que significa ser heterosexual. He llamado a esto la “heterosexualidad fuera del armario”. O sea, no niega la heterosexualidad, pero quiere separar la experiencia heterosexual –que viene de una realidad crítica de la ideología o imaginario heterosexual–. La ideología heterosexual también oprime a los heterosexuales.

- 2) La identidad sexual es considerada fluida, “en movimiento”. No interesa fijar las identidades sexuales, definir las ni hacerlas definitivas.
- 3) El movimiento *queer* es un movimiento marginal, que quiere permanecer de esa forma para contestarle al discurso heterosexual y no asimilarse. De hecho “*queer*” es una palabra despectiva que significa “extraño”, y hace referencia a una persona “extraña”.
- 4) Por último, la teoría *queer* tiene una epistemología –o una forma de conocer– sexual que desafía los postulados heterosexuales que manejamos, las categorías binarias –de oposición, por ejemplo–, que utiliza el pensamiento heterosexual. Porque la sexualidad implica una epistemología, una manera de comprender y relacionarse con el mundo, y configura cierto tipo de razonamiento estructurado o institucional.

En teología, el impacto es grande. Le mueve, literalmente, los cimientos a la ideología sexual fundante, la desmantela y le muestra la dependencia conceptual que la teología tiene de la heterosexualidad.

Pero no todo es una crítica. Existe, también, un aspecto positivo y creativo. La teología *queer* utiliza nuevas perspectivas afectivas, nuevas maneras de ser comunidad que vienen de los grupos y temáticas excluidas en la iglesia. Esto escandaliza (en el sentido bíblico también de “escándalo”) y enriquece la reflexión doctrinal, la liturgia y la pastoral de la iglesia, así como la eclesiología.

8. TEOLOGÍA INDECENTE

A esta altura, habrán notado a lo que me refiero cuando utilizo la frase “teología indecente”. Es una teología *queer*, pero de la liberación. Es una teología sexual transgresiva, pero que usa la epistemología “torcida” en relación con la crisis producida por la globalización, la exclusión social y el capitalismo salvaje. Es Marx en un bar gay. Y, en una época en que el paradigma político en teología ha pasado de moda para dar lugar a una crítica cultural que excluye no solo el pensamiento de Marx sino todo análisis político, he querido sostener que

el análisis de la producción es todavía válido. No podemos entender el consumismo y la espiritualidad del consumismo sin hacer un análisis de la forma de producción. Entonces, una teología indecente es una teología feminista de la liberación que recurre a la sospecha sexual para dismantelar las ideologías sexuales que estructuran doctrinas y organizan a las iglesias. La llamo indecente porque, a mi criterio, como argentina, la dialéctica de decencia/indecencia ha sido muy importante en relación a mi identidad sexual y religiosa. La decencia es una manera de construir identidades políticas, culturales y sexuales que se han transformado en presuposiciones de fe en la iglesia de nuestro continente y que tiene una función regulatoria e idolátrica. Mi propuesta es “indecentar” la teología feminista de la liberación, que es mi teología. Las otras teologías del atlántico norte son obsoletas. La teología de la liberación, que mantiene su caminata es, todavía, la propuesta más válida que tenemos.

Mi propuesta indecente es la siguiente: ¿cómo podemos hacer una teología sexual popular que, también, sea una teología popular de amor? ¿Cómo podemos usar las historias de nuestros amores para releer las escrituras, repensar cómo nos organizamos como iglesia y reflexionar en temas como la gracia, la cristología, la trinidad y la redención, desde las experiencias de amor que la iglesia y la teología han suprimido y silenciado por siglos? ¿Cómo podemos pensar en la gracia sin declarar el amor ilegal?

La teología indecente no es una teología para pedir igualdad, como puede serlo la teología feminista liberal, sino para reconocer diferencias. Y para que la diferencia y la divergencia sean parte integral de nuestra praxis teológica. No es una propuesta inclusiva, en el sentido que no busca incluir gente e ideas a una estructura de iglesia y en una manera de hacer una teología existente, sino para abrir espacios alternativos de reflexión. Es en estos espacios, que es donde, finalmente, existe la posibilidad de un encuentro con un Dios menos doméstico, menos limitado por ideologías sexuales imperantes, que ni siquiera pertenecen a todas las culturas. Por ejemplo, en Latinoamérica, tenemos otras tradiciones y otras formas de amar y relacionarnos que vienen de muchas naciones que hemos olvidado ¿Cómo es posible que la teología de la liberación, con un acento tan fuerte en una crítica político-económica, no haya prestado atención a la espiritualidad sexual de nuestra gente, a la bisexualidad de las montañas divinas en Perú o las tradiciones gay y de transgénero en la umbanda? Si la teología de la liberación quería redescubrir nuestra fe redescubriendo la presencia de Dios en nuestra gente, la espiritualidad sexual tendría que haber sido tomada muy en serio ¿Por qué? Porque en la espiritualidad sexual de nuestro pueblo encontramos alternativas clave para

la forma de organizarnos como comunidad y para desafiar sistemas económicos basados en lógicas binarias. Lo privado es también político. El pueblo andino que recurre a paradigmas bisexuales en su relación con lo sagrado, tiene una forma de organización económica diferente al espíritu capitalista como el *ayni* (el cariño) ¡El cariño, la ternura, en fin, el amor, es una institución económica y una forma de organización social laboral en el pueblo andino!⁵ ¿Se dan cuenta? Por eso en la teología indecente he querido estudiar temas como la promiscuidad en las culturas de pobreza, y redefinir a partir de ella los conceptos de solidaridad, familia, amor como forma de supervivencia. La promiscuidad es también una clave teológica para repensar muchas cosas, por ejemplo, la trinidad. En vez de hacer de la Trinidad un club de hombres o una metáfora “Dios-comunidad” como familia compuesta por padre, hijo y espíritu santo, es interesante hallar un modelo de solidaridad que no sea “homo-solidaridad” sino una solidaridad en diversidad de amores intercambiados y de identidades en flujo, también intercambiables y dinámicas. Una trinidad donde cada uno de sus miembros pueda salir del armario. Para eso, necesitamos escuchar historias. Historias de lucha y solidaridad, pero también historias sexuales. La iglesia nunca ha escuchado las historias sexuales de la gente, y por eso la teología sabe tan poco de amor ¿Cómo vamos a hablar de Gracia (gratuito, o el amor gratuito de Dios) si no entendemos que hay detrás de la vida y de los amores de tanta gente, de tanto teólogo que se oculta detrás de una retórica idealista?

Es que de esto se trata: de sacar a Dios del armario. O, tal vez, de reconocer que en Jesús ya tenemos un Dios que sale del armario ¿Qué armario? El armario que no le permitía caminar como Dios entre los seres humanos, de sufrir la fragilidad humana, la duda, el hambre y el deseo; la amistad y el cariño; el miedo y la muerte. Un Dios promiscuo cuyo amor circula sin límites y sin leyes que lo contengan. Un Dios que sale de su centralidad divina para unirse con los marginados.

La teología de la liberación encontró en Dios un Cristo entre los marginalizados, pero no reconoció en Jesús la presencia de un Dios marginal. O sea, no es un Dios que deja la gloria para reunirse brevemente con los pobres y los excluidos. Es un Dios que se asume pobre y excluido. Un Dios extraño, torcido, *queer*. Un Dios fuera del armario de las ideologías sexuales y políticas, fluido e inestable como nosotros, a cuya imagen y semejanza fuimos creados. Un Dios que se ríe y encuentra placer en su destino divino de justicia transgresiva; la clase

5 Para abordar el tema de las economías Latinoamericanas basadas en una espiritualidad y afectividad diferente como el *ayni*, ver por ejemplo mi libro 2003 *The Queer God* (London: Routledge) Cap. 7.

de justicia que desarticula las leyes y que finalmente hace de nosotros, más que discípulos, amantes de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Althaus-Reid, Marcella 2003 *The Queer God* (London: Routledge).
- Butler, Judith 1990 *Gender Troubles* (London: Routledge).
- Derrida, Jacques 1995 *Mal d'archive: Une impresión freudienne* (Paris: Galilée).
- Irigaray, Luce 2002 The Crucified one. Epistle to the Last Christians. En Joy, Morny O'Grady, Kathleen & Poxon, Judith (eds.) *French Feminists on Religion. A Reader*. (London: Routledge).
- Rubin, Gayle 1984 *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* en Vence, Carol Vance (ed.) (Boston: Routledge and Kegan Paul).

DISIDENCIAS SEXUALES

DIVERSIDAD SEXUAL, UN CONCEPTO PROBLEMÁTICO

Norma Mogrovejo*

El concepto de diversidad sexual, el que se refiere a la existencia de múltiples tipos de expresiones sexuales, parece haber llegado para quedarse; sin embargo, debido a que presenta problemas en su enunciación, desde el punto de vista teórico, político y metodológico, debe ser seriamente revisado antes de seguir empleándose. A continuación, esbozaré algunos de sus alcances.

La emergencia de este concepto, afirma Núñez Noriega, se debe fundamentalmente al trabajo de cientos de organizaciones no gubernamentales y algunas gubernamentales. Este autor encuentra tres usos problemáticos en el concepto de “diversidad sexual”: 1) su uso como eufemismo o forma “decente para referirse públicamente a individuos o grupos estigmatizados con palabras *vulgares*”; 2) su uso como término “sombrija”, para agrupar a esos individuos o grupos estigmatizados por sus prácticas sexuales o su identidad sexo-genérica; y 3) su uso para referirse a la *otredad* de la trilogía de prestigio “macho-masculino- heterosexual”.¹

* Profesora investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México, integrante del Sistema Nacional de Investigadoras, autora de cinco libros sobre el movimiento lésbico latinoamericano.

1 Guillermo Núñez Noriega s.f. *Diversidad sexual y afectiva: Un nuevo concepto para una nueva democracia* (En prensa).

No obstante, Núñez Noriega rescata la lucha por la diversidad como una dimensión ligada a la democracia. Rogelio Marcial² plantea que el concepto lleva en sí mismo un problema, ya que la diversidad incluye también prácticas, discursos, expresiones y referentes simbólicos de la heterosexualidad, sobre todo en un contexto como el actual, en el cual –como sucede con la homosexualidad– existe una amplitud en las formas de ser heterosexual.³

Ambos autores plantean que, en las múltiples expresiones de la sexualidad, la heterosexualidad tiene un lugar a considerarse como parte de la diversidad, una perspectiva que ha servido, sobre todo, para implementar políticas públicas relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, este uso ha hecho perder de vista el valor político de la resistencia a un sistema heterocentrista.

Careaga afirma que los estudios lésbico-gay no pueden ser definidos por sus sujetos, sus profesionales, sus métodos o sus temas, ni tampoco son agregados disciplinarios de problemáticas. Por el contrario, introducen el sexo y la sexualidad como una categoría a tomar en cuenta en el análisis de la realidad social. Asimismo, Careaga recuerda el planteo de Kinsey, que sostiene que la mente humana inventa categorías y se esfuerza para que los hechos quepan en casilleros separados, a pesar de su constante subversión.

Precisamente, en ese afán han surgido nuevas categorías y minorías eróticas, mientras que las antiguas viven un proceso de subdivisión, a medida que gustos especializados, necesidades y aptitudes específicas se convierten en la base de muchas otras identidades sexuales. La lista es potencialmente interminable, ya que cada deseo específico se convierte en un centro de afirmación política y en una posible identidad social.⁴

A pesar de plantear al inicio de la definición que el ámbito de la sexualidad debe ser ajeno a los sujetos, al final debe reconocerse su importancia, ya que en la expresión de estos, en la conformación cul-

2 Rogelio Marcial 2004 “¡Viva México diverso!: Identidades culturales y expresiones sexo-políticas homosexuales en Guadalajara” en *I Encuentro de escritores “Disidencia sexual e identidades sexogenéricas”* (México).

3 Basta con ejemplificar nuevas formas de expresión de la heterosexualidad, como son los *swingers* (intercambio de parejas) y el “sexo espontáneo” (personas que, a través de teléfonos celulares, envían señales abiertas que llegan a los aparatos localizados a dos kilómetros a la redonda, con el fin de concertar una fugaz cita sexual con algún desconocido, ya sea en los baños públicos, en restaurantes, estaciones de trenes, zonas de oficinas, etc.). Aunque también existen homosexuales que participan en estos intercambios, tanto los *swingers* como el sexo espontáneo siguen siendo prácticas mayoritariamente heterosexuales.

4 Véase Gloria Careaga *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*.

tural del sexo, del género y del deseo, no están ausentes los ámbitos de poder, pues –como lo expresa Foucault– existe un dispositivo biopolítico que sirve de control y vigilancia de la expresión de la sexualidad, del género y de los deseos de los sujetos, los cuales dependerán del lugar de aceptación o rechazo que les otorgue la sociedad.

La sexualidad es, ante todo, un campo de batalla donde se ejercen sobredeterminaciones y resistencias, así como negociaciones. De este modo, existe una gran diferencia en la expresión de la sexualidad como forma de resistencia a un sistema hegemónico, obligatorio y compulsivo, como lo define Adrienne Rich. La libre elección se presenta no solo como utopía, sino como una alternativa de transformación; los sujetos de la transformación, los que transgreden las normas del género y de la heterosexualidad, actúan aun bajo persecución, convirtiendo así su propia identidad en un hecho político.

Oscar Guasch, en su libro *La crisis de la heterosexualidad*, utiliza el concepto de “disidencia sexual” para cuestionar un modelo patriarcal. Xavier Lizarraga propone el concepto de “expresiones sexo-políticas homosexuales”,⁵ aludiendo a manifestaciones políticas de una parte de la sociedad respecto de la sexualidad, considerando a quienes optan por posibilidades diferentes a la heterosexual, particularmente los que tienen una orientación del deseo erótico-sexual dirigido hacia personas de su mismo género.

Un análisis histórico nos permitirá observar el sentido político de la expresión de los discursos en torno a la sexualidad, así como sus conceptualizaciones.

ANTECEDENTES

Históricamente, la sexualidad ha sido un tema complicado desde la llegada del judeocristianismo. La sexología, como disciplina dedicada a estudiar la sexualidad, es bastante tardía. Nace a mediados del siglo XIX, con una influencia básicamente biologicista, cuyo interés era fijar y clasificar los diferentes tipos y características sexuales y, en consecuencia, la definición de lo que sería considerado como normal, en función de la biología y la evidencia de los cuerpos. Así, los discursos político, médico y judicial se basaban en una tajante definición de las características “verdaderas” de lo masculino y lo femenino, asociadas con la definición de lo “normal” y “anormal”, incluyendo la estricta definición del género, lo que Weeks denomina la “institucionalización de la heterosexualidad”.⁶

5 Véase Xavier Lizarraga *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*.

6 Véase Jeffrey Weeks, “La construcción de las identidades genéricas y sexualidades. La naturaleza problemática de las identidades”, en Ivonne Szasz y Susana Lerner,

Sexólogos como Richard von Krafft-Ebing y Havelock Ellis han definido la sexualidad como un ámbito estrictamente biológico ligado al instinto, en el cual los hombres son vistos como agentes sexuales activos y las mujeres como receptoras pasivas.⁷ En cambio, Foucault propone una nueva visión de la sexualidad, ya no como una consecuencia de la biología, sino como una construcción social histórica, elaborando (desde el construccionismo) *La historia de la sexualidad*, como un ámbito de análisis para las ciencias sociales.

La sexualidad, plantea Foucault, es construida como una verdad que determina la manera como pensamos y entendemos el cuerpo a través de la historia de nuestros discursos. La explosión discursiva forma parte de un creciente y complejo dispositivo de control sobre los individuos, basado en la producción e imposición de una red de definiciones sobre las posibilidades del cuerpo. Es decir, la sexualidad es vista como una de las formas de regulación social en una sociedad de vigilancia y control, donde el poder se ejerce como una fuerza positiva preocupada por fomentar y administrar vidas; conformada y re-conformada en el contexto de relaciones de poder que se generan ante mecanismos complejos de dominación y oposición, subordinación y resistencia: clase, género y raza.⁸

Tanto para Foucault como para otras autoras –como Beatriz Preciado y Monique Wittig–, la heterosexualidad obligatoria es una institución de control, una tecnología biopolítica destinada a producir cuerpos heteros (*straight*).⁹ Si la normatividad heterosexual es un régimen político hegemónico que forma parte de la administración de los cuerpos y de la gestión calculada de la vida, como parte de la “biopolítica”,¹⁰ ello implica la posibilidad de estructurar estrategias de transformación, a lo que Beauvoir ha denominado “proyecto cultural”, en los términos corpóreos de uno, la elección del propio género.

Aun cuando, durante tanto tiempo, la sexología ha tenido esta marca genérica –y, por lo tanto, heterosexista– paralelamente, algunos investigadores se han preocupado por dar cuenta de las diversas

Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales.

7 Para la referencia histórica véase: Norma Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos feminista y homosexual en América Latina*, y *Teoría lésbica, participación política y literatura*.

8 Véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo I.

9 Véase Beatriz Preciado, *Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”*, consultado en: <http://www.hartza.com/anormales.htm>.

10 Véase Monique Wittig, “One is not born a woman”, en *Feminist Signes*, 1, 2; y también “The Category of Sex”, en *Feminist Issues*, 2, 2 y *The straight mind and other essays*.

expresiones sexuales no heterosexuales, como una forma de resistencia ante la información hegemónica producida por la sexología. De este modo, en 1838 Heinrich Hoessli publicó *Eros: el amor masculino de los griegos*, como una defensa de los derechos homosexuales; en 1870, Karl Heinrich Ulrichs publicó *Investigaciones sobre el amor entre hombres*; y entre 1899 y 1923 también se destaca la publicación de los veintitrés volúmenes del periódico *Anuario para los "Integrados sexuales"*, con artículos del Comité Científico Humanitario sobre historia, biografía y literatura, entre otros temas. Todo esto sirvió como una herramienta para demostrar que la personalidad del homosexual era constante y estable a través de la historia humana en todos los estratos sociales.

En Inglaterra, John Addington Symonds puede ser considerado el primer académico gay, luego de dos de sus trabajos: *Un problema en la ética griega* y *Un problema en la ética moderna*. Este último introdujo al mundo angloparlante los encuentros recientes de los psiquiatras continentales y la nueva visión de Ulrichs y de Walt Whitman. Symonds también contribuyó a la primera edición de *Inversión sexual*, de Havelock Ellis (editado en alemán en 1896 y en inglés en 1897).

Al mismo tiempo, el presidente de la Universidad Americana, Andrew Dickson White insertó calladamente en su propia edición de dos volúmenes, *Historia de la lucha de la ciencia con la teología en la Cristiandad* (1896), un análisis englobador y demoleador de la leyenda de Sodoma y Gomorra. En el mismo año, Marc-André Rafalovich publicó su *Uranismo y unisexualidad*, con un copioso material bibliográfico y literario. Algunos de los autores alemanes del siglo XIX publicaron, en intervalos, una serie de artículos en *Archives d'anthropologie criminelle*, hasta la Primera Guerra Mundial. En Holanda, L. S. A. M. von Romer, además de contribuir con varios artículos principales al *Jahrbuch*, también publicó un estudio denominado *La familia homosexual*, que argumentaba en favor de la determinación genética de la condición, con base en las anormalidades en el rango de los sexos entre los hermanos de homosexuales varones y mujeres.

En las últimas décadas del siglo XIX, los heterosexuales comenzaron a estudiar el comportamiento homosexual, con frecuencia desde una visión viciada del investigador clásico (observando pacientes en hospitales psiquiátricos) o del psiquiatra forense (examinando individuos arrestados por ofensas sexuales). Así, a escritos de este tipo –como los de Krafft Ebin, notable por su obra *Psychopathia sexuales*, editada en 1886– siguieron aquellos de Albert Moll y Albert Freiherr von Scherenck Notzing; este último, sin embargo, logró una visión general crítica del tema en un artículo publicado en *Aietschrift fur Hypnotismus*, en 1898.

Havelock Ellis dedicó el segundo volumen de su monumental *Estudios en la Psicología del sexo* a la inversión sexual, en el cual unió historias de casos que había conocido principalmente por correspondencia, así como una variedad de materiales históricos y etnográficos de su vasta lectura, al igual que literatura alemana que había acumulado desde la fundación del Comité Científico Humanitario, en 1896. Las ediciones y traducciones de su trabajo hicieron del tema parte del cuerpo del conocimiento científico disponible al público –bastante pequeño entonces–, que estaba dispuesto a aceptarlo en la primera mitad del siglo XX. El estudio psicoanalítico de la homosexualidad comenzó con *Tres contribuciones a la teoría de la sexualidad* (1905) de Sigmund Freud, quien rechazaba la noción estática de una homosexualidad innata, en favor de un acercamiento al rol del inconsciente dinámico en la formación de la orientación sexual.

El movimiento homosexual estadounidense se interesó desde su inicio en promover el estudio del fenómeno, para poder probar que sus seguidores eran “como otra gente”; en oposición a los psiquiatras, que siempre estaban listos para argumentar que los homosexuales eran, por lo menos, neuróticos y, a veces, pre-psicóticos. Por eso, grupos tempranos, como *Mattachine Societe*, proporcionaron los sujetos para las investigaciones de Evelyn Hooker y otros, cuyos encuentros clínicos mostraron que los homosexuales no podían distinguirse de los heterosexuales, con base en las pruebas Rorschach y otras de tipo estándar.

Con la rebelión de Stonewall, en junio de 1969, comenzó una nueva fase en la historia del movimiento gay americano. La “contracultura” gay se incorporó en la *Unión Gay Académica* (Gay Academic Union o GAU), cuya conferencia fundadora se llevó a cabo en la ciudad de Nueva York, en noviembre de 1973. Poco tiempo después, se creó el periódico *Gai Saber*, del cual se editaron varios números. Asimismo, algunos cursos introductorios encontraron su camino en los programas universitarios, principalmente en Sociología y Psicología, con lo cual el estudiante universitario gay podía confrontar sus problemas de identidad con una pequeña guía académica; sin embargo, no se produjeron libros de texto estándar o *syllabus* que pudieran compararse con los avances en los estudios de la mujer durante el mismo período.

Aun estas concesiones al estado de ánimo radical de principios de los años setenta comenzaron a evaporarse conforme las universidades alcanzaban una tendencia mucho más conservadora, durante la década siguiente. No obstante, por primera vez se hizo posible utilizar y publicar vastas cantidades de material histórico y bibliográfico que simplemente habían sido ignorados o deliberadamente reprimidos en siglos previos.

La década de los años ochenta fue más prolífica en investigaciones y publicaciones académicas, destacándose tres áreas de análisis: 1) el dominio empírico-sincrónico, con estudios del comportamiento y de las actitudes de sujetos vivos, utilizando primordialmente cuestionarios y entrevistas. Este gran rango incorporó a la Sociología, Psicología social e individual, “investigación de opinión pública”, Medicina e implementó la ley (incluyendo estudios de la policía); 2) el dominio histórico-comparativo, que incluye Historia, biografía y Antropología, junto con los aspectos históricos de las disciplinas discutidas en la primera categoría. La ventaja de este método fue que permitió ver las clasificaciones presentes solo como un conjunto de posibilidades, en un concepto más amplio de comportamiento y actitudes humanas documentadas; y 3) el dominio final es aquel de la representación cultural, y estudió la aparición de temas homosexuales y personajes en novelas, poesía, artes visuales, cine, radio y televisión. Aquí se puede ver, en trabajos realizados por gays, las formas como los homosexuales han buscado darse imagen a sí mismos; mientras que en trabajos *bugas*,¹¹ los estereotipos –al igual que las raras instancias de un esfuerzo honesto hacia la comprensión– se encuentran disponibles para ser revisados.

Con respecto al lesbianismo, este ha sido siempre menos comprendido que la homosexualidad masculina; en parte por un simple sexismo y, además, porque la mayoría de las investigaciones han descubierto que la incidencia del lesbianismo es más baja que las estimaciones obtenidas para la homosexualidad masculina: las mujeres que aman a otras mujeres son estudiadas con menos frecuencia y han escrito poco sobre sí mismas.

Las primeras evidencias documentales de la existencia del lesbianismo han sido identificadas cuatro milenios antes de Cristo, en fuentes babilónicas escritas en sumerio, las cuales testimonian la existencia del amor “de una mujer a otra mujer”, como un comportamiento amoroso habitual y no objeto de sanción (una de sus divinidades más importantes, Inanna-Ishtar, era una figura femenina independiente, sin vínculos conyugales). En China, las mujeres heredaron una caligrafía secreta de dos mil caracteres, *nushu*, incomprensibles para los hombres, en la que (en prosa y verso) relataban sus memorias. Algunos de los caracteres de esta escritura aparecieron en la dinastía Shang, hace tres mil años, y hoy en día el “lenguaje de las brujas” – como lo definieron los comisarios políticos de Mao, al no entender sus trazos– continúa siendo practicado por un puñado de ancianas y algún intrépido sinólogo.

11 Heterosexuales.

Sobre los estudios existentes acerca de las lesbianas, podemos encontrar dos lógicas de análisis: 1) las publicaciones hechas por heterosexuales, donde la lesbiana es analizada como sujeto anormal u objeto de estudio y; 2) los estudios emprendidos desde una visión lésbica.

En la escritura lésbica es importante destacar a Safo, décima musa, poetiza nacida en Eresos, ciudad de la isla de Lesbos, en la última parte del siglo VII a. C. Safo concibe como ideal que las muchachas, en el lapso que las separa de la casa materna y la vida matrimonial, reciban la educación poética que elevara a la más alta nobleza el alma femenina, un camino a la formación de la personalidad. En 1073, la Iglesia ordenó quemar en Roma y Constantinopla todas las copias de sus poemas, de los que sobreviven menos de un tercio, lamentablemente reconstruidos de remotos pergaminos.

Más tarde–aunque Carlomagno prohíbe a las monjas que compongan canciones de amor–, a lo largo de toda la alta Edad Media, se popularizaron los *Lais* de María de Francia, tanto como el cancionero medieval japonés, el *Manyoshu*. Los únicos versos eróticos explícitos de ese período, entre mujer y mujer, provienen de dos monjas de un monasterio de Baviera.

Los primeros estudios científicos sobre el lesbianismo fueron estimulados por el creciente número de divorcios que emprendieron hombres cuyas mujeres se habían enamorado de otras mujeres. Las definiciones que esgrimen tal conducta son de “anormalidad congénita”, “aberración”, “perversión moral”. “vicio vergonzoso”, “uranismo”, “afección congénita”, etcétera.

Por medio de un cuestionario con ciento treinta preguntas, realizado a 10 mil hombres y mujeres, Magnus Hirschfeld reveló –a finales del siglo XIX, mucho antes que el informe Kinsey– que en la Alemania de su tiempo, con una población de 62 millones y medio de habitantes, había cerca de cinco millones y medio de personas “cuya predisposición constitucional es amplia o totalmente homosexual”.

En 1929, Katherine B. Davis, al estudiar 1200 licenciadas universitarias solteras, descubrió que la mitad de ellas vivían intensas relaciones emotivas con otras mujeres y que una cuarta parte practicaba el lesbianismo como actividad sexual. Entre 1948 y 1953, tanto el prejuicio sobre “la minoría” social del lesbianismo como la “psiquiatrización de la desviación” fueron radicalmente discutidos por el informe Kinsey, un estudio estadístico aplicado a 1.200 estadounidenses de ambos sexos, distintas edades y condición social, de los cuales 37% admitió haber tenido experiencias homosexuales, y 28% lésbicas. La encuesta revela, además, una frustración general en las mujeres heterosexuales y una dimensión de la sexualidad femenina (el orgasmo múltiple) netamente diferente de la del hombre.

En 1976, la sexóloga Shere Hite publicó el resultado de una encuesta realizada a tres mil mujeres en el *Informe Hite*, donde el 17% de las encuestadas eran lesbianas que afirmaron preferir las relaciones sexuales con otras mujeres debido a la ausencia de institucionalidad, la posibilidad de mayor afecto, la sensibilidad, la frecuencia orgásmica y la paridad en la relación.

Las décadas siguientes se precipitaron de manera vertiginosa y las lesbianas unieron sus fuerzas a las feministas, para sacudirse el estigma de vicio y enfermedad que hacía de ellas presa fácil de chantajes en los empleos y las excluía de la vida pública. Esta necesidad de normalización, aun pendiente en sociedades menos evolucionadas, requiere una primera etapa de visibilidad.

Análisis pioneros como los de Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo* (1949), y Betty Friedan, en *La mística de la feminidad* (1963), hallaron en el sometimiento sexual y doméstico una limitación capaz de volver a favor del lesbianismo a mujeres necesitadas de tiempo y autonomía para realizar sus proyectos. La idea de que el lesbianismo no proviene de un trauma infantil ni se desarrolla con la conducta sexual desviada –como mantenía Freud– fue formulada por un médico de su propio círculo: Alfred Adler. Sin embargo, al igual que con otros aportes de sus discípulos, Freud centró el problema en la “envidia del pene” y redujo el conflicto al plano sexual; mientras Adler sostenía que eran el poder, la libertad y los privilegios lo que esas ciudadanas de segunda envidiaban al hombre.

Junto a la visibilidad había que dar sentido a una estructura de identidad colectiva en la que las mujeres pudieran reconocerse; esto requirió, a su vez, apoyar la identidad colectiva en una historia o, dicho de otra manera, nombrar al amor entre mujeres como relación social y política.

Para Milagros Rivera, el lesbianismo amenaza seriamente la estabilidad del modelo de sexualidad reproductiva que ordena los sistemas de parentesco. En tal sentido, las lesbianas carecen de modelo simbólico en el sistema de géneros, lo que las diferencian de las mujeres heterosexuales, quienes reciben durante la socialización un modelo femenino pensado por hombres y puesto al servicio del orden dominante. También, afirma que no existen modelos para las mujeres en los que ellas puedan reconocerse en libertad.

Sin embargo, la carencia de lo simbólico no significa que no hayan existido lesbianas con conciencia clara de sí mismas a lo largo de la historia; existe una genealogía, una historia que se conoce a retazos, más que nada por las normas promulgadas y las acciones tomadas desde los poderes públicos y privados para reprimirlas.¹²

12 Véase Milagros Rivera, *Nombrar el mundo en femenino*.

En esta línea se encuentra Adrienne Rich, quien acuñó dos conceptos vinculados entre sí: “*continuum* lesbiano” y “existencia lesbiana”, que sugieren tanto el hecho de la presencia histórica lesbiana como nuestra ininterrumpida creación del significado de esa existencia. En este *continuum* podrían incluirse prácticamente todas las formas históricas de resistencia femenina contra el modelo de relaciones sociales entre los sexos, que sustenta el orden patriarcal, desde Safo hasta las amistades inseparables de las niñas, las comunidades de resistentes al matrimonio en China, las *spinsters* de la Inglaterra decimonónica, las redes de solidaridad que existen entre mujeres para sobrevivir en África o el actual movimiento de lesbianas.¹³

El segundo paso fue darle a la identidad recuperada una dimensión política pública. Charlotte Bunch, una de las pioneras en la etapa de 1968, sostuvo que el lesbianismo no era una postura sexual sino política, acuñando entonces que “lo personal es político”. Bunch afirmaba que la mujer que da apoyo y amor a un hombre perpetúa el sistema que la oprime, aceptando su estatuto de segunda clase. El lesbianismo, más que una preferencia sexual, es una opción política porque las relaciones entre hombres y mujeres son relaciones políticas, ya que implican poder y dominio.¹⁴

Adrienne Rich cuestiona que la heterosexualidad sea una “opción sexual” o una “preferencia sexual”, sosteniendo que no existen ni opción ni preferencia reales donde una forma de sexualidad es precisamente definida y sostenida como obligatoria, lo cual no significa que sea necesariamente opresiva para las mujeres en sí misma, sino que lo que resulta opresor es su obligatoriedad social y políticamente sustentada.

Quizás el concepto más paradigmático fue el de Monique Wittig, cuando afirmó que las lesbianas no son mujeres, ya que “mujer” es una construcción cultural hecha por los hombres y para su servicio. En tal sentido, solo son mujeres las que viven de acuerdo con el sistema de géneros patriarcal y con su orden simbólico. De ahí que plantee construir el cuerpo sin género: ni femenino ni masculino.¹⁵ Por su parte, y siguiendo a Wittig, Judith Butler incita a abordar el género como una “ficción performativa”, como la producción de identidades alternativas en un desdibujamiento deliberado de las fronteras sexuales y de las identidades sexuales como un gesto político subversivo.¹⁶

13 Véase A. Rich 1980 “Compulsory heterosexuality and lesbian existence” en *Signs* V N° 4.

14 Véase Norma Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre*.

15 Véase Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*.

16 Véase Judith Butler, *Deshacer el género*.

Todas estas propuestas, si bien han partido desde Europa y Estados Unidos, han tenido una gran influencia en América Latina. Sin embargo, esta producción teórica crítica aborda, principalmente, a la heterosexualidad obligatoria, y propone la construcción de un saber contrahegemónico, desde la búsqueda de las identidades disidentes y específicamente conformadas en la academia, como estudios lésbico-homosexuales hasta la década de los ochenta, mostrando un giro en su planteamiento teórico.

La aparición de nuevas identidades obligó a ampliar el marco del discurso lésbico-homosexual e incluir especificidades identitarias que iban apareciendo, mutando la denominación por estudios LGTTB (lésbico, gay, transgénero, transexual y bisexual),¹⁷ manteniendo aun la crítica hacia un discurso hegemónico heterosexual. La aparición del concepto de diversidad sexual da cuenta de un rompimiento en la lógica discursiva, y no solo de un movimiento que expresaba una lucha por el reconocimiento y que devino en una búsqueda hacia una integración epistémica.

LA PARTICIPACIÓN DEL FEMINISMO EN LA TRANSFORMACIÓN DE LAS AGENDAS

En una crítica a las políticas de identidad o de reconocimiento, Yuderski Espinosa afirma que fue en la década de 1990, con el ingreso del neoliberalismo en la región latinoamericana, cuando se planteó el cambio de los paradigmas en la acción colectiva de los sujetos sociales. Así, desde las ciencias sociales, se declaró la muerte del Sujeto y, junto con ello, el acta de defunción del sujeto “mujer” universal, instalándose un fuerte debate sobre la política de identidad. Como consecuencia, el feminismo centró su mirada en el Estado, bajo la agenda del reclamo de derechos, perdiendo su rebeldía y convirtiéndose en feminismo institucional.

Si bien la diversidad sexual se refiere a las expresiones de un conjunto de sujetos que reclaman el derecho a ser reconocidos en sus diferencias, tiene su antecedente en la formación y en el afianzamiento del concepto de derechos sexuales y reproductivos, donde consolidó su reclamo. Si bien fueron propuestos desde el feminismo, los antecedentes del concepto de derechos sexuales y reproductivos se fincan en el debate sobre el crecimiento poblacional de los países del tercer mundo, a mediados de los años sesenta, cuando se duplicó la población en un lapso de

17 La década de los noventa dio origen también a un nuevo concepto en los países anglosajones, la teoría *queer* que, desde una crítica al sistema hegemónico de la institución heterosexual obligatoria, incluye a los sujetos que se apartan de dicha norma, donde la performatividad es una estrategia subversiva a las reglas del género que permite una reapropiación genérica.

dos décadas, lo que obligaba a los Estados a destinar crecientes recursos a servicios, educación, salud, vivienda e infraestructura urbana. Bajo la idea de que el crecimiento poblacional es contrario al desarrollo –y con una presión de los Estados hegemónicos y organismos internacionales–, se impulsó una política de control de natalidad, bajo el nombre de “planificación familiar”, que encubría la misma práctica sin provocar el rechazo de la población, al tiempo que abría las puertas al mercado de la industria farmacéutica, con los anticonceptivos.¹⁸

De Barbieri afirma que es precisamente cuando el crecimiento poblacional se revierte desde el punto de vista económico, que se liberaliza la práctica anticonceptiva, pero entonces el ejercicio de la reproducción se ató a intereses y decisiones del Estado. Así, se fijaron toques y metas a la producción de los cuerpos de las mujeres, solo entonces estas se volvieron ciudadanas, y la igualdad entre varones y mujeres se reforzó en el texto constitucional, la ley de población y su reglamento (esta relación permite comprender por qué se ha mantenido la penalización del aborto).

Los cambios en lo real han llevado a sectores de la población femenina a resignificar la procreación y adecuar el número de hijos que tienen con lo que sería su ideal. Son más importantes los equilibrios de poder que completar el derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo. Quizá es por ello que, en otra intención democratizadora y siguiendo la línea argumentativa proveniente de la sociedad civil, el Estado retoma nuevamente un concepto que estaba siendo impulsado desde las ONG, no desprovista de ingenuidad (debido a las grandes sumas de dinero que empezaron a llegar desde agencias financieras para impulsar la transformación de las agendas), de tal manera que la población reproductiva vea el asunto ya no como una intervención estatal, sino como el logro de un derecho.

Sin embargo, reitera de Barbieri, hay confusión respecto al concepto de derechos reproductivos. A principios de los años ochenta, este concepto se lanzó como ámbito problemático para la acción y el seguimiento por parte de un sector del movimiento feminista internacional, y hoy en día se ha convertido en una torre de Babel, en la cual cabe (o se quiere hacer caber) casi cualquier cosa. Esta situación ya no es extraña, pues los viejos problemas reciben nombres diferentes; las categorías del análisis social se descontextualizan; rápidamente, las demandas sociales adquieren nombres de programas de gobierno.¹⁹

18 Véase Teresita de Barbieri, “Cambio sociodemográfico, políticas de población y derechos reproductivos en México”, en Adriana Ortiz Ortega, *Derechos reproductivos de las mujeres: Un debate sobre justicia social en México*.

19 *Ibid.*

En su crítica hacia la política de las identidades y a la performatividad, Espinosa afirma que la discusión teórica del feminismo sufrió transformaciones que fueron reforzadas –junto con un fuerte impulso de las agencias de financiamiento– por una agenda de derechos sexuales y reproductivos, como parte de los intereses de los Estados y la respuesta al nuevo contexto económico, en la perversa relación población, economía y desarrollo.

La aparición de la nueva agenda de derechos humanos, sexuales y reproductivos en el escenario internacional dio lugar a la emergencia de nuevas identidades que exigían reconocimiento como “minorías sexuales”, con el fin de encajar en las posibilidades financieras de las agendas estatales e internacionales. Así, se reagruparon bajo la denominación de “diversidad sexual”, integrándose incluso a la heterosexualidad y perdiendo el sentido crítico sobre la sobredeterminación del poder político de la heterosexualidad obligatoria. De este modo, se instalaron en una lucha conjunta por el derecho a la inclusión: la salud (VIH/ SIDA), la legislación antidiscriminatoria, el derecho a la maternidad y a la paternidad, el derecho al matrimonio y hasta los concursos de *Miss Universo Gay*, lo cual –lejos de aportar nuevos ámbitos epistémicos– nos atrapa en un binarismo, reproduciendo incluso desde la supuesta ruptura los estereotipos, las marcas y las normas genéricas.

Replanteando la crítica al sistema heterocentrista, vale la pena cuestionar ¿a qué intereses responde retomar desde la marginalidad el discurso que ha sido impuesto como control y vigilancia? Diversos autores y autoras sostienen que cuestionar la norma heterosexual se considera una amenaza para el orden social. Entonces, ¿cómo es posible que ahora el sistema que ha sido el opresor sea parte del discurso contrahegemónico?

Seguir hablando desde la disidencia sexual, y no desde la “diversidad sexual”, expresa un posicionamiento político de resistencia a todo intento de “normalización” o integración a una sociedad donde los financiamientos pueden transformar el sentido real de los problemas sociales y modificar las metodologías de trabajo y, en consecuencia, también los discursos.

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith 2005 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (Buenos Aires: Paidós).
- _____. 2006 *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós).
- Careaga, Gloria 2004 *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, (México: PUEG/UNAM).
- Córdova, David, Javier Sáenz y Paco Vidarte 2005 *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (Madrid: Egales).

- De Barbieri, Teresita 1999 "Cambio sociodemográfico, políticas de población y derechos reproductivos en México" en Ortiz Ortega, Adriana (comp.) *Derechos reproductivos de las mujeres: Un debate sobre justicia social en México* (México: UAM-X y EDAMEX).
- Espinoza, Yuderski 1999 "¿Para qué sirven las identidades?" en *Revista Aportes para el Debate* (Quito: ALAI) N° 7.
- ____ 2004 "A una década de la performatividad: De presunciones erróneas y malos entendidos" en Fernández, Josefina; D'uva, Mónica y Viturru Paula (comps.) *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina* (Buenos Aires: Ají de Pollo).
- ____ (s.f.) *Reflexiones de una lesbiana oscura. La política de las Identidades en América Latina* (En prensa).
- Foucault, Michel 2002 *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI).
- Guasch, Oscar 2002 *La crisis de la heterosexualidad* (Madrid: Egales).
- Lizarraga, Xavier 2003 *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado* (México y Barcelona: Paidós).
- Preciado, Beatriz *Multitudes queer. Notas para una política de los "anormales"* consultado en <<http://www.hartza.com/anormales.htm>>.
- Marcial, Rogelio 2004 "¡Viva México diverso!: Identidades culturales y expresiones sexo-políticas homosexuales en Guadalajara" en *I Encuentro de escritores "Disidencia sexual e Identidades sexogenéricas"* (México).
- Mogrovejo, Norma 2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos feminista y homosexual en América Latina* (México: Plaza y Valdés).
- ____ 2004 *Teoría lésbica, participación política y literatura* (México: UACM).
- Núñez Noriega, Guillermo (s.f.) *Diversidad sexual y afectiva: Un nuevo concepto para una nueva democracia* (En prensa).
- Rich, Adrienne 1980 "Compulsory heteronosexuality and lesbian existence" en *Signs* V. N° 4.
- Rivera, Milagros 1994 *Nombrar el mundo en femenino* (Barcelona: Icaria Editorial).
- Wittig, Monique (s.f.) "One is not born a woman" en *Feminist Issues* Disponible en <<http://www.women.it/les/testi/born.htm>>.
- ____ 1992 "The Category of Sex" en *The straight mind and other essays* (Beacon Press).
- ____ 2000 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Madrid: Egales).

Weeks, Jeffrey 2000 “La construcción de las identidades genéricas y sexualidades. La naturaleza problemática de las identidades” en Szasz, Ivonne y Susana Lerner *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (México: El Colegio de México).

LA POLÍTICA SEXUAL RADICAL AUTÓNOMA, SUS DEBATES INTERNOS Y SU CRÍTICA A LA IDEOLOGÍA DE LA DIVERSIDAD SEXUAL*

Yuderkys Espinosa

“Todo sexo es político”, advierte una publicación reciente del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES/Gino Germani-UBA) en Buenos Aires.¹ No causa sorpresa el enunciado en una época de politización máxima de lo privado luego del impacto sobre las conciencias de la premisa fundamental del feminismo de los años setenta. Gracias a ello, y a la nueva concepción del poder que se inauguró en este período, hoy tenemos la posibilidad de comprender la manera en que el sexo y la sexualidad son efecto o resultado de la actuación de las instituciones y, por esto mismo, son posibles de convertirse en campo de disputa y actuación colectiva.

Una podría preguntarse entonces, por qué sería una tarea repolitizar la sexualidad cuando toda sexualidad es ya política de por sí, y aun más en una era donde esta ha sido politizada como nunca antes. Soy de pensar que este llamado, escuchado ya en varios espacios, pue-

* Ponencia presentada en la Mesa sobre Feminismo Autónomo durante las *Jornadas Pensando los Feminismos en Bolivia*, organizadas por Conexión, Fondo de Emancipaciones durante los días 6 y 7 de octubre 2011 en La Paz, Bolivia. De próxima publicación.

1 Ver: Mario Pecheny, Carlos Figari y Daniel Jones (comp.) 2008 *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina* (Buenos Aires: El Zorzal).

de entrañar una especie de necesidad tácita de remirar el tipo de política en que ha devenido el tratamiento de la sexualidad. Repolitizar, en ese sentido, más que negar que el sexo haya sido ya el fértil centro de variadas políticas, atiende a la necesidad de revisar críticamente estas políticas para, a partir de ahí, redefinir o retomar un rumbo que se considera perdido –por quienes hacen este llamado–. El llamado compete entonces a una necesidad de volver sobre un cierto tipo de política sexual desechada o –mejor sería decir– marginada, por amplios sectores del movimiento social en alguna parte del recorrido.

Este sentido, al que mayoritariamente se ha renunciado en la política actual de la sexualidad se conecta indefectiblemente en las críticas elevadas por varios frentes de la política feminista radical, muchas de las cuales se han aglutinado en lo que se ha autodenominado en América latina como “feminismo autónomo”, pero no únicamente. Una puede encontrar varios proyectos que atienden a la sexualidad y que estarían desarrollando pensamientos y prácticas contrahegemónicas y autónomas a los feminismos que gozan de mayor legitimidad institucional, aun cuando estos proyectos no se reconozcan a sí mismos dentro de la tradición construida por el feminismo que se aglutina en torno al sustantivo.

En todo caso cabe preguntarse, más allá de la autodenominación, a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de autonomía, ya que, como solemos decir guiadas por la precisión de Francesca Gargallo, la autonomía siempre es relacional porque se es autónoma en referencia a alguien o algo, por ejemplo, a una idea, una práctica, unos principios, un grupo determinado...

Partiendo de todo ello, en el presente trabajo me propongo abordar las siguientes preguntas: en primer lugar, qué estoy entendiendo por autonomía hoy, y quiénes a partir de ello estarían sosteniendo las posiciones radicales autónomas feministas en el contexto actual; en segundo lugar, cuáles son las posturas sobre la vinculación entre sexualidad y política feminista que se perfilan dentro de este horizonte de autonomía y cuáles críticas se elevan desde allí a la política sexual en boga; por último, desprendiéndose de lo anterior, reflexionaré acerca de las concepciones sobre el cuerpo y la autodeterminación corporal que las autónomas están definiendo desde sus prácticas y cuáles genealogías sostienen estos posicionamientos.

LA AUTONOMÍA FEMINISTA EN EL CONTEXTO ACTUAL

A casi 15 años de la primera Declaración Feminista Autónoma en América latina, en un contexto de saturación del debate y de pérdida de su efectividad, una parte de la llamada corriente autónoma del feminismo latinoamericano decidió encontrarse unos días antes del

XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en el *Encuentro Feminista Autónomo: Construyendo comunidad en la Casa de las Diferencias*, a principios de 2009, en la Ciudad de México, para pensar conjuntamente acerca del camino recorrido y revisar su apuesta en el nuevo contexto. De este esfuerzo, dos cuestiones resultarían de mayor importancia: en primer lugar, la ruptura irremediable que se suscitó con una parte de la autonomía, específicamente con aquella que inauguraría la corriente en los años noventa, ruptura marcada por lo generacional; en segundo lugar, la producción y aparición pública de una nueva Declaración Feminista Autónoma, elaborada y proclamada por una segunda generación de feministas autónomas.

La ruptura entre la primera generación de voces feminista que han producido la proclama autónoma, adoptando el concepto como sustantivo de su proyecto y de sus prácticas, y las generaciones más jóvenes que se acogieron al mismo acompañando los procesos de construcción y expansión de la propuesta, reveló la existencia de diferencias importantes en torno a la definición del proyecto político grupal. Si a mediados de los noventa la propuesta logró aglutinar las diferentes trayectorias e intereses en torno a la denuncia de la institucionalización y tecnocratización creciente del feminismo regional de la mano del proceso de oenegización, de entrada al Estado, de la agenda transnacional impulsada desde Naciones Unidas y la cooperación internacional, el paso del tiempo evidenció maneras distintas de comprensión de estos fenómenos y de atenderlos. Quizás fue en esto último, o sea en el campo de las estrategias y las prácticas, en donde tempranamente se mostraron las diferencias. Mientras el grupo proveniente de la generación de los setenta se atrincheraba y recluía en sus verdades y rompía de una vez y para siempre su conexión con el resto del feminismo, las autónomas que provenían de generaciones feministas más jóvenes vieron la necesidad de centrar su accionar en la construcción de movimiento apostando a un diálogo y un debate permanente. Esta apuesta significó una inserción implicada en los diferentes ámbitos y espacios movimientistas, así como la apertura a nuevas temáticas, preocupaciones y miradas que en la propuesta tradicional no habían sido contempladas o apenas intuidas.

Esta necesidad de implicación en la política social amplia, esta capacidad de apertura al propio devenir y al riesgo de lanzarse al ruedo poniendo en juego los propios principios fue, quizás, una de las diferencias mayúsculas que caracterizó a la política autónoma de la primera década del presente siglo. A partir de ahí, y del importante reconocimiento de los propios límites, las autónomas que se reúnen, conversan, debaten y suscriben la “Declaración Feminista Autónoma: Haciendo comunidad en la casa de las diferencias” en el *Segundo*

Encuentro Feminista Autónomo en México, avanzan en varios ejes de preocupación del nuevo contexto feminista internacional, poniendo en juego viejos principios sustantivos a la proclama de los noventa e incorporando, a la vez, preocupaciones nuevas que surgen del embate en los nuevos contextos y el diálogo con otras tradiciones de pensamiento antes no incorporadas.

La apertura permitió entre otras cosas:

- a) comprender este carácter relacional, histórico y, por tanto, en permanente cambio del concepto de autonomía feminista, reconociéndole orígenes múltiples y, así, abriendo su campo de actuación, ya que las autonomías son muchas y las identifica su hacer contrahegemónico;
- b) una revisión y complejización de la forma de comprensión del relacionamiento con las instituciones, con el financiamiento, con otros movimientos sociales y con otros feminismos, incluyendo los feminismos institucionales. Esto se puede resumir en cierto reconocimiento de la necesidad de asegurar un Estado de derecho, con sus instituciones que protejan contra las políticas neoliberales y de mercado, sin que eso niegue o deje de reafirmar la necesidad de la existencia de movimientos vivos, fuertes, anti-sistémicos, autónomos y diferenciados a estos aparatos institucionales:

El Estado tiene su función de gerenciar lo instituido, nosotras como movimiento somos la garantía de la desestabilización permanente de sus estructuras viciadas. Si la institucionalización es inevitable, nuestra función es indispensable para el dislocamiento y la aparición de fisuras y vías de fuga a la actuación del poder.²

- c) un acercamiento a otra forma de comprensión de los sistema de opresión y subordinación de las mujeres y de grupos subalternizados, incorporando los análisis sobre la colonialidad del poder y la violencia epistémica, para explicar la manera en que el patriarcado moderno surge y es correlativo a otros regímenes de poder como el de la heterosexualidad, la ideología racista y la explotación capitalista dentro del proceso histórico de la conquista y colonización de América;
- d) un debate interno acerca de la categoría “mujeres”, la política de identidad y la política de la sexualidad que evidencia, en

2 Ver “Declaración Feminista Autónoma: haciendo comunidad en la casa de las diferencias” en *Debate Feminista*, Año 21. Vol. 41. Abril 2010.

los posicionamientos autónomos y radicales mismos, distintas comprensiones respecto de la naturaleza de la opresión sexual. Si la autonomía de los años noventa se unificaba en torno a las concepciones del feminismo de la diferencia sexual, hoy no todas las autónomas se reconocen dentro de esta tradición y, en muchos sentidos, más bien intentan enfrentarla. En este debate, se perfilan distintas interpretaciones respecto a la identidad y la corporalidad sexuada que intento abordar al final de este trabajo.

Esta revisión de los postulados fundamentales de la autonomía feminista nos coloca en un nuevo escenario que ha permitido evidenciar y rescatar prácticas políticas que, aun no reconociéndose dentro de esta tradición, resultan a todas luces emparentadas o sosteniendo prácticas claramente autónomas. Así pues, las autónomas de hoy seguimos reconociéndonos entre nosotras como parte de una multiplicidad de voces y movimientos que se rebelan contra las lógicas institucionalizadoras, normativizadoras e integracionistas de los feminismos y otros movimientos de identidad hegemónicos, siendo capaces de identificar estas prácticas como parte de la producción de autonomía feminista.

En pocas palabras, la autonomía feminista de hoy no puede sino reconocerse hermanada con una variedad de movimientos, posicionamientos, agencias e intereses que recorren el espacio social y que, con una voluntad avasallante, interpelan a las hegemonías que, dentro del escenario histórico político, y dentro mismo de los movimientos sociales, sostienen a las instituciones y a los sistemas productores de prerrogativas y privilegios de clase, género, raza, etnia y (hetero)sexualidad.

POSTURAS SOBRE LA VINCULACIÓN ENTRE SEXUALIDAD Y POLÍTICA FEMINISTA QUE SE PERFILAN DENTRO DE ESTE HORIZONTE DE AUTONOMÍA

Ahora bien, una vez dirimida la cuestión de qué estamos entendiendo hoy por autonomía feminista, resulta clave preguntarnos por los sentidos que desde las posturas autónomas se le conceden hoy a la sexualidad.

El llamado a repolitizar la sexualidad proveniente de los fueros autónomos del movimiento feminista, ¿qué críticas comporta acerca de la actual política del movimiento socio-político-sexual? A la vez nos preguntamos: ¿cuáles marcos de mirada sostienen los posicionamientos y las prácticas autónomas sobre la sexualidad en un sentido amplio? ¿Hay un consenso generalizado y una mirada unificada so-

bre la política de la sexualidad dentro de un horizonte de autonomía? Si no fuera así, ¿cuáles son los ámbitos de desencuentro y cuáles los de consenso?

Para intentar dar respuesta a estas preguntas, me centraré en la experiencia que hemos tenido desde el movimiento de lesbianas feministas en América latina, observando los debates que se han dado desde allí y la manera en que aparece la crítica y la actuación contrahegemónica sosteniendo posicionamientos y prácticas autónomas y antiinstitucionales en franco antagonismo al movimiento LGTTBI de la diversidad sexual. Tomo al movimiento de lesbianas feministas en tanto me parece uno de los pilares importantes desde donde se han sostenido las autonomías feministas radicales; también porque considero que es desde aquí desde donde podemos rastrear con mayor eficacia los diversos posicionamientos respecto de la política de la sexualidad.

LAS CRÍTICAS AUTÓNOMAS Y ANTIHEGEMÓNICAS DEL MOVIMIENTO DE LESBIANAS FEMINISTAS AL MOVIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

Dentro del movimiento de lesbianas feministas se ha venido desarrollando una fuerte crítica al proceso de institucionalización del movimiento sociosexual ejemplificado en la llamada agenda de la diversidad sexual. En paralelo, las posturas que han sostenido estas críticas se han debatido dentro del feminismo por el abandono o la cada vez menor importancia que en el mismo se le ha dado al análisis y al combate del régimen heterosexual.

Como he sostenido en alguna ocasión,³ en la medida en que el feminismo negoció la entrada a las instituciones y se vio en la necesidad de obviar la centralidad de la institución de la heterosexualidad obligatoria para explicar la existencia del patriarcado fue avanzando cada vez más en un tratamiento particularista a la existencia de las lesbianas y a los retos que estas planteaban al feminismo. Así, ambas agendas –de la “diversidad sexual” y del feminismo liberal hegemónico–, se han ido unificando en el transcurso de los años en la medida en que en el feminismo se fue dando un proceso de tematización o tratamiento compartimentado de las problemáticas de las mujeres dentro del proceso amplio de institucionalización. Al igual que en la agenda LGTTBI, el tratamiento de la cuestión por parte del feminismo fue de

3 Espinosa, Yuderkys 2007b “La relación feminismo-lesbianismo en América Latina: una vinculación necesaria” en *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Buenos Aires-Lima: en la frontera).

inclusión y reconocimiento de las identidades no heterosexuales, bajo la etiqueta de “sexualidades diversas”, y esto puede advertirse en el extenso consenso y apoyo que estas agendas han obtenido de amplios sectores feministas. Ejemplo de ello han sido el apoyo a la demanda de leyes de matrimonio o unión civil para “parejas del mismo sexo”, o el apoyo a marcos jurídicos reconocedores y garantizadores de derechos.

Se puede sostener que han sido al menos dos las críticas fundamentales que las lesbianas feministas radicales, desde posiciones intrínsecamente autónomas, han hecho a la agenda de la diversidad sexual sostenida por los sectores hegemónicos e institucionales de los movimientos LGTTBI y feminista.

La primera consiste en disentir respecto de los fines políticos de las luchas contra la heterosexualidad obligatoria. De acuerdo a la agenda de la diversidad sexual, el fin último sería lograr el reconocimiento y la restitución de derechos ciudadanos a las personas LGTTBI como tipos de personas que encarnan una diferencia específica en relación a la mayoría heterosexual. Según estos posicionamientos, esta diferencia es despreciada gracias a la existencia de prejuicios sociales que deben ser combatidos a través de mostrar al/a ciudadan@ común: 1) que la homosexualidad (que en esta concepción engloba a todas las formas de la sexualidad no hetero) es tan natural como la heterosexualidad; 2) que las personas LGTTBI no son una amenaza moral puesto que son personas de bien que comparten los mismos valores que el resto; 3) que la vida en sociedad requiere la tolerancia y el respeto a la diversidad.

De allí se desprenderían los objetivos de estos movimientos que se han centrado fundamentalmente en la legalización y el reconocimiento de las uniones sexoamorosas y de las familias homoparentales, el acceso a la seguridad social, leyes que penalicen la discriminación y, más recientemente, leyes de reconocimiento de la identidad de género. Las estrategias que despliegan para lograr estos objetivos se han basado en campañas públicas que resaltan, en primer término, los elementos aparentemente comunes y unificadores entre las poblaciones heterosexuales y homosexuales, poblaciones que, al fin y al cabo, aspirarían al mismo orden moral basado, entre otras cosas, en la necesidad y el deseo de la construcción de la familia, el amor monogámico estable, la fidelidad, el deseo de descendencia y la tarea de cuidado paterno-materno. En dichas acciones, se aspira a desmontar la idea de una diferencia sustancial entre el orden actual y un orden tolerante de la llamada “diversidad”, poniendo el acento en enviar un mensaje tranquilizador que se empeña en mostrar “lo insignificante” de la diferencia.

La primera de las críticas remitiría entonces a cómo estamos interpretando la sexualidad y la existencia de la heterosexualidad y de otras sexualidades no normativas. De acuerdo a las visiones integracionistas, estas identidades serían simples orientaciones sexuales, definidas a partir de un deseo individual que no hay necesidad de interpelar ni escudriñar porque son del orden de lo dado, llegando en algunas oportunidades a dar por sentada naturalmente su existencia, una existencia que, dado este orden natural, no pone en riesgo el orden de lo social.

Dicho así, parecería extraño que esta visión termine siendo afín con alguna forma de la política feminista. Pero podría resultar engañoso. Justamente, las críticas que vienen haciendo los sectores autónomos y contrahegemónicos dentro del movimiento feminista apuntan a demostrar esta cuestión. En el fondo, dirán las autónomas, los fines del feminismo institucional latinoamericano, en connivencia con el feminismo liberal y de la igualdad de Europa y los EE.UU., apuntan al pedido de extensión del sistema formal de derechos vigente al colectivo de las mujeres (con todo lo retórico que esto signifique), sin pretender que esta restitución implique cambios generales de fondo en la macrocultura y en los regímenes actuales de gobernación y reproducción social. Vale decir igualmente que es gracias a ello que estos feminismos, al igual que los movimientos de la diversidad sexual, han alcanzado mayor legitimidad y logro de sus objetivos. Así pues, en el campo de la política ambos movimientos no solo se reconocen, sino que se apoyan, refuerzan y validan en sus intenciones y en su quehacer, conformando una coalición efectiva y exitosa, capaz de hegemonizar la red de significados sociales acerca del cambio posible y deseado.

Por el contrario, las posturas sobre la vinculación entre sexualidad y política feminista que se perfilan desde posicionamientos autónomos radicales, cuyo fin ha estado puesto en el desmantelamiento de lo que se entiende como la institución o régimen heterosexual, aparecen representando las fuerzas oscuras y no deseadas del cambio. Es una imagen que, por cierto, conscientemente están en condiciones de simbolizar estos colectivos y voces puesto que para su auto-representación prefieren la imagen repulsiva y peligrosa contra el orden actual. Ello tiene que ver justamente con que, en esta visión antisistémica, la (hetero)sexualidad, al igual que el género, la raza, la etnia... no son más que regímenes de poder-saber asentados en la producción de subjetividad y de tipos de sujetos con fines materiales de opresión. Aunque con diferentes visiones respecto de la idea de naturaleza y producción de materialidad, en general las posiciones radicales de las lesbianas feministas, autónomas a las políticas oficiales del feminismo hegemónico, consensuan en que la heterosexualidad es un régi-

men de inteligibilidad que produce una determinada comprensión del mundo y no solo de la sexualidad, en tanto crea materialidad al definir los cuerpos, sus competencias, significados y economías. Y así, dirán, que la política feminista en tanto política sexual no puede desconocer las bases heteronormativas en que se asienta el patriarcado, relegando a un segundo plano la lucha contra el régimen heterosexual mientras se la entiende como problemática específica de las lesbianas o de las sexualidades y géneros despreciados.

Es así pues que las lesbianas feministas antisistémicas, más que luchar por ser reconocidas dentro del orden imperante, buscan, a través de sus iniciativas, desmantelarlo, atacando directamente al orden simbólico-material que produce a las mujeres en su conjunto como cuerpos al servicio masculino. En franca oposición a la política asimilacionista y de inclusión del feminismo y el movimiento LGTTBI hegemónico, estas lesbianas feministas desprecian profundamente las instituciones del patriarcado occidental, así como el orden moral en que se asientan. Para ellas, una política basada en el reconocimiento no es suficiente ni mucho menos conveniente a sus fines, en tanto tal objetivo desconoce que el problema no es de aceptación de diferencia sino de reformulación y desestabilización de aquello que la produce dentro de un orden de opresión.

Una segunda cuestión aun se torna en eje de crítica importante para al menos una parte central de las autonomías lesbianas feministas, específicamente para las que a sí mismas se han reconocido siendo parte de esta tradición. Estas lesbianas feministas autónomas han denunciado la manera en que el proceso de institucionalización del feminismo y los movimientos socio-político-sexuales –estos que se han centrado en una política de reconocimiento y de construcción de igualdad formal–, han sido alentados y patrocinados desde intereses ajenos al escenario local, desde la mal llamada ayuda al desarrollo y al financiamiento internacional. La cuestión de la dependencia económica, que confluye en una dependencia ideológico-política, ha sido uno de los nudos fundamentales del análisis crítico del feminismo autónomo para explicar el proceso de pérdida de radicalidad y autonomía ideológica en los propósitos y las prácticas feministas latinoamericanas.

Siendo América latina y el Caribe regiones con particularidades históricas que las coloca en una específica relación de dependencia en el contexto de la relaciones norte-sur, hay debates centrados en la manera en que la política feminista, de la disidencia sexual y de otros movimientos identitarios, han cedido ante las agendas planeadas y lanzadas desde los espacios de ayuda al desarrollo que atienden a los nuevos lineamientos de la política imperialista neoliberal para

los países de América latina. En este sentido, la crítica autónoma a los feminismos y, posteriormente, a los movimientos de la sexualidad que desde hace dos décadas se aglutinan en torno a la propuesta de democratización del Estado y a la ampliación de derechos formales para la ciudadanía, consciente o inconscientemente adelantaron posturas emparentadas a las que se perfilan hoy dentro de los análisis de los estudios (pos y des) coloniales.

Sin detenerme en esta cuestión que ha sido una de la más abordadas por el feminismo autónomo, me interesa observar la manera en que esta crítica es aplicada por el feminismo autónomo para una explicación política de la sexualidad vigente que goza de mayor aceptación. De acuerdo a esta crítica hay dos grandes tendencias de la política sexual actual que habría que cuestionar dado su carácter ajeno a las urgencias del contexto latinoamericano: por un lado, aquella que se basa en el alcance de derechos formales “igualitarios” y pedido de reconocimiento para grupos específicos, como el de las sexualidades o géneros no normativos y, concomitantemente, la aparición en el contexto latinoamericano de los llamados posicionamientos *queer*. De acuerdo a este análisis, la actual forma de la política sexual ha sido producto del éxito de una serie de discursos hegemónicos provenientes, por un lado, de la agenda internacional de derechos, diseminada en los lugares más apartados gracias a la influencia ejercida por su mayor promotor: los mecanismos de cooperación internacional; por el otro, de un discurso académico especializado producido inicialmente por departamentos de estudios de género y sexualidad asentados en universidades del norte y cuyo interés ha estado centrado en mostrar los límites del tratamiento convencional del género y la categoría “mujeres”.⁴

La legitimidad alcanzada por estos discursos se prueba en su poder para definir las agendas y los objetivos del feminismo y los movimientos socio-político-sexuales, así como en su capacidad de acceso a recursos, apoyos institucionales y visibilidad. La dependencia de estos recursos simbólicos y materiales repercute en la dificultad de la aparición y sostenimiento de iniciativas que excedan los fines consensuados por las hegemonías movimientistas, los Estados y la cooperación internacional, al mismo tiempo que conspira para el sostenimiento de élites que gozan de prerrogativas de legitimidad, representación y los privilegios que de allí se derivan.

A pesar de que las feministas autónomas, en su crítica, emparentan al movimiento de la diversidad sexual con el movimiento *queer*,

4 A manera de ejemplo ver el trabajo de Norma Mogrovejo *VIII ELFLAC Guatemala. ¿De qué nos tienen que convencer?* Publicado en la Lista de Feministas Autónomas el 21 de octubre del 2010.

no podemos dejar de reconocer las diferencias sustanciales entre estos dos programas de acción, tan disímiles en sus fines y bases conceptuales y analíticas. Sin embargo, paradójicamente y como mostrarán las denuncias autónomas, el movimiento de la diversidad sexual, con sus luchas por la inclusión social a través de la incidencia en políticas públicas y definición de marcos legales, ha terminado coexistiendo y apoyando estratégicamente determinados objetivos del transgresor y antisistémico movimiento *queer*. Ello se puede explicar, como he intentado demostrar en trabajos anteriores,⁵ con la necesidad de los movimientos feministas y LGTTB institucionalizados de mantener su legitimidad. Lo que se hace incomprensible y sospechoso es la incapacidad de los sectores *queer* para deslindarse de estos apoyos condicionados y no hacerse cómplice de la embestida de los sectores conservadores e institucionalizados del movimiento contra los feminismos autónomos y contrahegemónicos.

Dado este escenario, una mayoritaria voz de la autonomía feminista terminará unificada frente a estos dos movimientos a los que aplicará un mismo tratamiento, considerándolos parte de una misma trama de pérdida de radicalidad y de la adecuación de los objetivos feministas a los intereses neocoloniales y neopatriarcales. En esta resistencia activa, lamentablemente el feminismo autónomo se cerrará a dar determinados debates que son urgentes dentro de una política feminista radical de la sexualidad.

Ello nos lleva a una revisión última respecto de las concepciones que los diferentes grupos radicales autónomos –y no solo la corriente que así se reconoce– están sosteniendo hoy acerca de la corporalidad y la autodeterminación y que podemos rastrear en sus debates y posicionamientos políticos.

DEBATES RADICALES ACERCA DE LA CORPORALIDAD SEXUADA, LA IDENTIDAD Y EL SUJETO MUJERES

Se puede identificar que existe en la actualidad una disputa interna entre autonomías feministas y lesbianas feministas respecto del origen y la validez de la actual crítica a la política de identidad y la desustanciación del sujeto mujeres, que ha repercutido en la ampliación del sujeto del feminismo a las identidades trans.

En los últimos tiempos, este ha sido un punto de separación entre lesbianas feministas radicales y antisistémicas que sostienen diferentes posturas respecto a la cuestión. Mientras una parte importante

5 Ver “Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual” en Gina Vargas, Mar Daza y Raphael Hoetmer (eds.) *Cuerpos, territorios, imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles*.

de las autoidentificadas como feministas autónomas se ha resistido a un debate sobre sus posturas respecto del sujeto del feminismo, sosteniendo que la preocupación ha sido una imposición de la agenda del financiamiento internacional, otra parte considera la necesidad de enfrentar los posicionamientos esencialistas y dar entrada a l@s subjetividades trans. Este desencuentro que para algunas se ha tornado fundamental, avivado por el desprestigio que desde sectores interesados se ha lanzado sobre la corriente, ha sido un límite para que nuevas generaciones de feministas radicales, que están desarrollando políticas autónomas, se reconozcan dentro de esta tradición.

Más allá del rol estratégico jugado por las corrientes feministas institucionales y liberales en la proliferación expansiva de una idea negativa sobre la autonomía feminista y lesbiana feminista, a través de la producción del mito de la autonomía violenta y transfóbica, lo cierto es que las tensiones dentro de los horizontes de la autonomía feminista, dadas las diferentes maneras de entender la opresión sexual dentro del régimen heterosexual, se mantienen gracias a la innegable coexistencia de visiones que sostienen la diferencia sexual y otras que la negarían fervientemente desde posturas posestructuralistas. Así, el paso acelerado durante los años noventa hacia la preeminencia de posturas antiesencialistas y posestructuralistas, no ha calado en el feminismo autónomo en su carácter de heredero directo de las ideas feministas radicales de los años setenta y ochenta, desarrolladas por las corrientes culturalistas y de la diferencia sexual.

En este sentido, aunque todas las autonomías feministas y lesbianas feministas han seguido y se han identificado con las voces minoritarias y subalternas que, desde mediados de los años setenta desarrollaron la crítica contundente al sujeto mujer universal entonado y caracterizado por las hegemonías blanco-burguesas-hetero de las prácticas y la teoría feminista, no existe unanimidad respecto a los marcos de interpretación de esta crítica y, menos aun, en sus repercusiones y traducción a la política feminista.

Aunque a partir de los años noventa, con la aparición del llamado movimiento *queer*, el devenir de estos debates redundó en la construcción de un espacio de cuestionamiento a las categorías duras de la identidad asentadas en la idea de un sexo biológico y el reconocimiento de identidades expulsadas del régimen de inteligibilidad, otros sectores activistas y académicos fuertemente anclados a la tradición de la diferencia sexual, muchos de ellos reconociéndose como parte de la radicalidad autónoma feminista, han sido reacios a aceptar fácilmente lo que han considerado la presión a renunciar a la categoría “mujeres” como el centro de la política feminista. Esta renuencia, interpretada en términos de fobia y cerrazón, pesa hoy sobre los hombros del

llamado feminismo autónomo, tanto como la denuncia de pérdida de autonomía y dependencia ideológica lanzada desde sus frentes al resto del feminismo. Quizás ambas críticas deberán ser escuchadas por aquellas a las que compete.

Para terminar, quiero citar el siguiente párrafo de la Declaración Feminista Autónoma lanzada en el 2009, ya que me sigue pareciendo esclarecedor y clave para el debate aquí expuesto:

En nuestros cuerpos habitan múltiples identidades –trabajadoras, indígenas, afrodescendientes, mestizas, lesbianas, pobres, pobladoras, inmigrantes...– todas nos contienen, todas nos oprimen. Lo que nos aglutina no es una identidad, sino un cuerpo político, una memoria de agravios. La subordinación común ha sido marcada en nuestros cuerpos, esa marca imborrable nos constriñe a un lugar específico de la vida social. No somos mujeres por elección: mujer es el nombre de un cuerpo ultrajado, forjado bajo el fuego. Mujer es el lugar específico al que nos ha condenado el patriarcado y todos los otros sistemas de opresión. Nuestra política feminista no es, entonces, reivindicativa, ni de reconocimiento. Trabajamos cotidianamente para enfrentar las cadenas internas y externas que nos mantienen en aquellos lugares dispuestos para nosotras por el entramado de poder. Estamos en el proceso de sanarnos de todo el patriarcado y las razones binarias, esencialistas y hegemónicas que llevamos dentro. Partimos de nuestros cuerpos que son nuestros territorios políticos para implicarnos en procesos de descolonización y advertimos que la colonización no solo tiene que ver con la presencia del invasor en las tierras del Abya Yala, sino con la internalización del amo y sus lógicas de comprensión del mundo. (VV.AA., 2004)

BIBLIOGRAFÍA

- Butler, Judith 2004 *¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual? Conversaciones feministas* (Buenos Aires: Ají de Pollo).
- Bedregal, Ximena (coord.) 1997 *Permanencia voluntaria en la utopía* (México D.F.: CICAM).
- Castelli, Rosario 2011 “No señor, yo no me casaré, estoy enamorada pero de otra mujer” monografía final presentada en el *Seminario de Antropología Social: Luchas Colectivas de Politización de la Vida Cotidiana* dictado por Mónica Tarducci (sin publicar).
- Curiel, Ochy 2009 “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la Casa de las Diferencias” en Espinosa Miñoso, Y. 2010 *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (Buenos Aires: En la frontera).

- _____. 2005 Radicalizando el feminismo desde una apuesta lésbica-feminista. Documento presentado en el *X Encuentro Feminista de América Latina y El Caribe*, 9-12 de octubre (Sierra Negra, Sao Paulo).
- Espinosa Miñoso, Yuderkys 2005 “La relación Feminismo Lesbiano en América Latina: una vinculación necesaria” en *Entre Nosotras. Ira Jornada de Reflexión Lésbica de Rosario* (Rosario: Red Informativa de Mujeres de Argentina-Safo Piensa).
- _____. 2007 *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Buenos Aires-Lima: En la frontera).
- _____. 2010a “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” en *Feminismos Latinoamericanos*, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Nº 33, Vol. 14.
- _____. 2010b *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (Buenos Aires: En la Frontera). Vol. 1.
- _____. 2010c “Cuatro hipótesis para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina” en Maffia, Diana y Malú Moreno *Sexualidades, identidades y política en Argentina* (En prensa).
- _____. 2011 “Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual” en Gina Vargas, Mar Daza y Raphael Hoetmer (eds.) *Cuerpos, territorios, imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles* (En prensa).
- Espinosa Miñoso, Yuderkys y Rosario Castelli 2010 “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: El caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile” en Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comps.) 2011 *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (Buenos Aires: Ed. Godot).
- Ettelbrick, Paula 2009 “¿Desde cuándo el matrimonio es camino hacia la liberación?” en Mérida Jiménez (ed.) *Manifiestos gays, lesbianos y queer* (Barcelona: Icaria).
- Fernández, Josefina, Mónica D’Uva, y Paula Viturro (comps.) 2004 *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Ají de Pollo).
- Flores, Valeria 2010 *Entre capturas y clausuras, los límites del reconocimiento. Reflexiones en torno al matrimonio “gay”* disponible en <<http://kasandrxx.radioteca.net/leer.php/4558237>>.

- Mendoza, Breny 2008 “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina” en María Antonia García de León (comp.) *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)* (Barcelona: Anthropos).
- Mogrovejo, Norma 2010 *VIII ELFLAC Guatemala. ¿De qué nos tienen que con-vencer?* (Lista de Feministas Autónomas).
- Pecheny, Mario, Carlos Figari y Daniel Jones (comps.) 2008 *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina* (Buenos Aires: El Zorzal).
- Preciado, Beatriz 2004 “Multitudes *queer*. Notas para una política de los ‘anormales’” en *Multitudes, Revue Politique, artistique, philosophique* N° 12 disponible en <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer,1465>>
- Sabsay, Letisia 2009 “Los horizontes familiares y el paradigma liberal de la felicidad” disponible en <http://www.topia.com.ar/articulos/los-horizontes-familiares-y-el-paradigma-liberal-de-la-felicidad>
- VV. AA. 2009 “Una Declaración Feminista Autónoma: El desafío de hacer comunidad en la Casa de las Diferencias” en *Debate Feminista* (D.F., México) Año 21. Vol. 41. Disponible en <http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/declaracion_feminista_autonoma_2009.pdf>.

ESTÉTICAS Y REAPROPIACIÓN

HABLAR EN LENGUAS

UNA CARTA A ESCRITORAS TERCERMUNDISTAS*

Gloria Anzaldúa

21 DE MAYO DE 1980¹

Queridas mujeres de color, compañeras de la escritura, aquí al sol estoy sentada encuerada, máquina de escribir contra las rodillas, tratando de representármelas en mi mente. Una negra arrebujada sobre un escritorio en el quinto piso de alguna casa de vecindad en Nueva York. Una chicana sentada en un porche en el sur de Tejas, abanicándose contra los zancudos y el aire cálido, tratando de estimular las chispas ardientes de la escritura. Una mujer indígena andando a la escuela o al trabajo lamentando la falta de tiempo para tejer la escritura en su vida. Una madre soltera lesbica asiático-americana, jalada en todas direcciones por sus hijos, amante o ex marido, y la escritura.

No es fácil escribir esta carta. Empezó como poema, un poema largo. Traté de convertirlo en un ensayo, pero resultó rígido, frío. Aun no he desaprendido el lavado de cerebro, la mierda esotérica y el pseudointelectualismo que la escuela ha forzado en mi escritura.

* Escrito originalmente para *Words in Our Pockets (Palabras en nuestros bolsillos)*, editado por Celeste West (San Francisco: Bootlegger Press).

1 Nota de la traductora: las palabras escritas en este estilo indican términos o frases originales de la autora.

Cómo empezar de nuevo. Cómo aproximar la intimidad y la intermediación que quiero. ¿Cuál forma? Una carta, por supuesto.

Mis queridas hermanas, hay muchos peligros que confrontamos como mujeres de color. No podemos trascender los peligros, ni ascender sobre ellos. Tenemos que atravesarlos y esperar que no tengamos que repetir la acción.

No es probable ser amigas de gente literaria en lugares altos, la principiante de color es invisible en el mundo principal del hombre blanco y en el mundo feminista de las mujeres blancas, aunque en este hay cambios graduales. La *lesbiana* de color no solo es invisible, ni siquiera existe. Nuestro lenguaje, también, es inaudible. Hablamos en lenguas como las repudiadas y locas.

Porque ojos de blancos no quieren conocernos, no se molestan por aprender nuestro lenguaje, el lenguaje que nos refleja a nosotras, a nuestra cultura, a nuestro espíritu. Las escuelas a las que asistimos o no asistimos no nos dieron las habilidades para escribir ni la confianza en que teníamos razón de usar los idiomas de nuestra clase y etnicidad. (Yo, por una, me especialicé y me hice adepta en el inglés por despecho, para desmentir a los arrogantes maestros racistas que pensaban que todos los niños chicanos eran tontos y sucios.) Y no se nos enseñó español en primaria. Y no se nos exigió en la secundaria. Y aunque ahora escribo mis poemas en español tanto como en inglés, siento el robo de mi lengua nativa.

Me falta imaginación dices
No. Me falta el lenguaje.
El lenguaje para clarificar
mi resistencia a las letradas.
Las palabras son una guerra para mí.
Amenazan a mi familia.

Para ganar la palabra
para describir la pérdida
tomo el riesgo de perder todo.
Podré crear un monstruo
el cuerpo y extensión de la palabra
hinchándose de colores y emocionante
amenazando a mi *madre*, caracterizada.
Su voz en la distancia
analfabeta ininteligible.
Estas son las palabras del monstruo.²
Cherrie Moraga

2 De "It's the Poverty" (Es la pobreza) en *Loving in the War Years (Amando durante los años de guerra)* 1983 (Boston: South End Press) pp. 62-63.

¿Quién nos dio el permiso de realizar el acto de escribir? ¿Por qué será que el escribir se siente tan innatural para mí? Hago cualquier cosa para posponerlo –vaciar la basura, contestar el teléfono–. La voz vuelve a recurrir en mí: *¿Quién soy yo, una pobre Chicanita del campo, que piensa que puede escribir?* ¿Cómo aun me atrevo a considerar hacerme escritora mientras me agacho sobre las siembras de tomates, encorvada, encorvada bajo el sol caliente, manos ensanchadas y callosas, no apropiadas para sostener la pluma, embrutecida como animal estupefacto por el calor?

Qué difícil es para nosotras *pensar* que podemos ser escritoras, y más aun *sentir* y *creer* que podemos hacerlo. ¿Qué tenemos para contribuir, para dar? Nuestras propias esperanzas nos condicionan. ¿Acaso no nos dice nuestra clase, nuestra cultura, tanto como el hombre blanco que el escribir no es para mujeres tal como nosotras?

El hombre blanco habla: *quizás si raspas lo moreno de tu cara. Quizás si blanqueas tus huesos. Deja de hablar en lenguas, deja de escribir con la mano zurda.*³ *No cultives tu piel de color, ni tus lenguas en llamas si quieres tener éxito en un mundo de la mano derecha.*

El hombre, como todos los animales, teme y repele lo que no entiende, y la mera diferencia es apta a connotar algo maligno.⁴

Pienso, sí, tal vez si vamos a la universidad. Tal vez si nos hacemos varón-mujer o tan media clase como podamos. Tal vez si dejamos de amar a las mujeres, mereceremos tener algo que decir que valga decirse. Nos convencen que tenemos que cultivar el arte por el arte. Inclinarlos al toro sagrado, la forma. Poner cuadros y metacuadros alrededor de la escritura. Lograr la distancia para ganar el título codiciado de “escritora literaria” o “escritora profesional”. Sobre todo, no seas sencilla, ni directa, ni inmediata.

¿Por qué luchan contra nosotras? ¿Por qué creen que *somos* bestias peligrosas? ¿Por qué somos bestias peligrosas? Porque agitamos y frecuentemente quebramos las cómodas imágenes estereotípicas que los blancos tienen de nosotras: la sirvienta negra, la niñera torpe con doce bebés chupándole las tetas, la china de ojos sesgados con su mano experta. “Saben cómo tratar a un hombre en la cama”, la cara

3 Nota de la editora: la mano zurda aquí representa lo que tradicionalmente no es aceptable a la sociedad dominante. Frecuentemente se refiere al mundo espiritual u oculto.

4 Alice Walker (ed.) “What White Publisher Won’t Print” (Lo que las editoriales de blancos no imprimen) en *I Love Myself When I am Laughing: A Zora Neale Hurston Reader (Me amo cuando me río: libro de lectura sobre Zora Neale Hurston)* 1979 p. 169. (Nueva York: The Feminist Press).

chata de la chicana, o la india, pasivamente reposada sobre su espalda, mientras el hombre la chinga, estilo *La Chingada*.

La mujer tercermundista se rebela: *Cancelamos, borramos tu señal de hombre blanco. Cuando vengas a tocar a nuestras puertas con tus estampas de goma para marcarnos la cara con TONTA, HISTÉRICA, PASIVA, PUTA, PERVERSA, cuando vengas con tu hierro de manear para quemar MI PROPIEDAD en nuestras nalgas, vomitaremos en tu boca la culpa, la abnegación y el odio de la raza que nos has forzado a comer. Acabamos de ser cojines para tus temores proyectados. Estamos cansadas de ser tus corderos sacrificatorios y tus chivos expiatorios.*

Puedo escribir esto y aun reconozco que muchas de nosotras, mujeres de color, las que hemos colgado títulos, credenciales y libros publicados alrededor de nuestros cuellos como collares de perlas de los cuales agarramos como a la vida querida, estamos en peligro de contribuir a la invisibilidad de nuestras hermanas escritoras. "*La Vendida*", la que se vendió.

El peligro de vender las ideologías de una misma. Para la mujer tercermundista que tiene, si acaso, un pie en el mundo feminista literario, la tentación es grande de adoptar las modas actuales de sentir y de teorizar, las últimas verdades a medias del pensamiento político, los axiomas psicológicos dirigidos a medias de la nueva era que son predicados por el establecimiento feminista blanco. Sus discípulas son notorias por "adoptar" a mujeres de color como su "causa" mientras aun esperan que nosotras nos adaptemos a sus expectativas y a su lenguaje.

Cómo nos atrevemos a salirnos de nuestras caras de color. Cómo nos atrevemos a revelar la carne humana bajo la piel y sangrar sangre roja como el pueblo blanco. Se lleva una energía y un valor tremendo para no asentir, para no capitular a la definición del feminismo que a la mayoría de nosotras hace invisibles.

Luisah Teish⁵ al dirigirse a un grupo de escritoras feministas predominantemente blancas tuvo esto que decir de la experiencia de las mujeres tercermundistas:

Si no estas atrapada en el laberinto en que estamos nosotras es muy difícil explicarte las horas del día que no tenemos. Y las horas que no tenemos son horas que se traducen en habilidades para la sobrevivencia y el dinero. Y cuando se nos quita una de esas horas no quiere decir que es una hora que tendremos para reposarnos, mirar al techo o que es una hora que tendremos para hablar con una amiga. Para mí, es una hogaza de pan.

5 Luisah Teish es escritora afroamericana y autora de "*Jambalaya: The Natural Woman's Book of Personal Charms and Rituals*" (*El libro de hechizos y ritos personales para la mujer natural*) 1985 (Nueva York: Harper & Row).

¿Por qué me siento tan obligada a escribir? Porque la escritura me salva de esta complacencia que temo. Porque no tengo otra alternativa. Porque tengo que mantener vivo el espíritu de mi rebeldía y de mí misma. Porque el mundo que creo en la escritura me compensa por lo que el mundo real no me da. Al escribir, pongo el mundo en orden, le doy una agarradera para apoderarme de él. Escribo porque la vida no apacigua mis apetitos ni el hambre. Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos mal escritos acerca de mí, de ti. Para ser más íntima conmigo misma y contigo. Para descubrirme, preservarme, construirme, para lograr la auto-autonomía. Para dispersar los mitos que dicen que soy una profeta loca o una pobre alma sufriente. Para convencerme a mí misma que sí soy valiosa y que lo que yo tengo que decir no es un saco de mierda. Para demostrar que sí puedo y sí escribiré, no importan sus admoniciones de lo contrario. Y escribiré sobre lo inmencionable, no importan ni el grito del censor ni del público. Finalmente, escribo porque temo escribir, pero tengo más miedo de no escribir.

El acto de escribir es el acto de hacer el alma, alquimia. Es la búsqueda de una misma, del centro del ser, que nosotras como mujeres hemos llegado a pensar como el “otro” –lo oscuro, lo femenino–. ¿Qué no empezamos a escribir para reconciliar este otro dentro de nosotras? Sabíamos que éramos diferentes, apartadas, exiladas de lo que se considera “normal”, blanco-correcto. Y mientras que internalizamos este exilio, llegamos a ver ese extranjero dentro de nosotras y a menudo, como resultado, nos dividimos de nosotras mismas y una de otra. De allí en adelante hemos estado en búsqueda de ese ser, de la “otra” y de cada una. Y regresamos en espirales que se extienden y nunca al lugar de la niñez donde sucedió, primero en nuestras familias, con nuestras madres, con nuestros padres. Escribir es un instrumento para agujerear ese misterio, pero también nos ampara, nos da un margen de distancia, nos ayuda a sobrevivir. ¿Y esas que no sobreviven? Son el desperdicio de nosotras mismas: tanta carne tirada a los pies de la locura o del destino o del Estado.

24 DE MAYO DE 1980

Está oscuro y húmedo y ha llovido todo el día. Me encantan los días así. Mientras estoy en cama puedo penetrar más adentro. Quizás hoy escriba desde ese centro profundo. Mientras busco las palabras y una voz para hablar de la escritura, miro fijo mi mano morena agarrada de la pluma y pienso en ti, miles de millas de aquí agarrada de tu pluma. No estás sola.

Pluma, me siento en casa haciendo una pirueta con su tinta, meneando las telarañas, dejando mi firma en las vidrieras. Pluma, como pude haberte temido. Estás absolutamente domesticada, pero estoy enamorada de tu salvajismo. Tendré que dejarte cuando te pongas obvia, cuando pares de perseguir polvaredas. Lo más que me engañas, lo más que te quiero. Es cuando estoy cansada y he tomado demasiada cafeína o vino que atraviesas mis defensas y dices más de lo que intentaba. Me sorprendes, me estrujas hasta reconocer alguna parte de mí que había ocultado hasta de mí misma.

Entrada en el diario.

Desde la cocina las voces de mis compañeras de casa caen sobre estas páginas. Puedo ver a una de ellas andar por los cuartos en su bata de albornoz, descalza lavando trastes, sacudiendo el mantel, limpiando con el aspirador. Derivando un cierto placer viéndola hacer estos quehaceres sencillos, pienso, *mintieron, no hay separación entre la vida y el escribir*.

El peligro de escribir es no fundir nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva del mundo con la realidad social en que vivimos, nuestra historia, nuestra economía y nuestra visión. Lo que nos valoriza a nosotras como seres humanos nos valoriza como escritoras. *No hay tema que sea demasiado trivial*. El peligro es en ser demasiado universal y humanitaria e invocar lo eterno para el sacrificio de lo particular y de lo femenino y el momento histórico específico.

El problema es enfocarse, concentrarse. El cuerpo se distrae, nos sabotea con cien estafas, una taza de café, sacar la punta a los lápices. Y ¿quién tiene el tiempo o la energía para escribir después de cuidar al marido o al amante, los hijos, y casi siempre otro trabajo fuera de casa? Los problemas parecen insuperables y sí son, pero dejan de ser insuperables una vez que nos decidimos, que aunque seamos casadas o tengamos hijos o trabajemos fuera de casa, vamos a hacer el tiempo para escribir.

Olvidate del “cuarto propio”⁶—escribe en la cocina, enciérrate en el baño—. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de Beneficio Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. Yo escribo hasta sentada en el excusado. No hay tiempos extendidos con la máquina de escribir a menos que seas rica, o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir).

6 Nota de la editora: Anzaldúa se refiere a *A Room of One's Own (Un cuarto propio)*, libro de Virginia Woolf en el que declara que una solo necesita dinero y un cuarto propio para escribir. Artículo publicado en *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*, Cherríe Moraga y Ana Castillo (ed.) 1988 (San Francisco, Ism Press Inc.).

Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo. Cuando estés deprimida, enojada, herida, cuando la compasión y el amor te posea. Cuando no puedas hacer nada más que escribir.

26 DE MAYO DE 1980

Queridas mujeres de color, me siento pesada y cansada y traigo un zumbido en la cabeza –demasiadas cervezas anoche–. Pero tengo que terminar esta carta. Mi incentivo, me invito a mí misma a comer pizza.

Así es que corto y pego y forro el piso con mis pedacitos de papel. Mi vida regada en el piso en pedacitos y piezas y trato de poner en algún orden trabajando contra el tiempo, preparándome psicológicamente con café descafeinado, tratando de rellenar los huecos.

Leslie, mi compañera de casa, entra y se pone de rodillas a leer mis fragmentos en el piso y dice, “Está bien, Gloria”. Y yo pienso: *No tengo que regresar a Tejas, a mi familia de tierra, mezquites, nopales, serpientes de cascabel y corre caminos. Mi familia, esta comunidad de escritoras. Como pude haber vivido y sobrevivido tanto tiempo sin ella. Y recuerdo el aislamiento; vivo de nuevo el dolor.*

“Calcular el daño es un acto peligroso”, escribe Cherríe Moraga.⁷ Detenernos allí es aun más peligroso. Ahora entiendo por qué he resistido el acto de escribir, el compromiso de escribir. Escribir es confrontar nuestros demonios, verlos a la cara, y vivir para escribir de ellos. El miedo actúa como un imán, saca los demonios del *closet* y se meten en la tinta de nuestras plumas.

El tigre que cabalga sobre nuestras espaldas nunca nos deja solas. Pide que escriba constantemente hasta que empecemos a sentirnos que somos vampiras chupando la sangre de una experiencia demasiado fresca, que estamos chupando la sangre de la vida para darle de comer a la pluma. Escribir es la cosa más arriesgada que he hecho y la más peligrosa. Nellie Wong llama al escribir “el demonio de tres ojos chillando la verdad”.⁸

Escribir es peligroso porque tenemos miedo de lo que la escritura revela: los temores, los corajes, la fuerza de una mujer bajo una opresión triple o cuádruple. Pero en ese mero acto se encuentra nuestra supervivencia porque una mujer que escribe tiene poder. Y a una mujer de poder se le teme.

7 “La güera”, de Cherríe Moraga, incluido en *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos*.

8 Wong, Nellie “Flows from the Dark of Monsters and Demons: Notes on Writing” (Derrames desde lo oscuro de monstruos y demonios: apuntes sobre la escritura) en *Radical Women pamphlet (panfleto de Mujeres radicales)* 1979 San Francisco.

¿Qué significó decir para una negra ser una artista durante la época de nuestras abuelas?... Es una pregunta con una respuesta tan cruel como para parar la sangre... (Alice Walker, 1983)⁹

Nunca he visto tanto poder en la habilidad de conmover y transformar a otras como el de la escritura de las mujeres de color. Con estas mujeres, la soledad del escribir y el sentido de ser impotente se pueden dispersar. Podemos andar entre nosotras hablando de nuestra escritura, leyendo nuestras obras en voz alta. Más y más cuando estoy sola, aunque todavía en comunión con cada una, la escritura me posee y me propulsa a saltar hacia un lugar sin tiempo, sin espacio donde me olvido de mí misma y me siento parte del universo. Esto es el poder.

No creas en el papel, pero en tus entrañas, en tus tripas y del tejido vivo –*escritura orgánica* le llamo yo–. Un poema trabaja para mí no cuando dice lo que quiero que diga y no cuando evoca lo que quiero. Trabaja cuando el tema con el que empecé se metamorfosea alquímicamente en otro distinto, uno que se ha descubierto, o destapado, por el poema mismo. Trabaja cuando me sorprende, cuando dice algo que he reprimido o he fingido no saber. El sentido y valor de mi escritura se miden por el riesgo que corro yo y la desnudez que logro.

Audre [Lorde] dijo que necesitamos elevar la voz. Hablar recio, decir cosas que trastornan y ser peligrosas y simplemente chingar, demonios, dejar que salga y que todos oigan quieran o no. (Kathy Kendell, 1980)¹⁰

Yo digo *mujer mágica*, vacíate a ti misma. Estrújate hasta percibir maneras nuevas de ver; estruja a tus lectores hasta lo mismo. Para el chirrido en su cabeza.

Tu piel debe ser lo suficientemente sensible para el beso más ligero y lo suficientemente gruesa para evitar las burlas. Si le vas a escupir en el ojo al mundo, asegúrate de que llevas la espalda contra el viento. Escribe de lo que más nos une a la vida, la sensación del cuerpo, las imágenes vistas, la extensión de la psique tranquila: momentos de alta intensidad, su movimiento, sonidos, pensamientos. *Aunque pasamos hambre no somos pobres en experiencias.*

Pienso que muchas de nosotras hemos sido engañadas por los medios de comunicación para masas, por el acondicionamiento social de nuestras vidas que se deben vivir con grandes explosiones, como "enamorarnos", o

9 Brace, Jovanovich, 1983 *In Search of Our Mothers' Gardens (En busca de los jardines de nuestras madres)* p. 233 (Nueva York: Harcourt).

10 Carta de Kathy Kendell, 10 de marzo de 1980, acerca de un taller dado por Audre Lorde, Adrienne Rich y Meridel Leseur.

"rendirnos al albedrío", y dejarnos hechizar por genios mágicos que realizan todo deseo nuestro, cada anhelo de la niñez. Los deseos, sueños y fantasías son partes importantes de nuestras vidas creativas. Son los pasos que una escritora integra en su técnica. Son el espectro de los recursos para alcanzar la verdad, el corazón de las cosas, la intermediación y el impacto del conflicto humano. (Nellie Wong, 1979)¹¹

Muchas tienen una facilidad con las palabras. Se dan la etiqueta de profetas pero no ven. Muchas tienen el talento de hablar, pero no dicen nada. No las escuches. Muchas de las que tienen palabras y lengua no tienen oído, no pueden escuchar y no oírán.

No hay necesidad de que las palabras se encuentren en la mente. Germinan en la boca abierta de una niña descalza entre las multitudes inquietas. Se secan en las torres de marfil y en las aulas de las universidades.

Tira lo abstracto y el aprendizaje académico, las reglas, el mapa y el compás. Tantea sin tapaojos. Para tocar más gente, las realidades personales y lo social se tienen que evocar –no a través de la retórica pero a través de la sangre, el pus y el sudor–.

Escribe con tus ojos de pintor, con oídos de músico, con pies de danzantes. Tú eres la profeta con pluma y antorcha. Escribe con lengua de fuego. No dejes que la pluma te destierre de ti misma. No dejes que la tinta se coagule en el bolígrafo. No dejes que el censor apague las chispa, ni que las mordazas te callen la voz. Pon tu mierda en el papel.

No estamos reconciliadas con los opresores que afilan su gemido con nuestro lamento. No estamos reconciliadas.

Busca la musa dentro de ti misma. La voz que se encuentra enterrada debajo de ti, desentiérrala. No seas falsa con ella, ni trates de venderla por un aplauso, ni para que se te publique tu nombre.

Amor,
Gloria.

¹¹ Wong, Nellie *Ibid.*

LO BELLO Y LO EFÍMERO COMO CONFIGURACIONES DE EMANCIPACIÓN. UNA RETROSPECTIVA DE LA OBRA DE LA ARTISTA CUBANA ANA MENDIETA*

Karina Bidaseca

*“Otoko era de ese tipo de personas que pierde peso
en el verano”
Lo bello y lo triste, Yasunari Kawabata*

1. INTRODUCCIÓN

Esta obra de Liliana Portes refiere a lo que las feministas poscoloniales Gayatri Spivak y Homi Bhabha (quien lo toma de Cornel West) definen como “sinecdoquización”. O tener, por decir, la capacidad de “ser ahora simultáneamente” mujer, negra, musulmana, india, africana, latina... Solo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atadas a una identidad. Luego, según Spivak, se despliega un “espacio catacrésico” en tanto momento en que el indígena se apropia de los significados del otro reescribiendo en ellos los signos de la propia marca” (Spivak, 1993).

Ya estaba visible en la pregunta “¿cómo entender a esa misteriosa huésped, que en un gesto desenfadadamente autobiográfico, place nominarse en la extranjería, en el umbral de la fría casa de la historia?”, que escribía aquella autora feminista olvidada, la chilena Julieta Kirkwood en “Por qué este libro y el rollo personal” (1986: 14).

La alegoría del huésped es, por cierto, reenviada al pensamiento de Lévinas. No obstante, en el derrotero kirkwoodiano, se trata de pensar

* Este trabajo es la conferencia de apertura del *II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de feminismo poscolonial* (CLACSO-IDAES-UNSAM). Buenos Aires, 9 y 11 diciembre de 2014.

los “nudos” del feminismo crítico en la opacidad del relato nacional, de la ciencia, de la historia. Ciertamente, “nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos”, sentencia la pluma de Kirkwood.

En este ensayo, me interesa reflexionar sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y humanidades en relación con el arte de las mujeres desplazadas, cuyos cuerpos marcados soportan el peso histórico de las violencias que sellan con su rúbrica indeleble el sexismo, el racismo y el clasismo. ¿Cómo es posible pensar, en el entremedio de las categorías de “lo bello” y “lo efímero”, el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de “justicia simbólica”?

Desde la posición del “tercer feminismo” –que sobrevuela la dicotomía geopolítica imperialista norte/sur cuestionando las bases orientalistas de la “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010; 2012; 2014)– propongo plantar la tesis del “exilio” de las mujeres del mundo, inspirándome en el arte de la artista cubana exiliada Ana Mendieta. Escultora, pintora y videoartista cubana, fue desplazada a los Estados Unidos y murió de forma trágica arrojada desde el balcón desde un edificio después de una riña con su pareja, el pintor minimalista Carl André, el 8 de septiembre de 1985.

2. APÁTRIDAS

Hannah Arendt, exiliada del horror del nazismo, ha dedicado gran parte de su obra a la comprensión por la cual nos reconciamos con el mundo, al que ingresamos como “extranjeros”: “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos” (Arendt, 1995: 30).

La asociación entre “comprensión y política”, y la “reconciliación” –que es inherente a la comprensión–, remiten a la complejidad resultante de la desesperación que introduce el totalitarismo –obra de los hombres–, y que ha dado lugar al equívoco popular según el cual “*tout comprendre c’est tout pardonner*” (Arendt, 1995: 29). De su “terrible originalidad”, de sus acciones que “rompen nuestras tradiciones”, que han “pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (1995: 32), se juega la (im)posibilidad de aceptar la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción humana, y luego, “la reconciliación con lo que inevitablemente existe” (1995: 44).

Los hombres, aunque han de morir, han nacido para comenzar algo nuevo, porque él (el hombre) es el comienzo mismo. Y “él” que

vive en el “intervalo entre el pasado y el futuro” (Arendt, 1995: 83), su ser en el mundo es necesario para librar la batalla entre las fuerzas del pasado (que lo empujan hacia delante) y las del futuro (que lo tiran hacia atrás). En palabras de Arendt:

El tiempo no es un *continuum*, un fluir en una interrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde “él” está: y “su” posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a “su” constante luchar, y a “su” resistir contra el pasado y el futuro. (1995: 83)
(Él) siempre sueña que en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura–, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro”. (Kafka, citado por Arendt, 1995: 80)

La acción humana carece de autor dice Arendt. Su sentido solo podrá ser comprendido desde el futuro, en la narración del espectador que construirá esa historia.

Uno de los intelectuales más lúcidos de nuestra contemporaneidad, Edward Said, nos dejó fuertes inspiraciones para profundizar en la memoria y en el exilio de los pueblos. Refiere al exilio como “uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, [...] lo convertía a uno en una especie de paria permanente, siempre fuera de su hogar” (1996: 59) (la traducción es nuestra). Lo que llamamos “el exilio de la palabra” es otra de las perplejidades que interpela a los estudios poscoloniales. Y se vuelve fundamental para una política de la memoria, fundamental para una agenda feminista del sur que enfrente el giro conservador del feminismo del norte.

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar la esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que refuerzos encaminados a vencer al agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (Said, 2005: 179).

3. NUEVAS “CARTOGRAFÍAS DESEANTES”: EL CUERPO COMO TEXTO

He estado conduciendo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino (basado en mi propia silueta). Creo que esto ha sido resultado directo de haber sido arrancada de mi tierra natal (Cuba) durante mi adolescencia.

Estoy abrumada por el sentimiento de haber sido arrojada del vientre (la naturaleza). Mi arte es la forma que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/ cuerpo me hago una sola con la tierra. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de afirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias... (en) una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero; es una manifestación de mi sed de ser.

Ana Mendieta, 1981. Declaración sin publicar. (Ana Mendieta, 1988: 17)

El tema de la memoria y el arte es central en esta cartografía de los feminismos descoloniales (Bidaseca, 2014). No solo desde la perspectiva nomádica que Rosi Braidotti señala como central en la conciencia crítica de los conocimientos subyugados (2014: 25), o de la tarea del cartógrafo deseante que indica Perlongher (2008: 65/66): “no es capturar el fin de fijar, a osificarse, congelar lo que él explora, más bien intenta intensificar los mismos flujos de vida que le envuelven, la creación de territorios, como él los cruza. El mapa resultante, lejos de limitar la misma a las dimensiones físicas, geográficas o espaciales (incluso cuando las relaciones, a veces míticas, remiten a sí mismas como la “socialidad” Maffesoliana –una tierra, un lugar que los nutre–), debe ser un mapa de los efectos de superficie (no siendo la profundidad, con Foucault, más que un pliegue y arruga de la superficie) o, como la creada por Janice Caiafa con los punks de Río de Janeiro, “una cartografía de ejercicios concretos”. Una carta de navegación, si se quiere, un kayak inestable en la turbulencia del torrente a través de las vicisitudes de las peregrinaciones nómadas, los avatares de los impulsos de vuelo, los (cortos) circuitos desmelenados. Un mapa que condensa desde la antropología, como sugiere Silveira Jr. –“no sería una mera copia de un fenómeno, sino más bien el registro de su funcionamiento como una práctica dentro de su propio movimiento”–. La copia como una forma de arborescencia, de “la raíz del árbol ‘procedimiento *schema*’ como modelo trascendente”. La carta, a su vez, una operación rizomática, funciona como un proceso inmanente que invierte el modelo boca abajo. Reproducir (de acuerdo con un modelo) es seguir complicando, espirales en su circunvolución, los caminos de vuelo de acuerdo con la máxima de Deleuze: “en una sociedad todo huye”, y también en la memoria como un cuerpo rebelde (Bidaseca y Sierra, 2014: 7).

Solía decir su maestro Hans Breder, del arte de Ana Mendieta, que su “trabajo explotó fuera del lienzo” (Ana Mendieta, 1987: 42). Desde las fracturas de un “mapa en ruinas” como metaforiza Marta Sierra (2012) acerca de los feminismos del sur, Chela Sandoval define

una “conciencia de los *borderlands*”, que es diferencial, cinética y móvil, que funciona tanto dentro como fuera de la ideología dominante. ¿Cómo pensar esa relación compleja y difusa entre el exilio y la memoria para una genealogía de los feminismos del sur?

4. LO BELLO

Comencé inmediatamente a usar sangre, creo que fue porque pienso que es algo muy poderoso y mágico. No lo veo como una fuerza negativa. (Ana Mendieta, 1987: 42)

La lectura sesgada de su propia muerte fue un anticipo de su serie “Silueta”, (1973-1980), donde representó las siluetas femeninas en la naturaleza –en barro, arena y hierba– con materiales naturales como hojas y ramas, incluyendo sangre, imprimiéndolo en su cuerpo o pintando su silueta en el mar, o sobre el césped, expresan la relación depredatoria física y espiritual con la tierra. A través de esas intervenciones Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró como esculturas “*earth-body*”.

Mendieta era una latina en los Estados Unidos. Llegó allí, con apenas doce años, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo “Peter Pan” organizado por la Iglesia católica para salvar a los niños del comunismo –su padre fue preso político del régimen de Fidel Castro–. Su vida es producto simbiótico de las conflictivas relaciones entre ambos países. Trabajó con la cultura afrocubana y amerindia. Incluyó en esta serie escenas de sacrificios rituales de animales, trabajos con sangre, como en las esculturas rupestres (Guacar, 1981), e Itiba Cahubaba (*Old Mother Blood*) (Madre Vieja ensangrentada, 1981), talladas de regreso a su tierra natal la Cueva del Águila, Escaleras de Jaruco, Habana, Cuba. O *Body Tracks* (Rastros corporales, 1982).

La primera vez que Mendieta utilizó la sangre para hacer arte fue en 1972, cuando creó la obra Sin título (*La muerte de un pollo*). Su cuerpo desnudo frente a una pared blanca, sostuvo un pollo recién decapitado, por sus piernas, corrían atisbos de sangre.

Durante un performance al aire libre en *Old Man’s Creek* (Iowa) Ana se estregó sangre y rodó por una cama de plumas blancas que le cubrieron el cuerpo cuando se levantó. Este acto sugería su transformación en el gallo blanco cuyo sacrificio es uno de los ritos preparatorios de los ñañigos, sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afro-cubana que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo. (Ana Mendieta, 1987: 42)



Ana Mendieta, *Imagen de Yagul (Image of Yagul)*, de la serie *Trabajos en silueta en México 1973-1977*, 1973; impresión cromogénica, 50.8 cm x 33.97 cm; Colección SFMOMA, Comprada a través de un regalo de Nancy y Steven Oliver; © Colección de Ana Mendieta, Cortesía de la Galería Lelong, New York. Disponible en: <<http://www.sfmoma.org/explore/collection/artwork/9152#ixzz2kpuA4L9W>>. San Francisco, Museo de Arte Moderno.

Las influencias africanas fueron descritas por la artista como las de una costumbre africana que me parece... análoga a mi trabajo. [...] Los hombres de Kimberly van fuera de sus villas a buscar novias. Cuando un hombre trae a casa a su nueva esposa, la mujer viene con un saco de tierra de su lugar natal y cada noche come un poco de ella. La tierra la ayuda a hacer la transición entre el lugar de origen y su nueva casa... (Ana Mendieta, 1987: 46)

Rape Scene, otra *performance* con un fuerte contenido de denuncia, fue presentada en 1973. Se basó en el caso real de una estudiante de enfermería de la Universidad de Iowa que había sido violada en el *campus*. Impresionada por la brutal violación y asesinato de Sara Ann Otten, Ana se cubrió de sangre y ella misma atada a una mesa en 1973, invitó a personas cercanas a dar testimonio. Esta *performance* fue presentada a un grupo de amigos invitados a cenar en su apartamento. A su llegada, la puerta estaba esperando, medio abierta, para permitir una visión interior del cuerpo de Mendieta desparramado en

una mesa, con las manos y los pies atados, desnudo de la cintura para abajo y con las piernas ensangrentadas.

La sangre como fluido de “lo femenino”, vinculado a la suciedad y a la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Intrínsecamente ligado al movimiento “antigalería” y “antiobjeto” (Perrault, en Ana Mendieta, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte de entonces, su obra ensuciaba las galerías. Despolitizada por la crítica de arte que promovía la “limpieza” higiénica del arte conceptual (Giunta, 2012), su obra fue vacía de contenido, descontextualizada y desconectada del movimiento feminista y tercermundista.

Es indudable que el arte de Mendieta exploró su interés en la política sexual y colonialista. En 1980 junto con dos artistas organizó la exhibición “Dialéctica del aislamiento: una exhibición de las artistas tercermundistas de Estados Unidos” en A.I.R. En la introducción al catálogo escribe como encontró eco en los objetivos del movimiento de naciones no alineadas “para terminar con el colonialismo, el racismo y la explotación” (Mendieta, 1987: 47).

5. LO EFÍMERO: CONFIGURACIONES DE EMANCIPACIÓN. REFLEXIONES FINALES

“¿Dónde esta Ana Mendieta?” (*Where is Ana Mendieta?*), fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la *Women's Action Coalition* (WAC) y al colectivo de las *Guerrilla Girls* frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl Andre. Las pancartas decían: “Carl Andre esta en el Guggenheim ¿Dónde esta Ana Mendieta?”. Pregunta retórica que denunciaba la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. “¿Dónde esta Ana Mendieta?” Porque fue hallada muerta.

El único testigo del suceso, su marido, declaró durante el juicio que ella saltó desde una ventana en el transcurso de una acalorada discusión. La familia, los amigos y el entorno más cercano de Mendieta consideraron a Andre culpable del crimen. Pero en febrero de 1988, tras dos años de juicio y ante la falta de pruebas, Andre fue absuelto.

Sus últimas obras de tallados o grabados en piedras caliza fueron realizadas en Cuba en la serie titulada *Esculturas rupestres*.

Mendieta talló con fluidez un gran número de imágenes inspiradas en representaciones prehistóricas de la fertilidad y en símbolos pre-colombinos. De hecho, todos los títulos de estas obras fueron tomados del lenguaje de los desaparecidos indios taínos de Cuba. (Ana Mendieta; 1987: 48)

Es posible pensar que Mendieta haya regresado a su tierra y que este acto de decisión sea la razón del olvido y de la exclusión de la artista de los círculos artísticos del norte. La injusticia de su muerte pregona sendas polémicas, abiertas en caminos desencontrados entre el *establishment* y el movimiento feminista de aquel entonces al que Ana Mendieta se afilió tempranamente. Las marcas del conflicto imperialista impregnaron ese relato. El racismo y el sexismo se encontraban omnipresentes en los rumbos que fue tomando su vida durante y después de su desaparición. No fueron las siluetas para Ana el destino de su efímera, pero intensa vida. Precisamente, fue en su regreso a la isla donde las huellas de lo efímero debían dejar lugar a las marcas de lo que permanece, de lo que debe ser liberado del lienzo para resistir la extranjería del eterno femenino.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria 1999 *Borderlands/La Frontera. The new Mestiza*, (Aunt Lute Books: San Francisco University Press).
- Arendt, Hannah 1995 “Comprensión y política” en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós).
- Bhabha, Homi 2010 “DisemiNación” en *Nación y narración* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- ____ 1995 *The Location of Culture* (London and New York: Routledge). Segunda edición.
- Bidaseca, Karina (Co-comp.) 2011 *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (Buenos Aires: Godot).
- Bidaseca, Karina y Sierra, Marta 2014 “Políticas de lo mínimo: memoria, genealogías coloniales y “Tercer Feminismo” en los mapas del Sur” en *Dossier de cartografías descoloniales de los feminismos del sur, Revista Estudios Feministas* (UFSC: Brasil) Vol. 22, N° 2. Disponible en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200011&lng=es&nrm=iso>.
- Braidotti, Rosi 1994 “By Way of Nomadism” en *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia UP).
- Deleuze, Giles y Guattari, Félix 2005 *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* traducción e introducción de Brian Massumi (Minneapolis y London: Minnesota University Press) 11ª edición.
- Kirkwood, Julieta 1986 “Por qué este libro y el rollo personal” en *Los nudos de la sabiduría feminista* (Santiago: Cuarto propio).

- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: ISM Press).
- Perlongher, Néstor 2008 “Los devenires minoritarios” en *Prosa Plebeya* pp. 65-76 (Buenos Aires: Colihue).
- Said, Edward 1996 “Exilio intelectual: expatriados y marginales” en *Representaciones del intelectual* (Barcelona: Paidós).
- _____ 2005 *Reflexiones sobre el exilio* (Barcelona: Debate).
- Sierra, Marta 2015 “Los devenires urbanos de Carmen Berenguer: reflexiones en torno a la visualidad y el espacio” en *Chile Urbano: Literatura, arte, cine* (Santiago Chile: Universidad católica. En prensa).
- Segato, Rita 2003 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (México: Universidad Sor Juana Inés de la Cruz).
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993 *Outside in the teaching machine* (New York: Routledge).

OTRAS FUENTES

- The New Museum of Contemporary Art 1987 *Ana Mendieta, A retrospective* (New York).

**VIOLENCIA Y TERROR:
EL CUERPO COMO APROPIACIÓN
DEL TERRITORIO**

LA ESTRUCTURA DE GÉNERO Y EL MANDATO DE VIOLACIÓN*

Rita Segato

El presente análisis se refiere a lo que llamaré aquí “violación cruenta”, a falta de una expresión más adecuada. La violación cruenta es la cometida en el anonimato de las calles, por personas desconocidas, anónimas, y en la cual la persuasión cumple un papel menor; el acto se realiza por medio de la fuerza o la amenaza de su uso. A los ojos del ciudadano común y poco conocedor de las cuestiones de género, este es el tipo de violación que se enmarca con más facilidad en la categoría de delito. A diferencia de otras formas de violencia de género, es mínima su ambigüedad como acto cruento, posible gracias al potencial de fuerza física y el poder de muerte de un individuo sobre otro. Por eso mismo, una absoluta mayoría de los detenidos por atentados contra la libertad sexual esta encuadrada en este tipo de delito, aunque este representa una porción insignificante de las formas de violencia sexual e incluso, muy probablemente, de las formas de sexo forzado. Como se sabe, faltan las estadísticas y los procesos son pocos cuando se trata de abuso incestuoso o acoso producido en la privacidad de la vida doméstica.

A pesar de saber que las categorías jurídicas son bastante variables de un país a otro,¹ no utilizaré aquí la noción de violación en

* La traducción es de Horacio Pons.

1 En Brasil, el Código Penal define la violación como un delito de acción privada y la encuadra en el artículo 213 (leyes 8069/90, 8072/90 y 8930/94); se la considera –de

ninguna de sus acepciones legales sino en el sentido más corriente y, a mi entender, más adecuado, de cualquier forma de sexo forzado impuesto por un individuo con poder de intimidación sobre otro. Prefiero referirme a la violación como “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que este participe con intención o voluntad comparables”.

LA SIGNIFICACIÓN DE LA “VIOLACIÓN CRUENTA”

La violación cruenta es el tipo de delito con menor representación cuantitativa entre las formas de violencia sexual. Como es sabido, la violencia doméstica y los abusos cometidos en la intimidad del hogar entre personas emparentadas son las formas más comunes y frecuentes de esos delitos y constituyen, según las estadísticas conocidas en las más diversas localidades de Brasil y el exterior, aproximadamente el 70% de los casos. Así, la violación se pierde en gran medida, tanto en las estadísticas de los hechos como en la literatura existente, dentro del gran tema de la violencia doméstica, mucho más corriente en la vida y abordado con más frecuencia por los estudios de delitos sexuales. Asimismo, la literatura relativamente escasa sobre la violación cruenta es en su casi totalidad de orden pragmático, basada en estadísticas y consistente en instrucciones destinadas al público femenino sobre cómo evitar el delito o los pasos que debe seguir la víctima luego de haberlo sufrido.

Sin embargo, a pesar de su incidencia relativamente baja, me gustaría concentrarme en ella con el interés de comprenderla, en la convicción de que no solo nos proporciona una de las claves de la inteligibilidad de las agresiones de género en términos globales y de la naturaleza estructuralmente conflictiva de esas relaciones, sino que ofrece pistas valiosas para la comprensión del fenómeno de la vio-

manera muy significativa, como demostraré— un delito contra las costumbres y no contra las personas. Esta restringida al sexo vaginal entre un hombre y una mujer, contra la voluntad de esta, concretado debido al uso de la violencia o una grave amenaza. En esta legislación, por lo tanto, solo hay violación cuando hay penetración del pene en la vagina. De acuerdo con la *Guia dos Direitos da Mulher* (1994, p. 92): “La violencia puede ser: física, cuando el violador emplea la fuerza física para dominar a la mujer y someterla a una relación sexual; psicológica, cuando el violador provoca miedo o pánico en la víctima y esta queda inerte, sin posibilidades de reaccionar, o con amenaza, cuando el violador amenaza causar algún mal a la mujer o a otra persona de su interés”. Los actos libidinosos distintos de la conjunción carnal, como el hecho de obligar, mediante violencia o grave amenaza, a practicar sexo anal u oral, o imponer, a través de la coacción o el apremio, la realización de otras formas de contacto de naturaleza sexual a quien no las quiere ni las desea, se incluyen en la categoría de “atentado violento al pudor”, definido por el Código Penal como delito de acción pública en su artículo 214 (ley 8069/90, artículo 263; ley 8072/90, artículo 6, y ley 8930/94)

lencia en general. Esto se debe a la destilada irracionalidad del delito de violación. Como intentaré argumentar, esta se presenta como un acto violento casi en estado puro, vale decir, despojado de finalidades instrumentales.

Tal como se desprende de innumerables relatos de presos condenados por violación, podríamos decir, para parafrasear aquella expresión clásica sobre el significado de la obra de arte en la modernidad cuando habla del “arte por el arte”, que en la sociedad contemporánea la violación es un fenómeno de “agresión por la agresión”, sin finalidad ulterior en términos pragmáticos. Y aun cuando se disfrace con alguna supuesta finalidad, en última instancia se revela como el surgimiento de una estructura sin sujeto, una estructura en la cual la posibilidad de consumir el ser del otro a través del usufructo de su cuerpo es la caución o el horizonte que, en definitiva, posibilita todo valor o significación. De improviso, un acto violento sin sentido atraviesa a un sujeto y sale a la superficie de la vida social como revelación de una latencia, una tensión que late en el sustrato de la ordenación jerárquica de la sociedad.

Desde el inicio de la investigación tuve la certeza de que, si contáramos con la oportunidad y la disposición de escuchar atentamente lo que pueden decirnos los hombres que fueron capaces de cometer este delito, nos aproximaríamos al enigma que representa, tanto para ellos como para nosotros, el impulso agresivo propio y característico del “sujeto masculino” hacia quien muestra los “signos y gestos de la femineidad”. Hablar de ello, en estos párrafos iniciales, no resulta sencillo: me veo obligada, tan prematuramente, a hacer referencia a un “sujeto masculino” en contraste con “quien exhibe significantes femeninos”, en lugar de utilizar los habituales “hombre” y “mujer” porque, a decir verdad, la violación –en cuanto uso y abuso del cuerpo del otro– no es una práctica exclusiva de los hombres ni son siempre las mujeres quienes la padecen. No podemos conformarnos ni por un instante con lo literal o lo que parece evidente por sí mismo; si lo hiciéramos, nos alejaríamos cada vez más de las estructuras subyacentes a los comportamientos que observamos. Con todo, así como un sujeto identificado con el registro afectivo masculino suele ser un hombre, también es estadísticamente más probable que los significantes de la femineidad estén asociados a la mujer.

Esta digresión cobra especial –pero no exclusiva– pertinencia cuando trabajamos, por ejemplo, en el ambiente de la prisión, donde, pese a estar en un medio poblado por anatomías de “hombres”, la estructura de género reaparece como “estructura de poder”, y con ella

el uso y abuso del cuerpo de unos por otros.² No obstante lo dicho, y como consecuencia de la inercia constitutiva del lenguaje y la persuasión irresistible que los significantes ejercen sobre nosotros, mi discurso sobre lo femenino y lo masculino se deslizará aquí una y otra vez, y de manera ineludible, hacia los significantes “hombre” y “mujer”. Por consiguiente, los dejo instalados desde ya, pero con reservas.

La concepción de la violación presentada a continuación se basa, de forma bastante libre y especulativa, en análisis de prontuarios y declaraciones de violadores.³ Se trata de testimonios de hombres encarcelados que, aunque temerosos, están casi siempre dispuestos a hablar y ansiosos por ser escuchados. Hombres que, como después comprobaríamos, elaboran incansablemente, a lo largo de sus años de encierro, el hecho y las circunstancias de sus delitos, haciendo uso de los escasos recursos analíticos y expresivos con que cuentan en cada caso. Su reflexión sobre los actos cometidos es de gran valor y rara vez atraviesa los muros de la cárcel. Hurgar en sus motivaciones, sus estrategias de autojustificación y, por último, en su propia comprensión de los actos perpetrados, es de máxima importancia porque ellos son actores protagónicos en la tragedia del género y testigos del carácter casi ineluctable del destino que esa estructura nos traza a todos. Por sus manos se alcanza la evidencia última de la índole de ese destino y gracias a sus confesiones podemos empezar a vislumbrar el mandato que el género nos impone. De este modo hacemos un aporte a un

2 En Schifter (1999) se encontrará un extraordinario y revelador análisis, apoyado por el informe de numerosos casos rigurosamente documentados, de la vida sexual de los sujetos encarcelados en prisiones de Costa Rica.

3 Un grupo de estudiantes de antropología bajo mi coordinación leyó los prontuarios de los ochenta y dos internos confinados en abril de 1994 en la cárcel de Papuda, complejo penitenciario del Distrito Federal, Brasil, por delitos sancionados en los artículos 213 y 214 del Código Penal, es decir, “delitos contra la libertad sexual”, aunque a veces combinados con otros como lesión corporal o delitos contra la propiedad (véase Almeida, França *et al.*, 1995). En una segunda etapa, entre agosto de 1994 y abril de 1995, se procedió a realizar las entrevistas extensas, centradas en dieciséis internos y resultantes en alrededor de cinco horas de grabación cada una, cómodamente efectuadas a lo largo de varias sesiones semanales. Los diálogos con los internos se realizaron cara a cara, en salas privadas, sin esposas, sin rejas ni vidrios que separaran a entrevistador y entrevistado y sin agentes penitenciarios dentro del recinto. Las entrevistas fueron abiertas y su principal objetivo era permitir al sujeto reflexionar y explayarse sobre las circunstancias de los delitos cometidos, así como rememorar el paisaje mental de esos momentos y los datos biográficos que creyese relacionados. Este primer análisis de esos materiales, aquí publicado, puede considerarse todavía programático, porque no utilicé de manera exhaustiva las entrevistas grabadas e intento, en cambio, hacer un primer esbozo de los temas centrales que surgieron en ellas a la luz de una perspectiva histórica y cultural abarcativa.

campo en el cual la literatura aun es relativamente escasa, incluso en países como Estados Unidos, donde la violación es un delito de muy elevada incidencia.

LA DIMENSIÓN SOCIOLOGICA DE LA VIOLACIÓN

Tanto las pruebas históricas como etnográficas muestran la universalidad de la experiencia de la violación. El acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento es un hecho sobre el cual todas las sociedades humanas tienen o tuvieron noticias. Por debajo de este nivel meramente fáctico se esconden otros que es preciso considerar. Y justamente para indicar esa multiplicidad de niveles de comprensión de este fenómeno –que en cierto sentido lo hacen ser uno y el mismo y, a la vez, lo transforman en una serie de fenómenos diversos–, hablé aquí de una fenomenología.

En el plano étnico, las evidencias muestran que no existe sociedad donde no exista el fenómeno de la violación. Sin embargo, la variabilidad de la incidencia de esta práctica es notable; hay sociedades –típicamente Estados Unidos– donde esa incidencia es máxima, y otras en las cuales se reduce a casos extremadamente esporádicos y singulares, según la cultura y, en particular, la forma asumida por las relaciones de género en unas y otras culturas. En un estudio comparativo de ciento cincuenta y seis sociedades tribales, Peggy Sanday (1981) concluyó que existen sociedades “propensas a la violación” y “sociedades libres de la violación”. No obstante, entre estas últimas la autora incluye las sociedades donde el acto es “raro”, y en un artículo más reciente señala lo siguiente:

Al hablar de sociedad libre de violación no pretendo decir que esta este totalmente ausente. En Sumatra Occidental, por ejemplo, durante 1981, dos informes policiales enumeraron veintiocho violaciones en una población de tres millones de habitantes. Esta cifra puede compararse con los más de ochenta y dos mil casos “fundados” de violación registrados en los informes de delitos habituales de Estados Unidos en 1982. Trabajos de campo en ambas sociedades confirman la clasificación de Sumatra Occidental como libre de violación con respecto a Estados Unidos, una sociedad propensa a cometerla. (Sanday, 1992, p. 91)

Las pruebas etnográficas ponen de relieve que en las sociedades tribales, se trate de indios americanos o sociedades polinesias o africanas, la violación tiende a ser un acto punitivo y disciplinador de la mujer, practicado en grupo contra una víctima que se ha vuelto vulnerable por haber profanado secretos de la iniciación masculina, por no contar o haber perdido la protección del padre o los hermanos o por no usar una prenda de la vestimenta indicativa de que tiene esa protección o

acata su pertenencia al grupo. En las sociedades indígenas también existe la práctica de las guerras por mujeres, vale decir, el secuestro de mujeres de otros grupos para casarse con ellas, lo cual implica cierto tipo de violación para apropiarse de su capacidad reproductiva (véase Laraia, s.f.). En este aspecto, podemos decir que en esas sociedades la violación es, en general, una práctica reglamentada, prescripta dentro de determinadas condiciones, y no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común.

Con todo, también en nuestras sociedades la violación puede practicarse en bandas y, según revelan nuestros datos, con una intención punitiva. De hecho, tanto en la dimensión histórica como en sus variantes culturales, es posible que las diferencias aparentes del fenómeno se deriven de variaciones en la manifestación de una misma estructura jerárquica, como puede ser la estructura de género. A decir verdad, es menester preguntarse si la cuestión territorial y de estado en la cual se inscribe la violación en las sociedades premodernas, o el carácter de domesticación de la mujer insubordinada que asume en las sociedades tribales, están muy distantes de la experiencia urbana contemporánea. A pesar de que, en este nuevo contexto, el acto cometido apunta ahora al disciplinamiento de una mujer genérica y ya no concreta, o implica un desafío dirigido a otro hombre también sin identidad definida, ambos componentes resuenan, de algún modo, en los relatos de los violadores entrevistados. De tal modo, podría tratarse de una conducta referida a una estructura que, a despecho de la variación de sus manifestaciones históricas, se reproduce en un tiempo “monumental” (Kristeva, 1981), filogenético. Una estructura anclada en el terreno de lo simbólico y cuyo epifenómeno son las relaciones sociales, las interacciones concretas entre hombres y mujeres históricos (Segato, 1998).

En el plano histórico, la violación acompañó a las sociedades a través de las épocas y en los más diversos regímenes políticos y condiciones de existencia. La investigación ya clásica de Susan Brownmiller (1975) acumula pruebas de ello, que también ha sido tema de otros autores (Shorter, 1975, 1977). La gran divisoria de aguas, no obstante, es la existente entre sociedades premodernas y modernas. En las primeras, la violación tiende a ser una cuestión de estado (Tomaselli, 1992: 19-21), una extensión de la cuestión de la soberanía territorial, puesto que, como territorio, la mujer y, más exactamente, el acceso sexual a ella, es un patrimonio, un bien por el cual los hombres compiten entre sí. En una ampliación interesante de este aspecto, Richard Trexler (1995) comprueba, por ejemplo, que en la conquista de América (así como entre los pueblos autóctonos y entre los europeos en las prácticas anteriores al encuentro de ambos) el lenguaje del gé-

nero estaba asociado al proceso de subordinación por la guerra. En la bibliografía brasileña (Baines, 1991; Ramos, 1995) hay asimismo evidencias de la feminización del indio –o de su infantilización–, lo cual, una vez más, plantea la equivalencia de los términos “conquistado”, “dominado”, “sometido” y “femenino”.

Esta situación comienza a modificarse con el surgimiento de la modernidad y el individualismo que, poco a poco, extienden la ciudadanía a la mujer y la transforman así en sujeto de derecho a la par del hombre. De tal modo, en condiciones de una modernidad plena o avanzada, ella deja de ser una extensión del derecho de otro hombre y, por lo tanto, la violación pierde el carácter de una agresión que, transitivamente, afecta a otro hombre a través del cuerpo de la mujer, para ser entendida como un delito contra la persona de ésta. En rigor, podríamos decir que la violación solo se convierte en un delito en el sentido estricto del término con el advenimiento de la modernidad. Antes, puede considerársela como un acto regulado por las relaciones sociales, cuya aparición se asocia a determinadas circunstancias del orden social.

Al mantener la idea de “delito contra las costumbres” y no “contra la persona”, la ley brasileña prolonga la noción premoderna de una agresión que, *a través* del cuerpo de la mujer, se dirige a otro y, en éste, amenaza la sociedad en su conjunto, al poner en riesgo derechos y prerrogativas de su padre y su marido, tales como, entre otros, el control de la herencia y la continuidad de la estirpe. A su vez, la figura legal de “legítima defensa de la honra”, habitualmente invocada en los tribunales brasileños, pone de manifiesto el residuo de la sociedad de estatus, premoderna, que antecede a la sociedad moderna y contractual constituida por sujetos sin marca (de género o raza), que entran en el derecho en un pie de igualdad. El delito por honra indica que el hombre es alcanzado y afectado en su integridad moral por los actos de las mujeres vinculadas a él.

Leer la legislación brasileña en esta perspectiva es importante, porque así se advierte que la ley contra la violación no pretende proteger a la víctima en su individualidad y su derecho ciudadano, sino el orden social, la “costumbre”. La exclusividad de la violación vaginal y la exclusión de la definición legal de otros tipos posibles de violación subrayan este sentido, según el cual lo que interesa resguardar es en primer lugar la herencia y la continuidad de la estirpe. También se advierte la extraordinaria lentitud del tiempo de género, el cristal casi inerte de sus estructuras.

En el mundo contemporáneo, además, las situaciones de guerra transparentan el hecho de que el sojuzgamiento de la mujer al estatus masculino aun esta vigente. Así lo demostraron recientemente

las violaciones masivas de mujeres durante la guerra de Yugoslavia. Es interesante constatar, en el relato de Bette Denich, el aspecto de ofensiva y conquista de territorios que la violación volvió a asumir en ese conflicto:

Perpetradores masculinos se apropiaron de las mujeres simultáneamente como objetos de violencia sexual y símbolos en una contienda con hombres rivales que reprodujo las formas tradicionales del patriarcado en los Balcanes, donde la incapacidad de los hombres de proteger a “sus” mujeres y controlar su sexualidad y poderes procreativos se percibe como un síntoma crítico de debilidad [...] El elemento adicional de la fecundación forzada de las mujeres cautivas reveló un componente ideológico intencional en la violencia sexual, ya que los soldados justificaban la violación como método para reproducir su propio grupo étnico. (Denich, 1995: 68)

Este resurgimiento o simultaneidad de lo premoderno y lo moderno nos recuerda la tesis de Carole Pateman que, en discrepancia con Freud, Lévi-Strauss y Lacan, no ve en el asesinato del padre el acto violento que funda la vida en sociedad y da paso a un contrato entre iguales, y se sitúa en cambio en un momento precedente que habla de la posibilidad de dominación del patriarca. En una secuencia argumentativa a la vez mítica y lógica, Pateman apunta a la violación, en el sentido de apropiación por la fuerza de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo, como el crimen que da origen a la primera Ley, la ley del estatus: la ley del género. El asesinato del padre marca el inicio de un contrato de mutuo reconocimiento de derechos entre hombres y, como tal, es posterior a la violación o apropiación de las mujeres por la fuerza, que marca el establecimiento de un sistema de estatus. En verdad, para Pateman, la violación –y no el asesinato del padre que pone fin al incesto y permite la promulgación de la Ley que lo prohíbe– es el acto de fuerza originario, instituyente de la primera Ley, del fundamento del orden social.

Para esta autora, entonces, la ley del estatus desigual de los géneros es anterior al contrato entre hombres derivado del asesinato del padre. La regulación por medio del estatus precede la regulación contractual. En un comienzo, la ley se formula dentro de un sistema ya existente de estatus y se refiere a la protección y mantenimiento del estatus masculino. Una vez instaurado el sistema de contrato entre pares (u hombres), la mujer queda protegida en cuanto esta puesta bajo el dominio de un hombre signatario de ese contrato; vale decir, el sistema de estatus se mantiene activo dentro del sistema de contrato. Si bien con la modernidad plena la mujer pasa a ser parte del sistema contractual, para Pateman, el sistema de estatus inherente al género sigue gesticulando y latiendo detrás de la formalidad del

contrato; nunca desaparece del todo y, en lo concerniente a las relaciones de género, hace que el sistema contractual jamás pueda alcanzar una vigencia plena. Las peculiaridades y contradicciones del contrato matrimonial, así como el acuerdo fugaz que se establece en la prostitución, mostrarían para esta autora la fragilidad del lenguaje contractual cuando se trata de género.

Los descubrimientos de Sophie Day entre las prostitutas londinenses, aunque no interpretados de esta forma por la autora, parecen proporcionar una ilustración de ese conflicto de estructuras fundadoras. En el contexto de su trabajo, esas prostitutas incluyen en la noción de violación cualquier forma de ruptura unilateral del contrato establecido con el cliente por parte de éste. Así, se consideran violación todas las infracciones al acuerdo, como la falta de pago del servicio, el pago con un cheque sin fondos, la no utilización o el abandono unilateral del preservativo, el intento de llevar a cabo prácticas sexuales no convenidas de antemano o el uso de la fuerza física. “La ruptura del contrato se califica de violación” (Day, 1994: 185). Creo que el uso de la categoría de “violación” de esta manera “incluyente”, como la describe la autora (1994: 179), no es casual ni limitada sino que pone de manifiesto una teoría propia de las prostitutas, perfectamente compatible con el modelo de Pateman y susceptible de aplicarse a la violación en general y no solo al marco profesional de las trabajadoras del sexo: la violación es justamente la infracción que demuestra la fragilidad y superficialidad del contrato cuando de relaciones de género se trata, y es *siempre* una ruptura contractual que pone en evidencia, en cualquier contexto, el sometimiento de los individuos a estructuras jerárquicamente constituidas. En el plano a la vez mítico y lógico en que Pateman formula su modelo, es justamente la violación –y no el asesinato del padre, como en el modelo freudiano de “*tótem y tabú*”– la que instaura la primera ley, el orden del estatus, y esa ley, por lo tanto, se restaura y revitaliza cíclicamente en ella.

En este contexto argumentativo, en el cual se señala el hecho de que las relaciones de género obedecen a estructuras de orden muy arcaico y responden a un tiempo extraordinariamente lento, yo agregaría la violación como una situación en la que un contrato que debería regular las relaciones entre individuos en la sociedad moderna se demuestra ineficaz para controlar el abuso de un género por el otro, derivado de un pensamiento regido por el estatus.

En realidad, solo en la sociedad contractual la mujer queda protegida por la misma ley que rige las relaciones entre hombres en tanto sujetos de derecho. Sin embargo, afirma Pateman, la estructura de género nunca adquiere un carácter completamente contractual, y su régimen permanente es el estatus. En el caso particular de la violación

como agresión a otro hombre a través de la apropiación de un cuerpo femenino, como conquista territorial o como delito contra la sociedad y no contra la persona, comprobamos, una vez más, el afloramiento del régimen de estatus característico de la estructura jerárquica de género, a pesar del contexto moderno y supuestamente contractual.

Este aspecto es relevante aquí porque solo este tipo de consideración permite comprender la afirmación repetida una y otra vez por los violadores condenados, en el sentido de que no les resultaba del todo claro que estaban cometiendo un delito en el momento de perpetrarlo. Lejos de desconfiar de este tipo de afirmación o ignorarla, debemos entender lo que significa, sobre todo en una ciudad como Brasilia: se trata del lado perverso de la supervivencia de un sistema premoderno, ordenado por el régimen jerárquico de estatus, para el cual la apropiación del cuerpo femenino, en determinadas condiciones, no constituye necesariamente un delito. Esa apropiación, en el medio tradicional del cual se liberaron en el escaso plazo de una generación la mayoría de los violadores entrevistados, era regulada por la comunidad, que vigilaba con diligencia la articulación del estatus con el contrato de no agresión y respeto mutuo entre patriarcas. Y aun cuando la apropiación del cuerpo femenino (o feminizado por el acto mismo de su subordinación) se dé en un marco de supuesta modernidad plena, como no es infrecuente, se produce en la superposición de dos sistemas: uno que eleva a la mujer a un estatus de individualidad y ciudadanía igual al del hombre, y otro que le impone su tutela. Este último, como comprueba Lloyd Vogelmann en su revelador estudio de la mentalidad de los violadores en Sudáfrica, sigue estableciendo que las “mujeres que no son propiedad de un hombre (las que no están en una relación sexual excluyente) son percibidas como propiedad de todos los hombres. En esencia, pierden su autonomía física y sexual” (Vogelmann, 1991: 178). Esta norma tiene su origen en un sistema de estatus, que rige el género y sigue apareciendo y demostrando su vitalidad inalterada.

Es necesario escuchar e intentar entender lo que se dice en las reiteradas alegaciones de ignorancia previa de la ley por parte de los condenados de Brasilia. Solo esa comprensión puede conducirnos a estrategias eficaces de prevención. Dichas afirmaciones pueden indicar la existencia de un tipo de sujeto desorientado ante el enfrentamiento trágico y agonístico entre dos órdenes normativos cuya competencia no se resolvió en el tránsito abrupto y confuso del mundo tradicional a la modernidad. Esto sugeriría que, en un contexto como éste, el delito de violación se produce en el pasaje incierto del sistema de estatus al sistema de contrato pleno entre iguales, en el crepúsculo oscuro de la transición de un mundo a otro sin vínculo con una formulación discursiva satisfactoria y al alcance de todos. Sin duda, las características

de la ciudad de Brasilia, con sus gigantescas extensiones vacías, el origen migratorio de la mayor parte de su población y la consiguiente ruptura con el régimen de comunidad, sus normas tradicionales reguladoras del estatus dentro del contrato social y la vigilancia activa de su cumplimiento, tienen un papel importante en la notable incidencia relativa de la violación entre los delitos cometidos en ella. La fórmula de Brasilia: grandes distancias y poca comunidad, constituye el caldo de cultivo ideal para ese delito.

Por lo antedicho, podría afirmarse que, cuanto más repentino y abarcativo es el proceso de modernización y más brusca es la ruptura de los lazos comunitarios, menos discursivamente elaborado será el retroceso del sistema de estatus y su capacidad de regular el comportamiento social. Las consecuencias consisten tanto en las brechas de descontrol social abiertas por este proceso de implantación de una modernidad poco reflexiva, como en la desregulación del sistema de estatus tradicional, que deja expuesto su lado perverso, a través del cual resurge el derecho natural de apropiación del cuerpo femenino cuando se lo percibe en condiciones de desprotección, vale decir, el afloramiento de un estado de naturaleza.

EL CARÁCTER RESPONSIVO DEL ACTO Y SUS INTERPELACIONES

Justamente aquí, en el contexto de esta evaluación de la relación siempre tensa entre estatus y contrato, por un lado, y del suelo arcaico en el cual se anclan las relaciones de género, por otro, es posible entender una serie de temas que recorren el discurso de los violadores y sugieren una triple referencia de este delito:

1. Como castigo o venganza *contra* una mujer genérica que salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada y ostensiblemente tutelada en un sistema de estatus. Y ese abandono de su lugar alude a mostrar los signos de una socialidad y una sexualidad gobernadas de manera autónoma o bien, simplemente, a encontrarse físicamente lejos de la protección activa de otro hombre. El mero desplazamiento de la mujer hacia una posición no destinada a ella en la jerarquía del modelo tradicional pone en entredicho la posición del hombre en esa estructura, ya que el estatus es siempre un valor en un sistema de relaciones. Más aún, en relaciones marcadas por el estatus, como el género, el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro. Como si dijéramos: el poder no existe sin la subordinación, ambos son subproductos de un mismo proceso, una misma estructura, posibilitada por la usurpación del ser de uno por el otro. En un sentido metafórico, pero a veces también literal, la violación es un acto canibalístico, en el cual lo femenino es obligado a ponerse en el lugar de dador: de fuerza, poder, virilidad.

En ese aspecto, la violación se percibe como un acto disciplinador y vengativo contra una mujer genéricamente abordada. El mandato de castigarla y sacarle su vitalidad se siente como una conminación fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción, un moralizador: “solo la mujer creyente es buena”, nos dice un interno, lo cual significa: “solo ella no merece ser violada”. Y esto, a su vez, quiere decir: “toda mujer que no sea rígidamente moral es susceptible de violación”. Pesa sobre la mujer una sospecha que el violador no logra soportar, pues se vuelve contra él, contra su incapacidad de poseer el derecho viril y la capacidad de ejercer control sobre ella. Con la modernidad y la consiguiente exacerbación de la autonomía de las mujeres, esa tensión, naturalmente, se agudiza.

Al destacar el carácter *genérico* de la mujer abordada, indico justamente esto: que se trata de cualquier mujer, y su sujeción resulta necesaria para la economía simbólica del violador como índice de que el equilibrio del orden de género se mantiene intacto o ha sido restablecido. Esto coincide con el planteo de Sharon Marcus cuando señala que la interacción de la violación responde a una “hoja de ruta”, en el sentido de una interlocución fija estructurada por una “gramática de violencia marcada por el género” (Marcus, 1992: 392). La mujer genérica a la cual hago referencia es la mujer sujeta al papel femenino en este drama, la mujer con un itinerario fijo en esa estructura gramatical que opone sujetos y objetos de violencia marcados por el género. Por eso, afirma la autora, alterar esa hoja de ruta, romper su previsibilidad y la fijeza de sus roles puede ser una de las formas de “asestar un golpe mortal a la cultura de la violación” (1992: 400).

2. Como agresión o afrenta *contra* otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él. En su análisis de dos pinturas de Rembrandt sobre la violación de Lucrecia, Mieke Bal sintetiza esta idea, bosquejando el legado de otros que pensaron y registraron esa percepción del sentido del delito:

Los hombres violan lo que otros hombres poseen”, escribió Catherine Stimpson (1980: 58); “falso deseo” es la definición de Shakespeare, propuesta ya en el segundo verso de su *Lucrecia*. “*Aimer selon l'autre*” es la expresión de René Girard (1961); *Between Men* es el título del libro de Eve Sedgwick (1985). Todas estas expresiones sugieren *por qué* los hombres violan; también se refieren a qué es una violación: un acto semiótico público. Además de ser violencia física y asesinato psicológico, la violación es también un acto de lenguaje corporal manifestado a otros hombres a través de y *en* el cuerpo de una mujer. (Bal, 1991: 85)

Esta situación es particularmente característica de sociedades de apartheid racial o social, en las cuales se hace sentir la existencia de fuertes barreras de exclusión y marginación. Ya es clásico la violación del hombre negro, tan presente en la literatura sociológica (véase, por ejemplo, Vogelmann, 1991: 135). Pero no podemos dejar de recordar aquí la crítica de Bell Hooks (1992) a un tipo de interpretación que naturaliza y justifica la aspiración del hombre negro a acceder a las prerrogativas del patriarca blanco en el sistema de estatus. La autora advierte que podría no ser así y, de hecho, afirma haber conocido a hombres que buscaron otras soluciones y crearon otros dispositivos familiares y sociales gracias a los cuales la restauración del estatus mediante la subordinación de la mujer frente a otros hombres no fuera imprescindible. De este modo, Bell Hooks desmonta lo que podríamos llamar la hipótesis de la determinación funcional y homeostática (en el sentido de reparación de un equilibrio perdido) de la violación. En efecto, es necesario hacer una crítica del mandato de violación en un sistema de estatus, y afirmar con ese fin la posibilidad de otras soluciones más felices para las relaciones de género. En otras palabras, con su lúcida y ya clásica reflexión sobre la sexualidad del hombre negro, Bell Hooks nos señala que no debemos ver la reparación del estatus masculino mediante la subordinación violenta de la mujer como una salida inevitable y previsible al “problema” de la masculinidad malograda, en contextos de extrema desigualdad en los cuales los hombres excluidos ya no están en condiciones de ejercer la autoridad reservada a ellos por el patriarcado.

3. Como una demostración de fuerza y virilidad *ante* una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos probándoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física. Esto es característico de las violaciones cometidas por pandillas, por lo común de jóvenes y habitualmente las más crueles. Sin embargo, en muchos de los testimonios escuchados, aunque se trate de un delito solitario, persiste la intención de hacerlo *con*, *para* o *ante* una comunidad de interlocutores masculinos capaces de otorgar un estatus igual al perpetrador. Aunque la pandilla no esté físicamente presente durante la violación, forma parte del horizonte mental del violador joven. Y el acto de agresión encuentra su sentido más pleno en estos interlocutores en la sombra y no, como podría creerse, en un supuesto deseo de satisfacción sexual o de robo de un servicio sexual que, de acuerdo con la norma, debería contratarse en la forma de una relación matrimonial o en el mercado de la prostitución. Se trata más de la exhibición de la sexualidad como capacidad viril y violenta que de la búsqueda de placer sexual.

En este análisis, la violación aparece contenida en una trama de racionalidad que la hace inteligible en cuanto discurso para *otros*, o

que encuentra su sentido en los personajes presentes en el paisaje mental del violador, a quienes se dirige este tipo de acto violento. Los tres referentes mencionados no impiden, no obstante, que las maneras de practicarlo varíen ampliamente entre extremos que parecerían no tener relación entre sí. Los desempeños del acto pueden variar entre una búsqueda del límite, en la cual la muerte de la víctima es la única resolución posible, y el montaje de una escena por parte del violador, en que la víctima es tratada con cuidado, como ocurre en los casos en los cuales el victimario cubre el suelo donde la obligará a tenderse o modifica el tipo de relación sexual después de enterarse de que es virgen, ambos registrados en los prontuarios y los testimonios recogidos. Estas modalidades, estilos o escenas no cambian la racionalidad general del acto ante otros. En su fantasía –aquí representada de manera performativa–, el violador intenta presentarse como más seductor o más violento, pero siempre frente a otros, sean estos sus competidores y pares en la escena bélica entre hombres que es el horizonte de sentido de la violación, o la mujer transgresora que lo emascula y lo hace sufrir.

En 1971, en su estudio estadístico detallado de los patrones de violación en la ciudad de Filadelfia, Menachem Amir pone por primera vez de relieve dos hechos cuya interrelación es relevante aquí: el primero es que no corresponde la atribución de psicopatologías individuales a los violadores, ya que el violador es simplemente un integrante más dentro de determinados grupos sociales, con valores y normas de conducta compartidos, lo que el autor denomina “subculturas”:

Este abordaje propone, entre otras cosas, explicar la distribución y los patrones diferenciales del delito y de quienes lo cometen, no en términos de motivaciones individuales y procesos mentales no reproducibles que puedan inducir a cometerlo, sino en términos de variaciones entre grupos y sus normas culturales y condiciones sociales. Como los más altos índices de las transgresiones estudiadas se dieron en grupos relativamente homogéneos, se supone, por lo tanto, que esos grupos se sitúan en una subcultura. (Amir, 1971: 319)

El segundo hecho es que las violaciones perpetradas en compañía, vale decir, por grupos de hombres o pandillas, son prácticamente tan comunes como las cometidas en soledad (Amir, 1971: 337).

En la obra que inicia la discusión de la violación en la forma como hoy la conocemos, Susan Brownmiller (1975) valora el descubrimiento estadístico de Amir y amplía sus conclusiones y consecuencias, destacando la importancia de la refutación del mito de que “el violador es un ofensor reservado y solitario”, amén de no tener “ninguna patología identificable al margen de los desvíos individuales y trastor-

nos de la personalidad que pueden caracterizar a cualquier ofensor que comete cualquier tipo de delito” (Brownmiller, 1975: 181-182). Esta autora también atribuye la “subcultura” de violadores de Amir a distintas épocas, sociedades y grupos sociales, para lo cual reúne evidencias en toda la extensión del espectro histórico, cultural y social. Como señalaré más adelante, esa “normalidad” del violador se ampliará aun más en la formulación de una tesis feminista, en la huella de la compilación de casos realizada por Brownmiller con un alcance universal. Así se evitan también los riesgos de una teoría de la “subcultura” violenta en la cual la violación sea previsible, ya que de ese modo trasladaríamos la sospecha de un “tipo” psicológico a un “tipo” social, sin englobar en ella a las sociedades en su conjunto y valores vastamente compartidos y difundidos.

El énfasis de mi análisis en este trabajo, a partir de una amplia escucha de los testimonios recogidos en la cárcel, apunta a un violador a quien, aun cuando actúa solo, podríamos describir como “acompañado” por su conciencia como un paisaje mental “con otras presencias”, y a un acto íntimamente ligado al mandato de interlocutores presentes en el horizonte mental, el ámbito discursivo en que se realiza. Por consiguiente, mi modelo presupone una estructura dialógica, en el sentido bajtiniano, entre el violador y *otros* genéricos, pobladores del imaginario, en la cual encuentra su sentido la violación, entendida como un acto expresivo revelador de significados.

El enunciado esta lleno de ecos y recuerdos de otros enunciados [...] [y] debe considerarse, sobre todo, como una respuesta a enunciados anteriores dentro de una esfera dada [...]: los refuta, los confirma, los completa, se basa en ellos [...]. Por esta razón, el enunciado esta lleno de reacciones-respuestas a otros enunciados en una esfera dada de la comunicación verbal [...]. La expresividad de un enunciado siempre es, en mayor o menor medida, una *respuesta*; en otras palabras: manifiesta no solo su propia relación con el objeto del enunciado, sino también la relación del locutor con los enunciados del otro. (Bajtin, 1992: 316-317)

El enunciado siempre tiene un destinatario (con características variables, puede ser más o menos próximo, concreto, percibido con mayor o menor conciencia) de quien el autor de la producción verbal espera y presume una comprensión responsiva. Este destinatario es el *segundo* [...]. No obstante, al margen de ese destinatario (o segundo), el autor del enunciado, de modo más o menos consciente, presupone un *superdestinatario* superior (o tercero), cuya comprensión responsiva absolutamente exacta se sitúa sea en un espacio metafísico, sea en un tiempo histórico alejado [...]. Todo diálogo se desenvuelve como si fuera presenciado por un tercero invisible, dotado de una comprensión responsiva y situado por encima de todos los participantes del diálogo (los interlocutores). (Bajtin, 1992: 356)

Esto no carece de consecuencias, pues si lo que hace significativo e inteligible el acto es la conminación planteada por esos otros genéricos contenidos en el horizonte mental del violador, también es esa presencia, justamente, la que deberá suspenderse, neutralizarse, eliminarse y sustituirse en cualquier proceso de rehabilitación que pretenda resultar eficaz.

Decir que la violación debe comprenderse como un acto en compañía implica hacer hincapié en su dimensión intersubjetiva. La galería de “acompañantes” o interlocutores en la sombra que participan de ese acto se incorpora a la vida del sujeto desde un primer momento y a partir de allí siempre es confirmada. Se trata de una aprehensión de los otros marcada por una comprensión de la centralidad y la estructura de la diferencia de género, así como una hipersensibilidad, trabajada por la socialización, a las exigencias que esa diferencia plantea al sujeto masculino para que este sea y tenga identidad como tal. Esas “compañías” silenciosas, que presionan, están incorporadas al sujeto y ya forman parte de él. Puede decirse, por lo tanto, que su acto, su delito, más que subjetivo, es intersubjetivo: participan otros imaginados.

Desde este punto de vista, es posible interpretar lo que ellos mismos intentan decir en las entrevistas realizadas cuando afirman, reiteradas veces, que “no fui yo” o “fui yo, pero otro me lo hacía hacer”, “había algo, alguien más”, cuya agencia cobra una indiscutible corporeidad y un poder determinante: alcohol, droga, el diablo, un espíritu que “cobró cuerpo”, un compañero e incluso, en uno de los casos, un *verdadero* autor del delito, con nombre y apellido, que según el prontuario fue inventado por el reo. Con estas coartadas, el violador no trata simplemente de mentir o eludir su culpabilidad. Más exactamente, intenta describir y examinar la experiencia de una falta de autonomía que lo deja perplejo; los otros, dentro de su conciencia, hablan a veces más alto que su razón propiamente subjetiva. Esta escucha rigurosa de las palabras es fundamental para comprender un tipo de delito cuyo sentido escapa a la racionalidad no solo del investigador sino también de sus propios autores, justamente porque su razón de ser no se agota en el individuo sino que procede de un campo intersubjetivo que debe tomarse en cuenta para hacer que su acto, su “burrada”, como dicen en algunas ocasiones, sea inteligible.

Sin embargo, esa misma característica aquí mencionada puede allanar el camino para la transformación del sujeto y su rehabilitación, siempre y cuando, en una perspectiva más fenomenológica que estructuralista, aceptemos que “esa experiencia de sí mismo, o de sí mismo en relación con el otro, se ajusta continuamente a ciertos fines y es modulada por las circunstancias” (Jackson, 1996: 27), y creamos que el violador puede verse libre de los “fantasmas” que lo acompañan y le hacen demandas, para abrirse e incorporar un mundo de

otros transformados: una mujer cuya libertad no lo amenace, unos compañeros que no le impongan condiciones para pertenecer y unos antagonistas que no muestren a sus mujeres como extensión de sus posesiones y su honra.

MODELOS INTERPRETATIVOS: LA PERSPECTIVA MÉDICO-LEGAL, LA PERSPECTIVA FEMINISTA Y LA PERSPECTIVA DEL MANDATO DEL PODER EN LA ESTRUCTURA DE GÉNERO

Lo que hemos señalado hasta aquí coincide en sugerir que la violación siempre apunta a una experiencia de masculinidad fragilizada. Y este sería el significado último de la tan comentada violación cometida en el violador por sus compañeros del ámbito carcelario. “Presiones” es el nombre dado a este tipo de maltrato sexualizado infligido y padecido en la prisión. Y si bien el término puede ser un eufemismo, es posible que también sea la señal de una coacción para doblegarse y aceptar una posición afín con la propia naturaleza en la estructura de relaciones fuertemente marcada por una concepción de los lugares y atributos de género. No se trataría meramente de un “castigo” como lo caracteriza popularmente el folclore de las cárceles, sino de algo más profundo: enunciado, hecho público y constatación de la escasa virilidad del violador, de su masculinidad frágil. Un ejemplo más de la sociología profunda que suelen contener las teorías locales.

“Masculinidad” representa aquí una identidad dependiente de un estatus que engloba, sintetiza y confunde poder sexual, poder social y poder de muerte. Sostiene Ken Plummer en un interesante análisis de las relaciones entre masculinidad, poder y violación:

Los hombres se autodefinen a partir de su cultura como personas con necesidad de estar en control, un proceso que comienzan a aprender en la primera infancia. Si este núcleo de control desaparece o se pone en duda, puede producirse una reacción a esa vulnerabilidad. [...] Esta crisis en el rol masculino puede ser la dinámica central que es preciso analizar para tener acceso a las distintas facetas de la violación [...] los miembros de los grupos sociales más bajos parecen ser especialmente vulnerables. En la clase trabajadora y las minorías raciales esa crisis alcanza su máxima magnitud: en el fondo de la escala social, su sentido de la masculinidad es absolutamente fundamental. (Plummer, 1984: 49)

Para este autor, “el problema de la violación se convierte, en gran medida, en el problema de la masculinidad, y es este el que debe investigarse si se pretende resolver algún día el primero” (1984: 53). Lo cual significa, justamente, comprender al hombre a quien aludo en este trabajo, y las tramas de sentido en las que se entrelazan la masculinidad y el fenómeno de la violación.

De tal modo, la violación puede comprenderse como una forma de restaurar el estatus masculino dañado, aflorando aquí la sospecha de una afrenta y la ganancia (fácil) en un desafío a los otros hombres y a la mujer que cortó los lazos de dependencia del orden del estatus, todos ellos genéricamente entendidos. En rigor de verdad, no se trata de que el hombre *puede* violar, sino de una inversión de esta hipótesis: *debe* violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía. Este abuso estructuralmente previsto, esta usurpación del ser, acto vampírico perpetrado *para ser hombre*, rehacerse como hombre en detrimento del otro, a expensas de la mujer, en un horizonte de pares, tiene lugar dentro de un doble vínculo: el de los mensajes contradictorios del orden del estatus y el del orden contractual, y otro doble vínculo inherente a la naturaleza del patriarca, que debe ser autoridad moral y poder al mismo tiempo.

El estatus masculino, como lo demuestran en un tiempo filogenético los rituales de iniciación de los hombres y las formas tradicionales de acceso a él, debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos que, muchas veces, exigen incluso contemplar la posibilidad de la muerte. Como este estatus se adquiere, se conquista, existe el riesgo constante de perderlo y, por lo tanto, es preciso asegurarlo y restaurarlo diariamente. Si el lenguaje de la femineidad es un lenguaje performativo, dramático, el de la masculinidad es un lenguaje violento de conquista y preservación activa de un valor. La violación debe comprenderse en el marco de esta diferencia y como movimiento de restauración de un estatus siempre a punto de perderse e instaurado, a su vez, a expensas y en desmedro de otro, femenino, de cuya subordinación se vuelve dependiente.

Como coronación de sus investigaciones durante más de tres décadas entre los baruyas de Nueva Guinea, Godelier cuenta que llegó a descubrir el secreto más sorprendente y mejor guardado de] grupo: la flauta ritual de la casa de los hombres, símbolo y secreto de la masculinidad, es, en verdad, *de las mujeres y fue robada por ellos, quienes, desde entonces, se benefician con su utilización* (Godelier, 1996: 182). La expoliación de lo femenino –por la fuerza, por el robo– se expresa aquí de una manera asombrosamente cercana a la máxima lacaniana según la cual “la mujer es el falo”, mientras que “el hombre tiene el falo” (Lacan, 1977: 289). De este modo se señala también lo que circula desde la mujer hacia el hombre como exacción, condición *sine qua non* de la masculinidad. Pero si esto forma parte de una estructura identificable en universos tan distantes, significa que la “fragilidad” masculina y su dependencia de una “sustancia” que chupa o roba lo femenino no es una condición excepcional, la “enfermedad” de algu-

nos individuos o de los integrantes masculinos de algunas categorías sociales, sino parte constitutiva de la propia estructura y la naturaleza de sus posiciones.

La atribución de un sentimiento de inferioridad y una “masculinidad dañada” como fundamento que da sentido a la violación es bastante recurrente en la literatura (véanse, entre otros, Bromberg, 1948, y West, Roy y Nichols, 1978). Como afirman Heleith Saffioti y Suely de Almeida: “el poder [...] por tener una eficacia relativa y porosa, no puede prescindir de la fuerza. Por lo tanto, esta forma de violencia delata la impotencia de quien alcanza la supremacía en ese juego, para mantener al otro bajo su dominio absoluto” (1995: 218). Es importante señalar aquí, sin embargo, una posición que se separa tanto de un modelo explicativo centrado en la patología individual del delincuente (en este caso, su fragilidad y emasculación) como de la explicación por un supuesto poder que formaría parte de la naturaleza del hombre. No se trata de un problema limitado a la esfera del individuo ni es la consecuencia directa y espontánea del ejercicio del poder del hombre sobre la mujer.

Diana Scully, en un exhaustivo e inteligente análisis de un *corpus* de entrevistas con ciento catorce violadores condenados, postula el antagonismo de las dos tesis:

En contraste con el modelo psicopatológico, este libro se basa en una perspectiva feminista y en el supuesto previo de que la violencia sexual tiene un origen sociocultural: los hombres aprenden a violar. Por consiguiente, en vez de examinar las historias clínicas de hombres sexualmente violentos en busca de las pruebas de una patología (en la literatura tradicional, a menudo acusatoria de sus madres o esposas) o de motivos individuales, utilicé colectivamente a los violadores condenados como expertos capacitados para informar sobre una cultura sexualmente violenta. (Scully, 1994: 162)

La autora expone de manera convincente las razones que la apartan de las explicaciones psicopatológicas, al señalar que estas separan “la violencia sexual del reino del mundo ‘normal’ o cotidiano y la sitúan en la categoría de comportamiento ‘especial’”, eliminando “cualquier conexión o amenaza a los hombres ‘normales’”. De este modo, el abordaje “nunca va más allá del ofensor individual”, “unos pocos hombres ‘enfermos’ [...] Así, el modelo psicopatológico o médico legal de la violación prescinde de la necesidad de indagar o modificar los elementos de una sociedad que pueden precipitar la violencia sexual contra las mujeres” (1994: 46). Por otra parte, la tesis feminista “ve la violación como una extensión de la conducta normativa masculina, el resultado de la adaptación a los valores y prerrogativas que definen el rol masculino en las sociedades patriarcales” (1994: 49).

A mi entender, el discurso de los violadores entrevistados indica una tercera posición, orientada hacia lo que podríamos describir como un “mandato” de violación. Este mandato, planteado por la sociedad, rige en el horizonte mental del hombre sexualmente agresivo por la presencia de interlocutores en las sombras, a los cuales el delincuente dirige su acto y en quienes este adquiere su pleno sentido. Y el mandato expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino. Ante la imposibilidad de obtenerla por conducto de procedimientos amparados por la ley, aquellas presencias fuerzan al hombre a arrancarla por medios violentos. La entrega de la dádiva de lo femenino es la condición que hace posible el surgimiento de lo masculino y su reconocimiento como sujeto así posicionado. En otras palabras, el sujeto no viola porque *tiene* poder o para demostrar que lo tiene, sino porque debe “obtenerlo”.

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA VIOLACIÓN

Me parece posible, de hecho, afirmar que la violación forma parte de una estructura de subordinación que es anterior a cualquier escena que la dramatice y le dé concreción. Como señala Kaja Silverman (1992) con respecto a la estructura de género, la violación participa del horizonte de lo simbólico, y solo por esa razón ciertas escenas no exactamente sexuales pueden ser leídas como emanaciones de ese terreno simbólico y su ordenamiento. El uso y abuso del cuerpo del otro sin su consentimiento puede darse de diferentes formas, no todas igualmente observables.

Hablaría entonces, en primer lugar, de lo que podríamos llamar “violación alegórica”, en la cual no se produce un contacto que pueda calificarse de sexual, pero hay intención de abuso y manipulación indeseada del otro. Imaginemos la escena de una película en la cual un violador asuela un vecindario, aterrorizando a las mujeres que viven en él. El relato llega a su clímax cuando, finalmente, el violador consigue irrumpir en la casa de la protagonista. Una vez frente a ésta, procede a cometer el tan temido acto. Pero ese acto, en este relato en particular, consiste en hacer arrodillar a la aterrada víctima, tras lo cual, al modo de un bautismo perverso, el victimario arroja agua sobre la cabeza de la mujer humillada. Imaginemos que el trauma de la humillación se dramatiza como devastador, pero al parecer no ha habido ningún contacto sexual. Este es el ejemplo paradigmático de lo que denomino violación alegórica, en la que un acto de manipulación forzada del cuerpo del otro desencadena un sentimiento de terror y humillación idéntico al causado por una violación cruenta. Solo la

existencia de una estructura profunda previa a ese acto de poder y sometimiento nos permite hacer esta lectura y, lo que es aun más importante, permite a la víctima experimentar su terror.

Existen además otras formas de violación metafórica, consistentes en transformaciones más o menos alejadas del prototipo propiamente sexual, como una práctica habitual en 1996 y 1997 entre las bandas de ladrones de la ciudad de México, que después de robarlas rapaban la cabeza de las mujeres victimizadas, imponiéndoles lo que se entendió consensualmente como “vejamen” o “humillación” y también puede ser comprendido como una violación metafórica, pues resultaba en un “castigo adicional” que debían sufrir las mujeres –y no los hombres asaltados– únicamente a causa de su género.

Otro ejemplo de una violación más simbolizada que física es la definición “incluyente” de ese acto utilizada por las prostitutas londinenses en el marco de su trabajo, según la cual “la violencia física o la amenaza de violencia se incluye en la misma categoría que el incumplimiento del contrato de servicio convenido” (Day, 1994: 179) por parte del cliente; entre las infracciones se cuentan, por ejemplo, sacarse el preservativo, no pagar lo acordado, dar un cheque sin fondos u obligarlas a prácticas no convenidas durante la relación sexual. Todas estas y otras formas de ruptura del contrato preestablecido entre la prostituta y el cliente son denominadas “violación” por las trabajadoras sexuales.

No obstante, la alegoría por excelencia es, a mi juicio, la constituida por la *male gaze* o mirada fija masculina, en su depredación simbólica del cuerpo femenino fragmentado. La mirada fija, en oposición al mirar, fue teorizada por Lacan y examinada de manera esclarecedora en su mecánica por Kaja Silverman (1996). Este tipo de intervención visual procede al escrutinio de su objeto sin que pueda deducirse la conmutabilidad de posiciones entre observador y observado, y en esta característica se diferencia del mirar: este se intercambia, mientras que la mirada fija es imperativa, sobrevuela la escena y captura a su presa. La cámara fotográfica incorpora este tipo de intervención visual en el mundo: “cuando sentimos la mirada de la sociedad fija en nosotros, nos sentimos fotográficamente ‘encuadrados’ [...] cuando una cámara real se vuelve hacia nosotros, nos sentimos constituidos subjetivamente, como si la fotografía resultante pudiese de algún modo determinar quiénes somos” (Silverman, 1996: 135). La mirada fija, como la violación, captura y encierra a su blanco, forzándolo a ubicarse en un lugar que se convierte en destino, un lugar del cual no hay escapatoria, una subjetividad obligatoria. Recuerdo el comentario de Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, sobre la alegoría del amo y el esclavo en Hegel: en la versión colonial de esta dialéctica,

dice Fanon, el amo imperial niega al colonizado su necesidad, sofoca la relación. La *gaze* es ese mirar abusivo, rapaz, que esta al margen del deseo y, sobre todo, fuera del alcance del deseo del otro. Como tal, constituye la forma más despojada de violación.

Podríamos preguntarnos por qué son posibles estas formas alegóricas y metafóricas de la violación resultantes en actos de sentido y valor equivalentes, y en qué estriba exactamente su equivalencia. En su interpretación de una serie de representaciones pictóricas de la violación de Lucrecia, Mieke Bal, en la obra ya citada, afirma que “la violación no puede visualizarse porque la experiencia, tanto en su dimensión física como psicológica, es *interna*. La violación ocurre adentro. En este sentido, es imaginada por definición y solo puede existir como experiencia y memoria, como *imagen* traducida en signos, nunca adecuadamente objetivable” (Bal, 1991: 68). Siendo así, una serie de conductas que expresan transposiciones de una relación simbólica de abuso y usurpación unilateral pueden entenderse como equivalentes y poner en marcha un mismo tipo de experiencia.

Por otro lado, sería posible afirmar que la violación, aun cuando incluye sin lugar a dudas la conjunción carnal, nunca es en realidad un acto consumado sino la escenificación de una consumación, inevitablemente atrapada en la esfera de la fantasía. En otras palabras, si para la víctima solo se consume como violación en su interioridad, para el violador es la irrupción de una fantasía. Esto hace inteligible, en las emociones que desata, la proximidad entre sus formas alegóricas y violentas. La violación siempre es una metáfora, una representación de una escena anterior, ya producida y a la cual se intenta infructuosamente regresar. Es un intento de retorno nunca consumado. Fantasía de consumación que, en rigor, acaba en una consumición. Consumición que pone en escena la saciedad, pero no la alcanza. De allí su serialidad característica, su ciclo habitual de repeticiones. Y de allí, también, su asociación preferencial con sociedades de gran inclinación consumista como Estados Unidos, donde la escenificación fugal, recurrente y serial de la saciedad es más típica.

LA RACIONALIDAD DE LA VIOLACIÓN

De los dichos de los violadores condenados surge de manera reiterada la opacidad del acto para la conciencia de quien lo cometió. Así, cuando comparamos la violación con otros delitos, comprobamos que carece de la dimensión instrumental propia de estos. El robo es motivado por el deseo de apropiarse de los bienes de la víctima. El homicidio, por su parte, puede originarse en un deseo de venganza, en el miedo y para defenderse de una posible acusación o delación, o en un encargo a cambio de una suma de dinero. Algunos testimonios aluden

a la oportunidad brindada por un latrocinio exitoso para apoderarse de algo más, y dejan ver la violación como un robo o como parte de un robo. En un primer análisis, este tipo estaría, por ende, más cerca de una instrumentalidad: la apropiación por la fuerza de un servicio sexual. En verdad, toda violación es un robo de algo, con la salvedad de que ese algo, como se advierte posteriormente, no puede robarse: es un bien huidizo, perecedero en alto grado. Se trata, como dijimos, de la exacción de lo femenino en el ciclo confirmatorio de la masculinidad. Y en las declaraciones reaparece la perplejidad por la irracionalidad del acto. Porque, en última instancia, con la violación no se gana nada. Es pura pérdida, incluso desde el punto de vista del violador.

Podríamos decir que es un acto ininteligible, percibido a posteriori como irracional, carente de sentido. Se parecería, en principio, a lo que Jonathan Fletcher, en su exégesis de la obra de Norbert Elias, llama “violencia expresiva”, que constituye un “fin emocionalmente satisfactorio en sí mismo”, en contraste con la “violencia instrumental”, como “medio racionalmente escogido para alcanzar un objetivo determinado” (Fletcher, 1997: 52). Sin embargo, las cosas no ocurren del todo así, porque de hecho la violación responde dialógicamente a la interpelación de personajes que pueblan el imaginario del perpetrador, figuras genéricas que lo apremian y exigen restaurar un orden dañado. En última instancia, están en juego la virilidad y el prestigio personal que la violación confiere como valor. Podría decirse, por lo tanto, que se trata de una violencia instrumental orientada hacia un valor; esto es, la reparación o adquisición de un prestigio.

Sin embargo, me gustaría insistir en que su aparente falta de finalidad racional reaparece como perplejidad en el discurso de los entrevistados. A los ojos de estos, el deseo o la intención que impulsa al acto de violación cruenta, callejera, carece casi por completo de instrumentalidad. Si este delito, cuando se comete contra una persona conocida, puede pensarse como un intento de satisfacer el deseo sexual referido a una persona en particular, en el caso de la violación anónima perpetrada en la calle la situación no parece darse de ese modo. En el discurso de los violadores se reitera la idea de que se trata de cualquier cuerpo y –lo cual es más sorprendente– muchas veces de un cuerpo considerado abominable o, por lo menos, no especialmente deseable. Por eso, aunque la sexualidad proporcione el arma o instrumento para perpetrar la agresión, el ataque no es propiamente del orden de lo sexual. Para poder extendernos sobre este aspecto, fundamental pero evanescente, deberíamos consagrarnos a la compleja tarea de investigar las relaciones entre sexualidad y agresividad y preguntarnos si es posible, de hecho, separar estos dos campos. En otras palabras, deberíamos examinar en detalle las posibilidades de definir

–o no– la sexualidad como campo perfectamente aislable de la experiencia humana. Por el momento, solo es posible atenerse, como hemos hecho en este análisis, a las percepciones de los mismos actores.

Esta ambigüedad de registros, esta superposición de los ámbitos de la sexualidad y el poder, tiene como consecuencia la apariencia opaca e irracional con que se presenta la práctica de la violación cruenta a los ojos de sus propios perpetradores. A decir verdad, en el caso de la violación cruenta entre personas conocidas también termina por prevalecer el aspecto irracional, pues la pregunta reaparece con otra forma: ¿cómo se puede agredir y hasta eliminar a quien un instante antes era objeto de deseo? Quiero destacar que esta cuestión de difícil solución no constituye un problema inquietante exclusivamente para nosotros, sino que muchas veces lo es para el propio violador.

Con todo, es necesario señalar además que ningún delito se agota en su finalidad instrumental. Todo delito es más grande que su objetivo: es una forma de habla, parte de un discurso que tuvo que proseguir por las vías del hecho; es una rúbrica, un perfil. Y por esa razón es poco habitual el delito que utiliza la fuerza estrictamente necesaria para alcanzar su meta. Siempre hay un gesto de más, una marca de más, un rasgo que excede su finalidad racional. Por lo tanto, casi todos los delitos se aproximan en alguna medida a la violación, por su naturaleza excesiva y arbitraria. Sin embargo, si en los actos violentos en general habla el sujeto, me inclino a creer que, a través de ella, en la violación cruenta habla más alto una estructura que lo disuelve y lo destruye en esa palabra como un juguete percedero de su lógica inexorable. A continuación, intentaré demostrar esta tesis.

LA DIMENSIÓN PSICOANALÍTICA DE LA VIOLACIÓN

Si hasta aquí hablé de una racionalidad social del acto, que es preciso descubrir en nuestros interlocutores en la sombra a los cuales intenta dirigirse el discurso de la violación, los procesos que ahora examinaré señalan una racionalidad que debemos ver en las tensiones intrapsíquicas capaces de explicar la compulsión y la repetición de un tipo de acto que, en última instancia, es autodestructivo y no proporciona a su perpetrador ganancia o salida algunas al margen de un alivio extremadamente fugaz del sufrimiento psíquico. Trataré de identificar aquí brevemente, y de manera programática, los procesos y mecanismos psicológicos de los cuales forma parte la violación y *que hablan de la intrusión, en el universo intrapsíquico del sujeto, del mandato social que pesa sobre lo masculino*. No obstante, quiero hacer notar que no se trata de encontrar una causalidad psicológica de la violación gracias a la identificación de psicopatologías específicas. Menachem Amir, en la obra ya citada, probó exhaustivamente lo infructuoso de la búsqueda

de este tipo de causalidad en las psicopatologías individuales. Nuestra tarea es mostrar cómo irrumpe el universo social en la dimensión intrapsíquica para, a través de ella, encauzar las acciones individuales. Enumeraré rápidamente algunos conceptos psicoanalíticos que pueden servir para identificar ciertas estructuras presentes en las palabras de los condenados:

- 1) El concepto de narcisismo es el que vincula con mayor claridad las exigencias del medio social que pesan sobre el violador, tal como las describí hasta aquí, y el estado interno en torno de su delito. Narcisismo masculino, en el sentido, elaborado por Kaja Silverman (1992), de la escenificación, por parte del sujeto masculino, de una no castración, la negación performativa de su falta. Se trata de un montaje en el cual el sujeto representa el papel de no castrado, vale decir, alguien que no es vulnerable a la experiencia de la falta y para quien, por lo tanto, el acto sexual no va a llenar ese vacío. El sujeto esta tan absorto en la representación de ese papel vital para su autoimagen que la víctima entra en escena como mero soporte de su rol. Por esa razón, ni el deseo ni el sufrimiento de la víctima quedan registrados en la conciencia del violador durante el lapso en que este esta bajo los efectos de la escena narcisista, cautivo de su derrotero.
- 2) Una de las tramas más frecuentes que pueden captarse en las palabras de los violadores diseña un tipo particular de *self-fulfilling prophecy*. En algunos de ellos, la culpa parece preceder al acto y es parte de un aspecto constitutivo de su persona. El acto de la violación solo parece venir a confirmar esa cualidad moral previa a él. El acto que espera e incluso busca un castigo está, al parecer, dictado por una autoabominación preexistente. Detrás de algunos testimonios se advierte una curiosa inversión: “el violador es antisocial, por eso viola”, en vez de “el violador viola, por eso es antisocial”. En este sentido, varios testimonios recuerdan la culpa previa y la búsqueda de castigo a causa de una masculinidad bajo sospecha que Freud leerá en la personalidad de Dostoievski. En efecto, en “Dostoievski y el parricidio”, Freud interpreta de esta forma la elección de sus protagonistas –violentos, homicidas y egoístas–, así como su adicción al juego y su posible confesión de un ataque sexual a una chica: un padre punitivo y cruel (que en nuestro caso podemos reemplazar por un orden punitivo y cruel) que le inculca la duda sobre su propio valor y virilidad, y la vida bajo amenaza, instalan una culpa

que solo descansa brevemente en el castigo. En sus crímenes, ficcionales o reales, sugiere Freud: “En vez de autocastigarse, logró hacerse castigar por el representante paterno. Tenemos aquí un indicio de la justificación psicológica de las punitivas aplicadas por la sociedad. Es sabido que grandes grupos de delincuentes desean ser castigados. Su superyó lo exige; así se ahorran a sí mismos la necesidad de infligirse el castigo” (Freud, 1980: 215). En la escucha de los testimonios advertí la presencia de este elemento: la búsqueda de castigo desempeña un papel fundamental en la práctica de la violación cruenta. Hay un odio previo que procura su reconocimiento y su castigo. El reconocimiento de ese superyó autoritario y punitivo, que alcanza a otros para obtener la propia destrucción del yo, se ajusta muy bien a la idea de que el violador se aferra a una norma moral extremadamente (yo diría patológicamente) rigurosa, como ya señalamos.

- 3) Muchos de los dichos de los violadores revelan un notorio impulso autodestructivo asociado a la violación, una especie de suicidio consumado en el cuerpo del otro. La violación surge como agresión autorreferida a través del otro, una agresión que vuelve al sujeto y lo degrada y devasta. El concepto de “pasaje al acto” me parece un instrumento útil para describir un proceso cuya mención compruebo en el habla de los violadores. Si la noción de *acting out*, planteada por Lacan en estrecha relación con aquel concepto en el seminario sobre la angustia, puede definirse como una acción ostentosa, demostrativa de una intención de significar, en la cual el sujeto habla, pero lo hace por medio de un acto, el “pasaje al acto” señala la irrupción de la estructura de lo simbólico a través del sujeto y a su costa. Al obrar, en esa explosión dramática que es el pasaje al acto, el sujeto “abandona la escena, por carecer ya de un elemento de mostración para el otro” (Gaugain, 1987: 131). En el caso de la violación como pasaje al acto, en y por la destrucción de la subjetividad de la víctima, queda abolida de un solo golpe la subjetividad del propio violador, ya que esta esta construida en estrecha dependencia de aquélla, y así cae por tierra en el instante mismo de su surgimiento la orden regida por esta gramática. Podríamos decirlo con otras palabras: en un gesto desesperado por responder a un padre –o una orden– abusivo, el sujeto masculino se pone en su lugar y, al incorporarlo –o incorporar la orden–, escenifica el abuso en un otro femenino. Con la destrucción de su víctima en cuanto sujeto, su propio poder de muerte queda repentinamente sin apoyo. Abolido el

poder con la eliminación de su razón de ser –la víctima en su subjetividad–, queda abolido el sujeto que se apoya en él y de él obtiene su identidad. Instantáneamente, el mismo abuso que había desencadenado el proceso se destruye con la destrucción del sujeto, aportándole un alivio fugaz. Si invertimos la lectura podemos decir, por lo tanto, que el sujeto se autoelimina en la violación para destruir el abuso sufrido y, con él, al padre –o la orden– en cuya imagen se apoyaba ese abuso. La implosión del propio poder con la muerte –imaginaria o real– de su razón de ser –la víctima– equivale, por un momento, a la implosión de la estructura simbólica, lo cual da un breve respiro al sujeto masculino/violento preso de ella. La compulsión de repetición se debe a que la estructura aflora, a través del sujeto, para ser desactivada únicamente durante un instante con la neutralización misma del sujeto violento en la eliminación de su víctima. El pasaje al acto es el siguiente: la destrucción del sujeto en su acto por su transmutación en puro vacío. El vacío de lo abolido, donde ya no hay diferencia entre víctima y agresor. El vacío de la falta, del “objeto a”.

- 4) Por último, la violación se presenta en ocasiones como un gesto de posesión violenta de la figura materna negada, una madre genérica de quien no se necesita ni se pretende consentimiento. Un acto solo de reconquista y castigo, en el cual predomina el aspecto punitivo en función de la pretensión de que no hay falta y en concordancia con el protagonismo de un sujeto que se construye como no castrado y, para ello, monta la escena de la violación.

UNAS PALABRAS SOBRE LA PREVENCIÓN

Cualquier discurso sobre la prevención debe partir de la siguiente pregunta: si el abuso y la exacción de lo femenino son, como dijimos, parte constitutiva de la estructura de género, y la fantasía difusa del abuso del otro es omnipresente, ya que supera el imaginario social y estructura las relaciones sociales, ¿en qué momento y por medio de qué proceso la apropiación del otro que alimenta la identidad masculina sale de su confinamiento en la imaginación colectiva y se instala en las relaciones concretas entre las personas con la forma de acto violento? ¿En qué circunstancias cae la barrera que contiene la fantasía y se desencadena el acto cruento? ¿Por qué y cuándo se abre la caja negra de la fantasía para que el acto violento se instale en las relaciones interpersonales? En parte, algunos de los elementos para responder a esta pregunta ya fueron proporcionados a lo largo del artículo. Pero corresponde destacar aquí la importancia de la pregunta para la cuestión de la prevención.

Al examinarla con mayor detenimiento, advertimos que, de algún modo, la prevención pragmática de la violación cruenta podría significar, de manera un tanto cínica, el respaldo del régimen de expoliación que es la condición de posibilidad y mantenimiento de la identidad masculina (y, por otra parte, de toda identidad arraigada en el poder) en la esfera de las relaciones imaginarias, como preservación en el campo de la fantasía de la realización de ese régimen simbólico y las relaciones que produce, pero poniendo límites precisos a su expresión.

De hecho, si el lugar de la usurpación de ser es indisociable de una estructura social jerárquica y habita el imaginario colectivo, se plantea aquí una cuestión muy debatida: ¿las representaciones de fantasías de violencia y abuso son propicias al desencadenamiento de la violencia física o, al contrario, contribuyen a su prevención? ¿Sería posible sugerir la inmersión en la fantasía para suspender el acto? ¿Cuál es, entonces, el papel de la fantasía en la sociedad?

Aquí no puedo sino dejar abierta la cuestión y proponer algunos elementos que estimulan la investigación. En “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, Walter Benjamin ya decía, al hablar del “inconsciente óptico”:

... esta misma tecnización abrió la posibilidad de una inmunización contra esas psicosis de masas a través de ciertas películas, capaces de impedir, gracias al desarrollo artificial de fantasías sadomasoquistas, su maduración natural y peligrosa [...] La enorme cantidad de episodios grotescos actualmente consumidos en el cine constituyen un índice impresionante de los peligros que amenazan a la humanidad, resultantes de las represiones que la civilización acarrea consigo [...] los filmes grotescos producen una explosión terapéutica del inconsciente. (Benjamin, 1987: 190)

Benjamin parece sugerir aquí que el papel de la representación de la fantasía y su reproducción y difusión por medios técnicos consistiría en servir de espejo para que la sociedad pudiera reconocerse en sus tendencias y sus peligros. El cine y otros medios masivos serían productos de la transferencia de las imágenes del inconsciente social a un soporte proyectivo, en el cual adquirirían visibilidad. Cabe preguntarse, sin embargo, cuándo funciona esta visibilidad como reflexión para permitir el reconocimiento y, con él, el autoconocimiento, y cuándo se procede a una identificación ciega, en la cual el sujeto queda preso de la imagen y la fantasía asume el papel dominante, dejando el mundo sin lado de afuera. ¿Dónde está ese límite, cuáles son las garantías necesarias para que esa captura no se produzca?

Judith Butler hace un análisis similar al comparar resueltamente la ley Helms, que impide la financiación con fondos estatales de artistas como Robert Mapplethorpe, sobre la base de la transgresión de la

moralidad establecida que exhiben sus trabajos, con la ley MacKinnon/Dworkin, resultante de las luchas feministas contra la pornografía. Para analizar los peligros de una convergencia subrepticia entre la nueva derecha y el feminismo en un moralismo reaccionario, Butler desglosa de forma deslumbrante el papel ambiguo de la fantasía en la vida social:

La fantasía se postula como realidad, establece la realidad por medio de la impostura repetida y persistente, pero también abarca la posibilidad de suspender e interrogar su propia pretensión ontológica, rever sus propias producciones, por decirlo así, e impugnar su pretensión de constituir la realidad. (Butler, 1990: 108)

A lo largo de una *démarche* analítica que avanza a paso firme, Butler muestra con claridad que la acción física constituye justamente la forclusión de la fantasía y no su consecuencia, como podríamos suponer en un principio:

... se confunde la construcción fantasmática de lo real con un vínculo temporal entre fantasía y realidad, como si la primera pudiera transmutarse de improviso en acción y ambas fueran en principio separables. Yo diría, no obstante, que la fantasía es una acción física, y lo que se invoca como “acción física” en esa formulación causal es precisamente la condensación y la forclusión de la fantasía [...] el punto de vista de que la fantasía motiva la acción elimina la posibilidad de que la primera sea la escena misma que suspende la segunda y, en su suspensión, propicia la indagación crítica de lo que constituye la acción (Butler, 1990: 113).

Al continuar con su análisis, Butler concluye que “las prohibiciones invariablemente *producen y hacen proliferar* las representaciones que procuran controlar; por lo tanto, la tarea política consiste en promover la proliferación de las representaciones, los espacios de producción de discursos que puedan, a la sazón, cuestionar la producción autoritativa resultante de la prohibición legal” (1990: 119). Para la autora, la prohibición produce pornografía, ya que la reconoce, pero impide la circulación de discursos y formas de representación que permitan su superación reflexiva. Del mismo modo, la verdadera causa de la violencia sería entonces la que impide y obstaculiza el movimiento de los discursos e imágenes que hacen posible una reflexión sobre ella.

A mi juicio, lo fundamental es advertir que el tiempo de reflexión y la abundancia de los recursos discursivos a su disposición son inversamente proporcionales al tiempo y los medios de la violencia. En una sociedad en la cual el tiempo de la reflexión y los medios discursivos que la posibilitan disminuyen día a día, la violencia aumenta a un ritmo proporcional. En la sociedad moderna, el problema de la prevención de la violación es el problema del autoconocimiento: poner al

alcance de las personas un vocabulario que permita un camino de interiorización, exponer y hacer accesibles a la mirada y la comprensión las estructuras que movilizan nuestro deseo y nos hacen actuar; significa, estoy segura, abrir y mantener en buen estado las vías de acceso al bien. Nada menos radical que esto podrá garantizar una prevención eficaz en términos duraderos.

BIBLIOGRAFÍA

- Amir, Menachem 1971 *Patterns in Forcible Rape* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press).
- Almeida, Tânia, Danielli J. França, Heber R. Gracio, Renata Weber y Thania Arruda 1995 *Relatório Parcial da Pesquisa sobre Estupradores Internos na Papuda* (Brasília: NEPeM).
- Baines, Stephen Grant 1991 *“É a FUNAI que Sabe”: A Frente de Atração Waimiri-Atroari* (Belém (Pará): Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT).
- Bajtin, Mijail 1992 (1979) *Estética da Criação Verbal* (San Pablo: Martins Fontes) traducción castellana 1980 *Estética de la creación verbal* (México: Siglo XXI).
- Bal, Mieke 1991 *Reading Rembrandt. Beyond the Word-Image Opposition* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Benjamin, Walter 1987 “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão)” en *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política*, (San Pablo: Brasiliense) Vol. 1 traducción castellana 1973 “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I*, (Madrid: Taurus).
- Bromberg, Walter 1948 *Crime and the Mind*, (Nueva York: Lippincott).
- Brownmiller, Susan 1975 *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York: Simon & Schuster) traducción castellana 1981 *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación* (Barcelona: Planeta).
- Butler, Judith 1990 “The force of fantasy: feminism, Mapplethorpe, and discursive excess” en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2 pp. 105-125.
- Day, Sophie 1994 “What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers” en Penelope Harvey y Peter Gow (comps.) *Sex and Violence* (Londres: Routledge).
- Denich, Bette 1995 “Of arms, men, and ethnic war in (former) Yugoslavia” en Constance R. Sutton (comp.) *Feminism, Nationalism, and Militarism* (Arlington, VA: American Anthropological Association/Association for Feminist Anthropology).

- Fletcher, Jonathan 1997 *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias* (Cambridge: Polity Press).
- Freud, Sigmund 1980 (1928) "Dostoievski e o parricídio" en *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Río de Janeiro, Imago) Vol. 14 traducción castellana 1979 "Dostoievski y el parricidio" en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu) Vol. 21.
- Gaugain, Michael 1987 "El *acting out*, el pasaje al acto y la transferencia analítica" en Juan David Nasio (comp.) *En los límites de la transferencia* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Girard, René 1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque* (París: Grasset) Traducción castellana 1985 *Mentira romántica y verdad novelesca* (Barcelona: Anagrama).
- Godelier, Maurice 1996 *L'Énigme du don*, (París: Fayard) traducción castellana 1998 *El enigma del don* (Barcelona: Paidós).
- Guia dos Direitos da Mulher* 1994 (Brasilia: CFEMEA, Centro Feminista de Estudos e Assessoria).
- hooks bell 1992 "Reconstructing black masculinity" en *Black Looks. Race and Representation*, (Boston: South End Press).
- Jackson, Michael 1996 "Introduction: phenomenology, radical empiricism, and anthropological critique" en Michael Jackson (comp.) *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, (Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press).
- Kristeva, Julia 1981 "Women's time" en *Signs* N° 7.
- Lacan, Jacques 1977 "The signification of the phallus" en *Écrits: A Selection* (Nueva York y Londres: W. W. Norton & Company/ Tavistock Publications) traducción castellana: "La significación del falo", en *Escritos*, 10ª ed., vol. 2, México, Siglo XXI, 1984.
- _____ 1978 "Seminario X. La angustia, primera parte" mimeografiado (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires).
- Laraia, Roque (s.f.) "Violência sexual nas sociedades indígenas" mimeografiado.
- Marcus, Sharon 1992 "Fighting bodies, fighting words" en Judith Butler y Joan Scott (comps.) *Feminist Theorize the Political* (Nueva York: Routledge).
- Nasio, Juan David (comp.) 1987 *En los límites de la transferencia* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Pateman, Carole 1993 *O Contrato Sexual* (San Pablo: Paz e Terra) traducción castellana 1995 *El contrato sexual* (Barcelona y México: Anthropos/UNAM).

- Plummer, Ken 1984 "The social uses of sexuality: symbolic interaction, power and rape" en June Hopkins (comp.) *Perspectives on Rape and Sexual Assault* (Londres: Harper and Row).
- Ramos, Alcida Rita 1998 "Seduced and abandoned" en *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Saffioti, Heleieth y Suely Souza de Almeida 1995 *Violência de Género. Poder e Impotência* (Río de Janeiro: Revinter).
- Sanday, Peggy Reeves 1981 "The socio-cultural context of rape: a crosscultural study" en *Journal of Social Issues* N° 37.
- _____ 1992 "Estupro como forma de silenciar o feminino", en Sylvana Tomaselli y Roy Porter (comps.) en *Estupro* (Río de Janeiro: Editora Rio Fundo).
- Schifter, Jacobo 1999 *Macho Love. Sex Behind Bars in Central America* (Nueva York, Londres y Oxford: Haworth Press).
- Scully, Diana 1994 (1990) *Understanding Sexual Violence. A Study of Convicted Rapists* (Nueva York y Londres: Routledge).
- Sedgwick, Eve Kossofsky 1985 *Between Men: Homosocial Desire and the English Nove*, (Nueva York: Columbia University Press).
- Segato, Rita Laura 1998 "Os percursos do gênero na antropologia e para além dela" en *Sociedade e Estado* N° 12.
- Shorter, Edward 1975 *The Making of the Modern Family* (Nueva York: Basic Books) traducción castellana 1977 *El nacimiento de la familia moderna* (Buenos Aires: Crea).
- _____ 1977 "On writing the history of rape" en *Journal of Women in Culture and Society* N° 3.
- Silverman, Kaja 1992 *Male Subjectivity at the Margins* (Nueva York: Routledge).
- _____ 1996 *The Threshold of the Visible World* (Nueva York y Londres: Routledge).
- Stimpson, Catherine 1980 "Shakespeare and the soil of rape" en Carolyn Ruth Swift Lenz et al. (comps.) *The Woman's Part: Feminist Criticism of Shakespeare* (Urbana: The University of Illinois Press).
- Tomaselli, Sylvana 1992 "Introdução", en Sylvana Tomaselli y Roy Porter (comps.) *Estupro* (Río de Janeiro; Editora Rio Fundo).
- Trexler, Richard 1995 *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Vogelman, Lloyd 1991 *The Sexual Face of Violence. Rapists on Rape* (Johannesburgo: Ravan Press).

West, D. J., C. Roy y Florence L. Nichols 1978 *Understanding Sexual Attacks. A Study Based Upon a Group of Rapists Undergoing Psychotherapy* (Londres y Agincourt: Heinemann/The Book Society of Canada).

APUNTES SOBRE LA TENSIÓN ENTRE VIOLENCIA Y ÉTICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS MEMORIAS POLÍTICAS*¹

Pilar Calveiro

La construcción de la memoria social es el resultado de memorias en pugna, de luchas políticas por la validación de determinados relatos en desmedro de otros. Por eso, como ya se ha dicho hasta el cansancio, las memorias son siempre plurales, ya que comportan interpretaciones múltiples de lo vivido pero, sobre todo, de sus significados para la acción presente, es decir, para la política. Al conectar la experiencia del pasado con la actual, la acción pasada con la presente, las prácticas de la memoria son acto y ejercicio compartido, donde la reflexión teórica o académica es solo una de sus muchas dimensiones.

* Pilar Calveiro es argentina residente en México, doctora en ciencias políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora investigadora de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es autora de diversos trabajos sobre violencia política y memoria, publicados en múltiples idiomas, entre los que sobresalen sus libros *Poder y desaparición* (Colihue, 1998) y *Política y/o violencia* (Norma Editorial, 2005).

¹ Este documento se ha realizado con la ayuda financiera de la Comunidad Europea. Su contenido es responsabilidad exclusiva del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). Parte de este texto se presentó en *las Jornadas Internacionales Topografías Conflictivas*, organizado por el Instituto de Estudios Latinoamericanos (*Freie Universität Berlin*) y el Núcleo de Estudios sobre Memoria (IDES), financiado por la *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* (DAAD).

Los distintos “montajes” de la memoria, ya sean más rígidos o más flexibles, más o menos radicales, más privados o más públicos, tienen valencias políticas específicas no tanto por la “verdad” de lo que enuncian, sino en relación con su funcionalidad para las relaciones políticas vigentes. Su politicidad se encuentra menos en las claves de interpretación del pasado que en su articulación con las relaciones de poder y las luchas políticas que se libran en el momento de la enunciación. Por ejemplo, el relato formalmente “apolítico” de la víctima inocente tuvo un sustrato y una funcionalidad estrictamente políticos y resistentes, en el contexto de una sociedad penetrada por el discurso de la “subversión apátrida”, que aceptaba la violencia y la impunidad del Estado como sus atributos “inevitables”, deslegitimando cualquier forma de resistencia armada.

Si se parte de esta dimensión política de la memoria –y más aun en el caso del relato histórico, que siempre pretende “fijar” una “verdad” social–, se entiende la inevitabilidad del posicionamiento del Estado. Ni siquiera desde una perspectiva contractualista sería posible demandar una “intervención independiente del Estado”, como lo propone Hugo Vezetti, ya que el Estado, lejos de ser “neutral”, es parte sustantiva y actuante en las relaciones sociales de poder. En cada momento, las instituciones del Estado han optado, y seguramente seguirán optando, por una determinada apuesta en relación con las políticas de la memoria, así sea la de la indiferencia que tiene, por supuesto, una carga política muy específica.

Dado que los relatos son múltiples porque las experiencias también lo son, la legitimidad que se le asigna a cada construcción del pasado no deriva de una especie de “prueba objetiva” sino de su credibilidad social, de su capacidad para construir un consenso en torno a lo que los hechos² significaron en el pasado y a su proyección para el momento presente.

¿Quién tiene autoridad legítima para hablar? Todos. ¿Quién tiene el poder de definir el contenido de la memoria? Nadie. Seguirá habiendo relatos múltiples y encontrados, y prevalecerán aquellos que sean más acordes con las relaciones de poder actuantes en la sociedad. Este no es un asunto que se define académicamente sino en la lucha política, que comprende la lucha por la “verdad” social, de la que la academia forma parte.

2 Los hechos –es decir los acontecimientos razonablemente validados–, para considerarse como tales tienen que haber sido sometidos a procedimientos de prueba específicos; no así lo que podríamos llamar la construcción e interpretación de los mismos, es decir, los relatos que les asignan diferentes sentidos. En consecuencia, la desaparición forzada de personas en la Argentina durante la última dictadura es un hecho; su caracterización como terrorismo de Estado es una construcción que se puede considerar más o menos afortunada.

No creo que exista eso que llaman “autonomía de la investigación”. La investigación puede ser autónoma del poder del Estado, del poder de la Iglesia, del poder de determinados grupos pero no puede ostentar una autonomía total. Y eso no implica que quede reducida a un puro discurso ideológico de sustento de una u otra posición. Quiere decir que la investigación siempre esta jugada en una dirección, que organiza su mirada. Si su recorrido es honesto, casi invariablemente se verá obligada a cuestionar buena parte de sus certezas iniciales, pero eso no cambia el hecho de que mira desde un cierto lugar que direcciona su observación, y que lo hace a partir de lo que podríamos llamar “representaciones cartográficas”³ preexistentes que marcan lo observado y, a la vez, lo representan desde la perspectiva del observador (Ramiro Segura, 2006).

La mirada académica, como cualquiera de las otras, es solo una mirada parcial. Cuando hacemos memoria deberíamos empezar por ubicar nuestra mirada y sus límites. Deberíamos hablar como “solo un académico”, pero también como “solo un sobreviviente”, “solo un familiar”, “solo un contemporáneo”, etc., para identificar desde dónde reflexionamos y para abrir explícitamente el espacio de otras miradas posibles. Creo que es importante empezar por la limitación del propio discurso antes que por su posible potencia.

Hasta el momento actual ha habido distintos relatos que hegemonizaron temporalmente la memoria, todos ellos más o menos demonizantes. Un primer relato construyó al “delincuente subversivo” como un demonio comunista, ateo, disolvente y extranjerizante, desconociendo la densidad social de la disconformidad y la protesta en la sociedad argentina; este relato, construido principalmente por el poder militar de los años setenta, tuvo el sentido de deslegitimar cualquier forma de oposición, en especial armada.

A él se opuso la teoría de los dos demonios, que equiparaba Estado y guerrilla, dejando a la sociedad como víctima inocente, por fuera de la confrontación y sin responsabilidad alguna. Esta mirada, construida casualmente por los “inocentes” autoinstituidos en jueces, al sustraer la responsabilidad de los distintos sectores de la sociedad en el sostenimiento e instigación de la violencia política de unos y otros, no permite entender de dónde salieron, cómo se engendraron y quién ostenta la paternidad de esos dos demonios.

El deslizamiento posterior hacia una responsabilidad exclusivamente militar profundizó este sesgo. La caracterización del Proceso como terrorismo de Estado ha sido crucial para la comprensión de lo

3 Esta idea, desarrollada por Ramiro Segura en otro ámbito de la reflexión, presenta una analogía interesante para la presente discusión.

vivido. Sin embargo, tal caracterización no puede desconocer que los militares no actuaron solos sino sostenidos por los partidos, la Iglesia Católica, buena parte de los medios de comunicación e incluso cierta izquierda, y que la lógica bélica predominante en buena parte de la sociedad naturalizó formas de la violencia que hoy nos resultan inaceptables. Hay cierto horror hipócrita con respecto a lo actuado por las Fuerzas Armadas entre 1976 y 1983, por parte de sectores que estuvieron francamente involucrados en su lógica y sus procedimientos.

Por fin hoy, algunas voces retornan a una suerte de teoría de los dos demonios, o “esquema bipolar”; demandan un “equilibrio”, una memoria que algunos llaman “justa” y otros “completa”, para plantear la crítica y condena de la violencia guerrillera, el reconocimiento de sus víctimas e incluso, en algunos casos, la reapertura de los juicios vinculados a las organizaciones armadas y la tipificación de tales delitos como crímenes de lesa humanidad. Una vez más, la demanda proviene de quienes se consideran a sí mismos “inocentes”, a la vez que señalan a los “verdaderos culpables”. Es significativo que en todos estos discursos –que recurren frecuentemente a los principios éticos y morales para la condena de la violencia–, predomine la acusación contra los otros antes que la toma de responsabilidad, propia de la ética.

En este plano se desarrollan buena parte de las luchas actuales por la memoria. Por ello, vale la pena analizar cuáles son los elementos centrales que conforman tales demandas de “justicia para todos”, con el objeto de tratar de identificar qué papel juegan en las relaciones de poder actuales y actuantes.

Germán Ferrari analiza, en su libro *Símbolos y fantasmas*, la evolución de cuatro casos paradigmáticos de víctimas de la violencia guerrillera, por tratarse de personas provenientes de distintos ámbitos, que fueron asesinadas en unos casos por el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y en otros por Montoneros. Se trata de los casos de Larrabure, Aramburu, Genta y Rucci. La obra de Ferrari recoge así algunas de las acciones más oscuras de la guerrilla argentina, que se han venido criticando y utilizando en el debate político reciente, para analizar los discursos que, en torno a ellas, “aspiran a equiparar los actos de la guerrilla con el terrorismo de Estado” (Ferrari, 2009: 9). Se sumerge entonces en los discursos que provienen principalmente de los grupos sociales vinculados al poder militar y sindical de los años setenta y ochenta, preguntándose “por qué la evocación en torno de las víctimas de la guerrilla implica siempre de manera explícita o velada una reivindicación de la última dictadura o del discurso autoritario” (Ferrari, 2009: 15).

Partiendo de su trabajo, es interesante observar, además, algunas coincidencias muy sugerentes entre dos discursos aparentemente

te muy distantes: por un lado, el de individuos y grupos fuertemente identificados con los antiguos represores que levantan estas causas, promueven su reapertura y reclaman su clasificación como delitos de lesa humanidad; por otro, un tipo de análisis crítico del accionar guerrillero, proveniente de distintos sectores considerados democráticos o progresistas –muchas veces desde el ámbito académico–, que tiende asimismo a cierta equiparación de las responsabilidades estatales y las guerrilleras –aunque de manera más velada e indirecta–. Ambos se han multiplicado en los últimos tiempos y, aunque ideológicamente distantes, presentan ciertos elementos comunes, que paso a considerar:

1. La *asimilación de la guerrilla con el fenómeno terrorista* (que por supuesto todos condenan), desconociendo las enormes diferencias que existen entre política armada, violencia revolucionaria, militarismo y terrorismo. Esta insistencia en caracterizar a la guerrilla como terrorista, sin más, no proviene de alguna clase de confusión, sino que tiene una carga política muy específica en la actualidad. Mientras el delincuente esta protegido por el derecho ordinario y el enemigo por el derecho de guerra, el terrorista, en el mundo actual, además de “asqueroso” por definición, queda fuera de toda protección del derecho en una suerte de excepcionalidad, que lo hace objeto de leyes especiales, imprescriptibilidad, extradición y pérdida de todo tipo de protección.
2. La *acusación de terrorismo contra las organizaciones guerrilleras opera de hecho* –incluso por la utilización del mismo término para dos fenómenos diferentes–, *como una suerte de contraparte del terrorismo de Estado*, equiparándolos en algunos casos o incluso justificando la represión ilegal en otros.
3. La *agregación de fenómenos diferentes* bajo la categoría de “*violencia política*” de los setenta, como un asunto homogéneo, sin distinción de actores, (Estado, Alianza Anticomunista Argentina o AAA, guerrilla), *responsabilidades*, modos, intensidades y circunstancias de aplicación, produce la asimilación de violencias diferentes como parte de un mismo fenómeno. Esta agregación de “*violencias desbordadas*” que provienen de distintos actores también funciona como una suerte de homologación, *atenuante de las políticas estatales de exterminio*.
4. El *desdibujamiento del corte que representó el golpe de 1976*, como fin de la violencia paraestatal e inicio del terrorismo de Estado, enfatizando la orden de aniquilamiento previa por parte del gobierno de Isabel Perón y el accionar de la AAA.

5. La *ampliación de la noción de víctima* a miembros de las fuerzas institucionales, y la de *victimario* a las organizaciones armadas, superponiendo ambas categorías, en una confusión de víctimas y victimarios que *dificulta la identificación de unos y otros*, tendiendo a equipararlos.
6. La *inversión de la experiencia*, en unos casos, con el intento de apropiación meramente discusiva de los derechos humanos – incluso el intento de replicación de organizaciones de familiares de víctimas (FAMUS, CELDP)– por parte de los violadores de esos mismos derechos. Presos políticos, prisioneros de guerra, tortura, genocidio y holocausto son términos que se incorporan de manera totalmente desproporcionada vaciándolos y trivializándolos (Ferrari, 2009: 30, 43, 46, 54). De la misma manera, en otros casos, *se invierte el papel del gobierno actual, de defensor de los derechos humanos en trasgresor de los mismos*, acusándolo de sostener una actitud parcial y sesgada, en beneficio de los antiguos guerrilleros y en perjuicio de sus víctimas.
7. El *tratamiento del problema con una fuerte carga moral y personal*, en que resaltan o bien las buenas intenciones, como “no odiar a nadie”, “poner la otra mejilla”, incluso con connotaciones religiosas como la búsqueda de una “conversión” del ser humano (Larrabure en Ferrari, 2009: 34, 73), o bien el enunciado de un mandato moral que se resume en el “no matarás”.
8. La *demanda de incorporación de otras voces* en la construcción de la memoria del pasado, para armar un relato justo, pretendidamente equidistante y completo.

En síntesis, se trata de un discurso basado en la extensión dudosa de ciertas categorías (terrorismo), la superposición de otras (víctimas-victimarios), la agregación confusa de fenómenos diferentes (“violencia política”), el desconocimiento y la inversión de la experiencia, sustituida por una palabra engañosa, que tiende a la equiparación de prácticas muy diferentes, mezclándolas y confundiéndolas.

Es indudable que los límites de cualquier categoría, de una clasificación o del sentido de la experiencia son siempre relativos, pero un tratamiento que confunde, unifica y superpone prácticas políticas diferentes provoca una simplificación tanto del problema de la violencia como del de la ética, a la vez que denota ciertas intencionalidades y sentidos políticos.

Creo necesario abordar, entonces, cómo entendemos hoy la articulación de la política con estos dos elementos que la tensan en sentidos opuestos: la violencia y la ética.

Siguiendo el texto ya clásico de Walter Benjamin, *Para una crítica a la violencia*, podemos decir que la relación entre política, poder y dominación establece el núcleo violento de la política, ya sea como sustento de las relaciones de poder existentes o como rebelión en su contra. Benjamin afirma la inevitabilidad de la violencia –ya sea conservadora o revolucionaria– en el ámbito de la política, a la vez que abre el interrogante sobre la justicia, específico de la ética. Desde su perspectiva, aunque la justicia puede advenir a través de la violencia, los seres humanos no pueden tener certeza al respecto. Así, Benjamin corta la posible justificación de la violencia en aras de la justeza de una causa y apunta a la cesura que existe entre la postura ética y la inevitabilidad de la violencia en el terreno del poder político.

Podemos decir entonces, por una parte, que la violencia es constitutiva de la dominación, que es a su vez el corazón de la política (al menos tal como opera en las sociedades que conocemos). Por otro lado, la condición de posibilidad de la política reside *también* en la suspensión o mediación de dicha violencia para abrir la dimensión comunicativa, es decir, el diálogo y la negociación. Este doble reconocimiento marca la inevitable tensión que existe entre política y violencia, por una parte y entre ética y política por otra.

Por supuesto, las democracias no suspenden la dominación ni los conflictos de intereses, como bien sabemos, sino que se proveen de mecanismos para su tramitación, tratando de restringir o desactivar la violencia que estos desencadenan. Esto nos lleva a observar que, aunque el problema de la responsabilidad principal por la violencia suele plantearse en términos de quién la inicia –asunto generalmente incierto–, el verdadero problema ético no reside en la “entrada en la violencia” sino en cómo salir de ella, es decir, quién y cómo puede o intenta desactivarla o limitarla, lo que coloca, de entrada, en muy distintos lugares al Estado y a las organizaciones de la sociedad civil (Muguerza, 2003: 14).

Con respecto a la ética, es un poco inadecuado hablar en esos términos, de *la* ética, ya que no se puede sostener la existencia de valores objetivos de carácter universal, sino que estos dependen de condiciones sociales e históricas específicas. En el caso de la filosofía latinoamericana “las teorías éticas han tenido especial importancia (en la denuncia de) las tremendas situaciones *de injusticia existentes*” (Maliandi, 2009: 526) y algunos autores, como Antonio Caso (1883-1959), tienen un “sesgo eminentemente sociopolítico” en el abordaje de la ética.

La ética discursiva parece tener algunas respuestas para el problema que planteamos aquí, ya que se refiere a las situaciones de conflicto invitando “a aproximar la discusión” y a evitar no solo la fuerza

sino también la manipulación persuasiva. Pero, a la vez que reconoce la dificultad que existe para garantizar ambas condiciones, señala que “la fuerza puede ser necesaria para que la argumentación sea posible” (Muguerza, 2003: 19), como ocurrió, por ejemplo, con el levantamiento zapatista en México y como ocurre, casi a diario, con los movimientos sociales. En este sentido, la fuerza se dirige a instaurar condiciones de reciprocidad o de mayor equilibrio, que permiten la apertura del diálogo, es decir, la instauración de una situación eminentemente ética reclama de un “forzaje” previo, orientado a restituir o crear condiciones que den lugar a la palabra. Por su parte, aun desde dentro de esta misma ética discursiva no es fácil condenar la violencia si a quienes la ejercen se les ha negado la posibilidad de dialogar, es decir su propia condición de personas. Por ejemplo, nadie podría condenar éticamente la violencia del levantamiento del Ghetto de Varsovia.

Entonces, para la apreciación ética del uso de la fuerza e incluso del recurso a la violencia directa es necesario analizar en qué medida unas y otras prácticas abren o cierran aun más la posibilidad del diálogo; de qué manera potencian o bien desactivan los componentes violentos de la dominación, en circunstancias históricas y políticas precisas. En efecto, “la valoración (ética) no se hace en el vacío sino en una situación concreta y determinada, que *también* es preciso tener en cuenta” como lo señala la ética situacional (Risieri Frondizi en Maliandi, 2009: 535). Dentro de estas coordenadas es necesario criticar el papel del Estado, profundizando los componentes de la dominación, así como el de la guerrilla, reforzando el ciclo de la violencia, en lugar de desactivarlo, durante los bien llamados años de plomo.

Y es que desde una visión más moralista que ética, se pretende abordar el problema por referencia a preceptos fijos y universales, de cumplimiento individual, como el “no matarás”, que ha dado pie a tantos debates. En todo caso, el problema de la relación entre ética y política excede esta discusión, sin desconocerla, para entrar en el terreno de la dominación, que es el terreno del Otro excluido y exterminado con distintas violencias, si no queremos que, como lo planteó Zizek, “el nuevo ‘reinado de la ética’... se bas(e) en un gesto violento de despolitización” (Zizek, 2005: 198), en un individualismo kantiano que coloque la supuesta autonomía del sujeto por delante de cualquier otro valor.

El Otro que atiende la ética, en particular la levinasiana, es todo otro pero es en particular el Otro excluido del poder (la viuda, el huérfano, el extranjero, la víctima que nos interpela). No somos nosotros en el lugar de la víctima o como pretendida voz de la víctima, sino la apertura a la voz del otro para permitir que interpele algo en nosotros. Esa voz es la de las víctimas de las grandes tragedias, como el terrorismo de

Estado, pero también la de las víctimas de “la injusticia sobre la que se fundan el orden social, político y económico” (Rabinovich, 2003: 51). Esa voz reclama nuestra responsabilidad ante la exclusión y la muerte del otro que nos liga y nos obliga con él. Es la reivindicación de los derechos ganados políticamente y enunciados éticamente en segunda y tercera persona: tu derecho, su derecho, y *también* mi derecho (Rabinovich, 2003: 65). Y es aquí donde irrumpe la dimensión ética de la política, su vocación de responsabilidad más allá del interés individual, que ha animado la verdadera política desde sus orígenes.

Desde la ética de la comunicación, desde la ética de la responsabilidad, desde cualquier ética, tomar la vida de otro no es irrelevante pero tratar de “escuchar” la voz del otro excluido, reconocer su derecho y tomar responsabilidad por su exclusión, es decir, ser un “joven idealista” tampoco lo es, como pretende cierto discurso de fácil desautorización de las militancias más comprometidas y comprometedoras. Es importante recordar que la violencia política no solo cobra vidas a balazos y que la toma de responsabilidad por la vida de los otros es algo más que abstenerse de balearlos.

La preeminencia del Otro desaparece en más de un planteo “ético”, incluso en algunas de las intervenciones en la famosa polémica del “No matarás”, donde el que habla en lugar de responder, es decir, de tomar responsabilidad frente a la interpelación del otro, la desplaza responsabilizando a otros a quienes “hacemos enmudecer” (Rabinovich, 2003: 63): “ellos fueron”, “ellos también fueron”. En otras palabras, la postura ética siempre “empieza por casa”, con cierta incomodidad y con vergüenza propia, no ajena, porque como señala Carlos Vaz Ferreira, “la *‘conciencia tranquila’* es propia de la insensibilidad moral” (Vaz Ferreira en Maliandi, 2009: 532).

Para cerrar, ética y violencia tensan la política, que no existiría sin cualquiera de ellas. Ambas son multidimensionales y obligan a un análisis puntual del sistema que forman ética, política y violencia en cada coyuntura histórica y política, donde el valor principal de la ética es limitar o suspender la violencia.

Desde esta mirada, los actuales discursos de la memoria justa y la memoria completa, pretendiendo ser no violentos tienen valencias políticas específicas, con sus violencias consecuentes, a saber: asimilan fenómenos diferentes como violencia y terrorismo; desdibujan distinciones clave para comprender las relaciones de poder, como son las de víctima y victimario o las que distinguen el criminal descontrol del gobierno de Isabel Perón con el terrorismo de Estado, sistema por completo diferente; invierten la experiencia al considerar como presos políticos a aquellos que están presos por eliminar a sus enemigos políticos o bien al denunciar la política de derechos humanos como vio-

latoria de tales derechos; por fin, tratan la dimensión ética desde una perspectiva moral y privada que desconoce, y por lo tanto tolera como inexistentes, las violencias institucionales y no institucionales sobre las que subsiste la dominación. El desdibujamiento de las distinciones, la inversión de la experiencia y el recurso a una moral privada, son antiguos recursos del autoritarismo, presentes una vez más en el debate político por la memoria.

Se podrían enunciar muchos objetivos posibles de esta andanada: por ejemplo, detener los actuales juicios contra los militares, socavar una política gubernamental que afecta determinados intereses y otros más, probablemente todos ciertos. Pero tal vez uno de los sentidos de este debate es fijar cómo y con qué contenidos se hará la construcción del relato histórico de ese período terrible de nuestro país, así como establecer qué lugar le cabe a cada uno en él (las Fuerzas Armadas, los partidos políticos tradicionales, la izquierda, las organizaciones armadas, los intelectuales). Se libra una lucha, en el ámbito de los relatos, para establecer cuál prevalecerá. No hay una memoria en singular ni habrá un relato histórico único, pero los que resulten hegemónicos marcarán las formas de ver al Estado, a la sociedad civil y a sus respectivas atribuciones; fijará para las generaciones futuras qué violencias son tolerables, tanto por parte del Estado como por parte de la sociedad, y cuáles no, es decir qué valores se apreciarán en nuestra convivencia social. Y esto no es poca cosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter 1991 *Para una crítica de la violencia* (Madrid: Taurus).
- Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.) 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* (México: Siglo XXI).
- Hoyo, José Luis en Francisco Piñón Gaytán (coord.) 2000 *Ética y política: entre tradición y Modernidad* (México: Plaza y Valdés-UAM).
- Ferrari, Germán 2009 *Símbolos y fantasmas* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Jelin, Elizabeth, en Daniel Mato (coord.) 2005 *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: FLACSO).
- Maliandi, Ricardo en Enrique Dussel (coord.) 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (México: Siglo XXI).
- Muguerza, Javier en José M. Mardones (ed.) 2003, *La ética de las víctimas* (Barcelona: Anthropos).

- Rabinovich, Silvana en José M. Mardones (ed.) 2003 *La ética de las víctimas*, (Barcelona: Anthropos).
- Segura, Ramiro 2006 “Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico” en *Cuadernos del IDES*.
- Vegetti, Hugo 2009 *Sobre la violencia revolucionaria, Memorias y olvidos* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Zizek, Slavoj 2005 *La suspensión política de la ética* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

**LA NECROPOLÍTICA COTIDIANA:
EL FEMINICIDIO**

DISCURSO Y VIOLENCIA. ELEMENTOS PARA PENSAR EL FEMINICIDIO*

Érika Lindig Cisneros

La muerte o asesinato de una mujer no tiene gran significado [...] La mujer representa un papel mecánico, desechable, en una maquiladora desaparece una mujer y no se hace nada, no hay pronunciamiento ni acciones por parte de los empresarios y al día siguiente otra persona ocupa su lugar y aquí no pasó nada.

Marisela Ortíz

Pese a la notoriedad mediática que por momentos ha alcanzado el problema de los feminicidios en México, particularmente en Ciudad Juárez, se ha logrado poco o nada en cuanto a su investigación y prevención. Cientos de casos de mujeres jóvenes y de origen humilde, que han sido secuestradas, mantenidas en cautiverio, torturadas, asesinadas y dejadas en lotes abandonados, han sido documentados desde el año 1993 en esa ciudad. Entre enero y mayo de este año, de acuerdo con cifras de las organizaciones Nuestras Hijas de Regreso a Casa y de Casa Amiga, hay por lo menos diecisiete asesinadas y treinta desaparecidas y este aspecto es el más visible del problema en nuestro país. Amnistía Internacional registró en 2007 otros casos muy graves de feminicidio en por lo menos diez estados de la República. El caso de Morelos, analizado por Armando Villegas, es uno de ellos. Estos datos nos obligan a reflexionar en torno a dos problemas relacionados entre sí. El primero se refiere a la visibilidad de la violencia de género. El segundo, a sus condiciones de posibilidad. Aquí trato de aportar algunos elementos para esta doble reflexión que me parece urgente.

* Este artículo es parte de una investigación financiada por la DGAPA, UNAM, dentro de su Programa de Formación e Incorporación de Profesores de Carrera en Facultades y Escuelas (PROFIP).

Cuando el término “feminicidio”, definido por Diana E. Russell como “el asesinato de mujeres por hombres por ser mujeres” (Russell y Harnes, 2006: 77-78), es decir, por el mero hecho de serlo, se incorporó al debate teórico y jurídico mexicano, se hizo, de acuerdo con Marcela Lagarde, sobre todo para nombrar y tratar de explicar los asesinatos de mujeres ocurridos en Ciudad Juárez (Russell y Harnes, 2006: 15-42), una ciudad en la cual la violencia extrema de género se había hecho visible. Cabe preguntarse aquí, sin embargo, en qué sentido se había hecho visible el problema, pues no obstante que los asesinatos de Juárez eran un asunto “del dominio público”, la violencia extrema que los caracterizaba se consideraba, también en lo social, como un fenómeno local y excepcional ¿Qué quiere decir, pues, visibilidad?

El término “visibilidad”,¹ referido al ámbito de lo político, puede tener distintos sentidos. Un primer sentido es, desde luego, el de la notoriedad mediática. Sabemos que los medios producen “opinión pública” o eso que se llama sentido común, el conjunto de sentidos compartidos por una comunidad. Hoy es imposible pronunciar el nombre “Ciudad Juárez” sin relacionarlo con sus “muertas”. Pero esta primera forma de visibilidad es paradójica: al mismo tiempo que hace públicos los feminicidios, invisibiliza el problema de la violencia extrema de distintas maneras: por ejemplo, haciendo pensar que es un fenómeno absolutamente local, originado por una conjunción de circunstancias que solo puede darse en una región específica; o bien haciendo de la conducta de las víctimas la causa de su asesinato, como lo muestran comentarios como “seguramente era una prostituta”. La llamaremos “visibilidad macropolítica”, entendiendo lo macropolítico como el “ejercicio de política soberana y representativa que, fundándose en la identidad del individuo o de la nación, produce y reproduce aquello de lo que dice originarse: esto es, la identidad” (Martínez de la Escalera, 2007: 1-2). Una segunda manera de entender el término “visibilidad” tendría que ver no con el discurso y las imágenes producidas por los medios, ni con el discurso del sentido común, sino con el discurso de resistencia de las víctimas y sus familiares que producen nuevas formas de la colectividad y de la experiencia, y que logran poner en cuestión las prácticas identitarias macropolíticas. A esta forma de visibilidad la llamaremos “visibilidad micropolítica”.

Esta distinción puede explicarse también desde el diagnóstico que Jacques Rancière hace de nuestras democracias liberales.

1 Trataré en lo que sigue de recoger las discusiones sobre el término “visibilidad” que tuvieron lugar en el Seminario de Investigación “Alteridad y Exclusiones” (PUEG, UNAM), coordinado por Ana María Martínez de la Escalera, durante el primer semestre de 2008.

De acuerdo con él, vivimos en regímenes policiales, gobernados por una ley a la que llama distribución de lo sensible. Una “ley implícita que gobierna el orden de lo sensible, que delimita lugares y formas de participación en un mundo común, estableciendo primero los modos de percepción en los cuales estos se inscriben” (Rancière, 2004: 85). Este régimen produce tanto a los actores políticos como sus formas, tiempos y espacios de acción; determina “los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el asentamiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución (Rancière, 1996: 43). Así, la distribución de lo sensible determina lo que es visible y los modos de la visibilidad. La visibilidad macropolítica se inscribe en esta distribución. Pero esta distribución de lo público siempre se funda en una aporía: por un lado, la suposición de la igualdad de todas aquellas partes que pertenecen a la colectividad, por ejemplo, como ciudadanos; y por otro, la distribución desigual de las formas de pertenencia a esa colectividad. Por eso la distribución implica formas de inclusión y de exclusión. Siempre hay partes de la colectividad que, aun perteneciendo a ella, no toman parte en lo público, o más bien sectores cuya forma de participar es no tomando parte en lo público. La distribución de lo sensible puede ponerse en cuestión cuando aparece lo que Rancière llama la política (la verdadera política, por oposición a la policía). Esta se logra mediante prácticas de visibilidad micropolítica: prácticas de subjetivación no identitarias que logran subvertir el orden de lo sensible, o la visibilidad macropolítica, mostrando las formas de exclusión constitutivas de todo régimen policial, o de todo Estado, y haciendo manifiesto que el orden instituido por el régimen no es natural ni necesario.

La macropolítica, o el orden de lo sensible, ha situado a las mujeres históricamente en el espacio de los excluidos. Los intentos que se han hecho por tratar de entender los feminicidios en Ciudad Juárez suelen subrayar esta exclusión, e insisten en que las víctimas son sujetos de otras exclusiones (pobreza, condiciones de alta explotación, migración, etcétera). Lo que nunca hay que olvidar es que la existencia de estos sectores vulnerables y de individuos prescindibles desde el punto de vista social, político y económico no es excepcional, sino constitutiva del orden macropolítico. El orden mismo que sienta las condiciones de posibilidad para que el ejercicio de la violencia se produzca y se reproduzca impunemente (impunidad sistémica, en palabras de Martínez de la Escalera, que otorga derecho de vida y muerte a un sector de la población sobre otro). Desde este punto de vista, el feminicidio es un crimen de Estado, pero no en el sentido tradicional según el cual el Estado no estaría cumpliendo con su responsabilidad

de garantizar la seguridad de las víctimas. El feminicidio es un crimen de Estado puesto que este sienta las condiciones de posibilidad para la sobredeterminación de la exclusión y, por lo tanto, para que el feminicidio se produzca y reproduzca impunemente. Estas condiciones están dadas en prácticas discursivas y no discursivas que instituyen, regulan y reproducen relaciones de poder entre individuos o sectores de la población, a la vez que producen a los individuos como tales mediante prácticas de subjetivación. Considero que el análisis de dos ámbitos de las prácticas discursivas es fundamental hoy para entender cómo se construyen estas relaciones de poder: el de los medios de comunicación y el del discurso de la vida cotidiana, en el entendido de que ambos están relacionados y se reconfiguran permanentemente.

EL DISCURSO DE LOS MEDIOS

La visibilidad de los asesinatos de Juárez convirtió a esta ciudad en símbolo² del feminicidio en México. Visibilidad macropolítica que se inserta en la lógica de lo sensible y responde a ella. O si se prefiere, visibilidad que naturaliza el problema. Como dice el epígrafe, “la muerte o asesinato de una mujer no tiene gran significado”. Esta carencia de significado del asesinato de una mujer es su naturalización. Es cierto que el trabajo de denuncia de algunas organizaciones civiles en Ciudad Juárez logró cierta visibilidad, mediática y no mediática. De la segunda hablaré más adelante. Con respecto a la primera, creo que los medios de comunicación al servicio de la macropolítica,³ lejos de lograr la visibilidad de un problema, son precisamente el lugar de su nueva invisibilización. Por una parte, porque, como observó Benjamin en relación con la prensa, responden a los criterios de novedad, brevedad e inteligibilidad de las noticias (Benjamin, 2004: 25). Por otra parte, como argumentó Barthes tiempo después, pero también en relación con la prensa, porque como toda significación bien estructurada, la que se produce en prensa es una actividad institucional, y a escala de la totalidad de la sociedad tiene la función de integrar al hombre, es decir, de tranquilizarlo (Barthes, 1986: 17).

2 En el sentido de Barthes, el símbolo implica una relación interior al signo (no dependiente de otros signos), “vertical”, entre el significado y el significante, en la cual el significado siempre “desborda” al significante. El ejemplo típico es la cruz, que simboliza al cristianismo. Aquí lo importante es que un símbolo se presenta como un fenómeno de significación aislado y, en un sentido, inexplicable, dado que su significado se define como lo que no se puede determinar por completo (Barthes, 2003: 285-292).

3 Por otra parte, pueden también ser lugar de prácticas micropolíticas. La reproductibilidad técnica, como nos mostró T. Benjamin hace ya casi un siglo, ofrece posibilidades críticas y de resistencia interesantes.

Los tres criterios indicados por Benjamin hacen de la “noticia” algo que queda al margen de la experiencia de quien la recibe: tiene que ser nueva, es decir, tiene que leerse como si no tuviera una historia; debe ser breve, es decir, consumible en poco tiempo; debe ser inteligible, esto es, fácil de entender. Al no ponerse en relación con una historia, y al presentarse de manera breve y simplificada, el lector se acerca a la noticia como un producto de consumo desechable más que como un relato susceptible de ser incorporado a su propia experiencia. Una forma de simplificación, por ejemplo, es la presentación de cifras.⁴ Cuando se habla de “300 asesinatos” se abstraen las condiciones específicas de cada uno de ellos y se oculta la singularidad de cada una de las víctimas: su historia particular. Por ello las madres que rinden testimonio⁵ de la desaparición y el asesinato de sus hijas se niegan a hablar de cifras y comienzan por dar sus nombres y los de aquellas por quienes hablan. Un ejemplo de aplicación del criterio de inteligibilidad es la interpretación de la noticia desde el sentido común. Así sucede cuando se califica al feminicidio como “crimen pasional”, remitiéndolo con ello al ámbito de lo privado y excluyéndolo del análisis sociopolítico. En el periódico *El Universal*, el 10 de junio de 2004, aparece la siguiente noticia:

los centenares de asesinatos registrados a lo largo de una década en la frontera norte de México, conocido como el caso de las muertas de Ciudad Juárez, es doloroso y debe ser solucionado, dijo el presidente mexicano Vicente Fox [...]. Según datos oficiales, más de 300 mujeres han sido asesinadas en la norteña ciudad sin que se hayan aclarado la mayoría de ellos. Algunos informes policiales señalan la existencia de asesinos seriales y criminales pasionales involucrados en el asunto, pero no existen denuncias de corrupción e investigación deficiente por parte de los cuerpos policiales.

4 Sobre los efectos retóricos de la presentación de cifras, véase el artículo de Armando Villegas “Feminicidio en Morelos: una genealogía de su discurso”.

5 Aquí y en lo sucesivo, cuando me refiera a testimonios de las madres, me remito al video *Vocabulario del feminicidio. Testimonios desde Ciudad Juárez*, coordinado por Armando Villegas. Marisela Ortíz recoge, en forma de entrevistas, la postura de las madres con respecto a las cifras: “Incluso nosotras hemos rechazado la cuestión de las cifras porque a muchas de las madres, cuando van a hacer una gestión referente al caso de sus hijas, lo primero que les preguntan es el número de expediente, pero, para ellas, sus hijas no son un número, tenían un nombre, una historia. Además, porque las cifras no te describen el dolor, la impotencia de las familias, el desánimo, no te describen el sufrimiento de los niños que quedaron huérfanos, de los padres que han muerto de tristeza, de impotencia de haber perdido a sus hijas de esa manera, no te hablan de esa caída familiar y de la forma en que han sido asesinadas, la tortura a la que fueron sometidas antes de morir. Creo que ante este problema tan grave, las cifras vienen sobrando”.

Una manera de aplicar el criterio de novedad es el tratamiento de la noticia como algo excepcional. Tal es el caso de explicaciones que hacen de los feminicidios de Juárez un fenómeno dependiente de las circunstancias absolutamente específicas de la región (el narcotráfico y otras formas del llamado “crimen organizado”, la industria maquiladora, la migración, la economía de frontera). En *El Universal* del 13 de abril de 2008, aparece una cita del libro de los periodistas franceses Marc Fernandez y Jean-Christophe Rampal, autores de *La ciudad de las muertas*, que dice: “Ciudad Juárez es el laboratorio salvaje de la globalización: allí confluyen todos los factores del lado oscuro de este fenómeno y por eso es allí, y no en otro lugar, donde ha sido posible el tristemente famoso caso de Las Muertas de Juárez”, que comenzó en 1993 con el descubrimiento del primer cadáver y que tiene ya poco más de quince años. El tratamiento de la “excepción” produce al menos dos efectos: en primer lugar, oculta las condiciones sociopolíticas generales que permiten que la violencia se reproduzca, y en segundo, distancia a los espectadores o lectores de la noticia del problema. No quiero decir, desde luego que las circunstancias específicas de cada región no sean importantes, pero no hay que perder de vista que existe un contexto social, político y económico más amplio que produce y reproduce la violencia, una macropolítica; el discurso mediático constituye una de sus esferas. Si los medios pueden cumplir la función de tranquilizar a la sociedad, como decía Barthes, es porque tienen la capacidad de asimilar las noticias, por graves que sean, a la macropolítica.

EL DISCURSO EN LA VIDA COTIDIANA Y EL SENTIDO COMÚN

El discurso de la vida cotidiana fue definido por Voloshinov/Bajtin⁶ como el discurso que se conecta directamente con los procesos de la producción y como un discurso neutral en el sentido que no se le puede identificar con ninguna esfera ideológica específica,⁷ pero que

6 La autoría de *El marxismo y la filosofía del lenguaje* y de otros textos del llamado “Círculo Bajtin” sigue siendo un asunto polémico y relevante en términos interpretativos y políticos. Sin embargo, para este texto, no me interesa entrar en esa discusión. Asumo que en todo caso el trabajo de los miembros del Círculo era un trabajo colectivo y que, en particular, en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, publicado por Voloshinov, y en “La palabra en la novela”, de Bajtin, puede encontrarse una misma concepción general del discurso o de la palabra.

7 Uso el término *discurso* para traducir el ruso *slovo* que también puede traducirse como “palabra”. En su traducción al español de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Tatiana Bubnova anota que este término cubre un campo semántico amplio, que solo en parte coincide con el del término “palabra”, y permite un permanente juego conceptual; y recoge las siguientes acepciones del término en ruso: a) unidad de la lengua que sirve para nombrar un concepto aislado; b) el mismo discurso, la facultad

a la vez las toca a todas (Voloshinov, 1992: 35-36). En este ámbito del discurso se aloja el sentido común: el conjunto de sentidos y valoraciones compartidos por la comunidad. Este, dentro y fuera de los medios de comunicación, ocupa un lugar central en la configuración de la macropolítica o de los regímenes de lo sensible. Regímenes que, recordemos, determinan tanto a los actores políticos como a sus formas, lugares y tiempos de acción. Para Bajtín, la determinación de los actores políticos se produce en el ámbito del discurso mediante un proceso de asimilación de la “palabra ajena”, que se parece a la interpelación ideológica en el sentido de Althusser. La palabra ajena es el conjunto de los discursos, estratificados socioideológicamente, que preceden siempre al individuo singular. En medio de esta estratificación discursiva de lenguajes ideológico-sociales –que para Bajtín pueden ser lenguajes de grupos sociales, políticos, profesionales, de género, de generaciones, etcétera, y que es el lugar de la lucha ideológica–, se construye el sujeto individual. Es decir, que la palabra ajena, estratificada en los diferentes discursos socioideológicos, nos dice quiénes somos y nos asigna determinados tiempos, espacios y actividades específicas, al mismo tiempo que nos excluye de otros. Esto es lo que Bajtín llama el “proceso de formación ideológica del hombre”,⁸ que nosotros podemos entender como proceso de subjetivación. En este proceso la palabra ajena –que es entonces el material con el cual se construye, casi siempre de manera conflictiva, una subjetividad particular– puede tomar dos formas: la de la palabra autoritaria (en el sentido de autoridad, pero también de autoritarismo) o la de la palabra intrínsecamente convincente. La palabra autoritaria es, de acuerdo con Bajtín, una palabra preexistente que esta vinculada a la autoridad y ha sido previamente sancionada; su estructura semántica esta cerrada. Esta clase de palabra da lugar al autoritarismo, al tradiciona-

de hablar; c) actuación pública oral, discurso en una asamblea; d) discurso sobre algún tema, narración, exposición (arcaísmo de sentido elevado); e) opinión, alegato. La “palabra”, en este texto, se concibe como “el fenómeno ideológico por excelencia”, como un fenómeno eminentemente social y como el medio ambiente material en el cual se construyen el sujeto y la conciencia individual. Por otra parte, Voloshinov/Bajtín usan el término “ideología” o “ideológico” en un sentido muy amplio, no como “falsa conciencia” o como un “conjunto coherente de creencias”, sino como el medio sógnico a través del cual todas las relaciones sociales necesariamente se constituyen. Así, el ámbito material de los signos coincide con el de la ideología (Voloshinov, 1992: 31-40).

8 “La asimilación de la palabra ajena toma una significación más profunda e importante en el proceso de formación ideológica del hombre, en el sentido propio de la palabra. La palabra ajena ya no aparece aquí en calidad de información, de indicación, de regla, de modelo, etcétera, tiende a definir las bases mismas de nuestra actitud ideológica ante el mundo, y de nuestra conducta” (Bajtín, 1989: 158).

lismo, al universalismo, a lo oficial, al poder político e institucional. La palabra intrínsecamente convincente, por el contrario, no está vinculada a ninguna clase de autoridad, puede ser apropiada críticamente por el hablante y es fundamentalmente productiva: da lugar a nuevo pensamiento y a nuevos discursos. Su estructura semántica es una estructura abierta. Decir que hay formas del discurso que no están ligadas a ningún tipo de autoridad me parece cuestionable; más bien habría que decir que el autoritarismo o la autoridad se manifiestan de manera más abierta en ciertas prácticas discursivas. Sin embargo, el análisis de Bajtín sigue siendo interesante, entre otras cosas, porque permite analizar el carácter autoritario del discurso.

El sentido común, depositado en el discurso de la vida cotidiana, es portador de una forma peculiar de autoritarismo: nos habla desde la autoridad anónima de lo que ha sido preservado en la historia y que lo ha adquirido la naturalidad del “se dice” e incluso del “todo el mundo dice”; a menudo pasa desapercibido y es sumamente difícil de cuestionar. Es uno de los mecanismos más importantes de reproducción de las diversas formas de exclusión a las que estamos sujetos. Es una parte fundamental de la macropolítica desde el momento en que identifica a los sujetos específicos en sus relaciones con los otros sujetos. Por ejemplo, para volver a los feminicidios, el sentido común permite culpar a las víctimas o a sus familiares de los asesinatos. Al respecto, Marisela Ortiz habla del “discurso oficial que intenta minimizar los crímenes y que de alguna manera hace sentir a la gente fuera del rango de riesgo de perder una hija de esta forma”. Ella atribuye al Estado este “discurso oficial” y observa que es este quien

ha culpado a las mujeres por su propia muerte diciendo que eran prostitutas, o que iban con ropa demasiado provocativa o que tenían amistades del bajo mundo, y cuando la chica es demasiado joven, se ha culpado a las propias familias, se ha dicho que la madre la prostituía, que la niña era desatendida porque le encontraron caries o porque la enviaron sola a la tienda o porque finalmente era su hija y tenía que haberla cuidado día y noche. (Villegas, 2007)

Si las autoridades pueden hacer uso de ese tipo de expresiones para minimizar los asesinatos es porque el sentido común las ha sancionado previamente. Este es, pues, un ejemplo del funcionamiento del sentido común.

Es importante entonces pensar en las posibilidades de cuestionamiento de estas formas de construcción de lo político –medios de comunicación–, prácticas discursivas heredadas que regulan diferencias, construyen desigualdades y perpetran exclusiones. Si seguimos a Rancière, el orden de lo sensible puede modificarse cuando los sujetos

de la exclusión irrumpen en este orden de formas de visibilidad y de discursividad establecidas, mostrando su propia exclusión, a la vez que la aporía que funda lo social: una igualdad desigual, una inclusión excluyente. Cuando esto ocurre, de acuerdo con él, aparece la verdadera política. Un ejemplo de ello es el trabajo de las organizaciones de madres, familiares y quienes se solidarizan con ellos, que realizan una labor de resistencia al convertir el testimonio de cada caso singular en un discurso público. Es posible pensar que lo que ellas logran al colectivizar la experiencia de la desaparición mediante sus testimonios es cuestionar estas prácticas discursivas, mostrando que eso que el sentido común adjudica al ámbito de lo privado –por ejemplo, el asesinato de una joven como resultado de su comportamiento censurable desde el punto de vista moral–, es en realidad un problema social, político y económico, producido y legitimado por formas de exclusión heredadas y confirmadas discursivamente. Pero, además, el trabajo de resistencia de las madres tiene otro efecto: el de crear nuevas formas de participación política. En sus propias prácticas de organización, discusión y denuncia, ellas logran, aunque sea en pequeña escala, cuestionar y modificar los espacios y tiempos que el sistema les ha asignado, y ocupar otros. Creo que en este tipo de prácticas, por frágiles que sean, radica la posibilidad de inventar formas de organización social menos excluyentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijaíl 1989 “La palabra en la novela” en *Teoría y estética de la novela* (Madrid: Taurus).
- Barthes, Roland 1986 “El mensaje fotográfico” en *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (Barcelona: Paidós).
- ____ 2003 “La imaginación del signo” en *Ensayos críticos* (Buenos Aires: Seix Barral).
- Benjamin, Walter 2004 *El autor como productor* (México: Itaca).
- Martínez de la Escalera, Ana María 2007 “Documento de ‘feminicidio’ y política” leído en el simposio *Crítica al Vocabulario de las Exclusiones del XIV Congreso Internacional de Filosofía. Identidad y Diferencia* (Mazatlán, Sinaloa) noviembre.
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- ____ 2004 *The Politics of Aesthetics. The distribution of the Sensible* (Londres: Continuum).
- Rusell, Diana y Harmes, Roberta (eds.) 2006 “Feminicidio”: *una perspectiva global* (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM).

Voloshinov, Valentin [Mijaíl Bajtín] 1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)* traducción de Tatiana Bubnova (Madrid: Alianza).

MATERIAL DE VIDEO

Villegas, Armando (coord.) 2007 *Vocabulario del "feminicidio" Testimonios desde Ciudad Juárez* (México: Universidad Autónoma del Estado de México).

EL FEMINICIDIO, DELITO CONTRA LA HUMANIDAD

Marcela Lagarde y de los Ríos*

“La democracia es esa forma de vida en que es imprescindible ser persona”.

María Zambrano

El “feminicidio” es la culminación de la violencia contra las mujeres. Variadas formas de violencia de género, clase, étnica, etaria, ideológica y política contra las mujeres se concatenan y potencian en un tiempo y un territorio determinados y culminan con muertes violentas: homicidios, accidentes mortales e incluso suicidios se suceden y no son detenidos ni prevenidos por el Estado. Más aun, a los homicidios se suman la violencia de la injusticia y la impunidad.

Las luchas y los movimientos de las mujeres a lo largo del siglo XX colocaron la violencia contra ellas como un problema político para el mundo.

A través de investigaciones científicas, las feministas diferenciamos las formas de violencia, erradicamos conceptos misóginos no científicos como el de crimen pasional y definimos jurídicamente la violencia sexual –la violación, el estupro, el incesto, el acoso–, la violencia conyugal y familiar, la callejera, y otras formas de violencia de género: laboral, patrimonial, psicológica, intelectual, simbólica, lingüística, económica, jurídica y política.

* Diputada federal. Presidenta de la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada.

Hoy la violencia contra las mujeres ocupa un sitio prioritario en la conciencia política de las mujeres, en la agenda política democrática de cada país y del mundo. La violencia de género, es decir, la violencia por el solo hecho de ser mujer; sintetiza, además, otras formas de violencia sexista, clasista, etaria, racista, ideológica, religiosa, identitaria y política.

A lo largo del siglo XX, millones de mujeres abrimos espacios, creamos oportunidades y participamos en los más diversos ámbitos de la sociedad, la cultura y la política. Mujeres de distintos países damos vida a la cultura democrática al denunciar la opresión de género y al crear una conciencia crítica sobre la condición de las mujeres, así como normas y prácticas sociales modernas y democráticas. Nombramos y definimos la discriminación, la marginación, la explotación y la enajenación genéricas, enfrentamos la falsa creencia sobre la inevitabilidad de la violencia, la sacamos del encierro y del silencio, del tabú y de la complicidad.

La violencia de género ya es percibida como un atentado a los derechos humanos de las mujeres y como uno de los más graves problemas sociales, de urgente atención. Sabemos que la violencia no es natural, se incuba en la sociedad y en el Estado debido a la opresión genérica patriarcal: a la falta de democracia y de desarrollo con sentido equitativo de género, a la prevalencia de instituciones, relaciones y prácticas sociales androcéntricas y misóginas rebasadas por el adelanto de las mujeres y por la problemática social y, por ende, a la contribución del Estado en la reproducción de la violencia a través de políticas públicas que atentan contra los derechos humanos de las mujeres. En este aspecto, presenciamos el colapso del Estado de derecho.

Uno de los aspectos por revelar de la violencia de género es su dimensión de mecanismo político cuyo fin es mantener a las mujeres en desventaja y desigualdad en el mundo y en las relaciones con los hombres; permite excluir a las mujeres del acceso a bienes, recursos y oportunidades; contribuye a desvalorizar, denigrar y amedrentar a las mujeres; y reproduce el dominio patriarcal.

La violencia de género contra las mujeres y entre los hombres recrea la supremacía de género de los hombres sobre las mujeres y les da poderes extraordinarios en la sociedad y, al mismo tiempo, incide en la desvalorización de las mujeres.

Sin embargo, como nunca antes, aparece más o menos cerca del horizonte su alternativa, el camino para erradicar la violencia a través de la construcción de los derechos humanos de las mujeres, en condiciones sociales de democracia, desarrollo y paz.

Diversos organismos, cumbres y conferencias mundiales reconocen una guerra soterrada o abierta contra las mujeres, y es loable

la aspiración de mujeres de todo el mundo a detenerla y erradicarla. Pero es preciso apresurarnos. De lo contrario, en el futuro haremos procesos de desafuero a gobernantes y juicios contra quienes, cobijados por la impunidad, permitieron esta violencia que, al atentar contra la integridad, la seguridad, la libertad y la vida de las mujeres, nos coloca frente al colapso del Estado de derecho.

La violencia de género abarca a mujeres de diversos países, culturas, condiciones sociales e identidades, afecta una gama enorme de esferas de la vida social, de experiencias vitales y de prácticas y relaciones sociales.

Solo por mencionar algunas de ellas traigo a este recinto la violencia que han vivido y viven en América latina entre otras, las *desplazadas* por la violencia armada: policiaca, militar, insurgente, paramilitar, *sicaria*, que fractura la convivencia pacífica. Como en México, el caso de mujeres indígenas de Chiapas en la zona del alzamiento zapatista y en Acteal, donde asesinaron con crueldad a las entrañables *Lunas*; el caso de mujeres guatemaltecas, con decenas de miles de desplazadas y refugiadas por la guerra que durante décadas azoló a Guatemala, y de centenares de mujeres diversas, asesinadas con saña *feminicida* después de la firma de los Acuerdos de Paz; el de mujeres colombianas violentadas, y miles de personas que viven en zonas ocupadas de Colombia por los *narcos*, las guerrillas y el ejército, o que han huido de ellas. Amnistía Internacional considera que en Colombia las mujeres son botín de guerra.

Las mujeres de los países desarrollados también viven diversos tipos de violencia incluyendo la de género. Es notable el feminicidio en España, cuyas víctimas son mujeres asesinadas por sus *cónyuges* (novios, amigos, esposos, ex esposos, concubinos); la mayor parte de ellas había denunciado malos tratos ante las instituciones que no protegieron su vida.

La violencia que viven las migrantes internas en nuestros países y las que van a los Estados Unidos. Hace poco tres mujeres indocumentadas fueron regresadas al Río Bravo por guardias estadounidenses y murieron ahogadas. Es frecuente la violencia conyugal de las novias, las esposas, concubinas o amantes e incluye a veces la violencia sexual, pero implica también la psicológica, los malos tratos, el repudio, la traición, el abuso, el abandono, así como formas de violencia económica y patrimonial.

La violencia contra las niñas caracterizada por golpes, abuso, explotación, incesto, malos tratos y abandono; la violencia contra mujeres adultas tratadas como menores y sin derechos; la violencia que significa la calle para muchas niñas y mujeres, la prostitución, la pornografía, y el tráfico.

Todo ello acompañado del secuestro y la desaparición. La violencia política caracterizada por la represión y la exclusión de la justicia que vivieron durante décadas terribles del siglo pasado y siguen viviendo mujeres de México, El Salvador, Guatemala, Honduras, Haití, Nicaragua, Perú, Bolivia, Uruguay, Chile, Argentina y Paraguay.

Esta ahí la pobreza que se extiende cada día para la mayoría de las latinoamericanas, violencia cuya clasificación se ha sofisticado en pobreza económica, pobreza alimentaria, pobreza extrema, entre otras; que convierte la miseria en vida cotidiana. Esta entre nosotras la terrible feminización de la pobreza. Aun se “enseñorea” en nuestras tierras la muerte de niñas y mujeres por hambre, enfermedades curables y complicaciones en la atención de embarazos, partos, abortos y puerperios.

No amaina, desde luego, la violencia jurídico-política que conculca la ciudadanía plena a todas las mujeres. De ello dan cuenta las permanentes luchas por salir de la minoría, de la marginación y de la periferia política, por eliminar la exclusión y la dominación política sobre las mujeres, por abatir la desigualdad que nos afecta a todas.

VIOLENCIA, IMPUNIDAD Y FEMINICIDIO

En muchos casos se “enseñorea” la violencia sobre la violencia, perversidad ocasionada por la impunidad, como sucede en México con el *feminicidio*, con la consecuente injusticia en los casos de crímenes contra mujeres derivada de pésimas investigaciones y movilización policiaca; averiguaciones mal integradas; ministerios públicos dolosos y machistas que desatienden las denuncias de las víctimas; jueces misóginos para quienes la vida de las mujeres es secundaria o muestran un claro sesgo descalificador y culpabilizador de las mujeres; procuradores para quienes la reiteración de los hechos no constituye un problema ni les quita el sueño; legisladores insensibles a su función normativa y de representación de las necesidades y los intereses de la ciudadanía que quiere convivir en paz, para quienes la violencia contra las mujeres no es un problema prioritario; y gobiernos implicados en la violencia al mantener una organización social articulada, por lo menos en parte, fuera del Estado de derecho y de la ley.

Para Celia Amorós¹ la violencia contra las mujeres a lo largo de la historia ha sido y sigue siendo un recurso coercitivo estructural del pacto político patriarcal entre hombres, quienes, para monopolizar el poder, se alían y excluyen a las mujeres, en su fratría se reconocen como iguales y se confieren la ciudadanía, aseguran sus poderes de

1 “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales” en *Violencia y sociedad patriarcal* (Madrid: Ed. Pablo Iglesias).

dominio y sus libertades. Dominio y libertades mañosamente articulados al sexo masculino, convertidos en características de género, en identidades y en poderes logrados a partir de sujetar a las mujeres.

¿QUÉ ES EL FEMINICIDIO?

La categoría *feminicidio* es parte del bagaje teórico feminista. La desarrollé a partir del trabajo de Diana Russell y Jill Radford expuesto en su texto *Femicide / The Politics of Woman Killing*.² La traducción de *femicide* es feminicidio.

Transité de femicidio a feminicidio porque en castellano “femicidio” es una voz análoga a homicidio y solo significa asesinato de mujeres. Nuestras autoras definen al femicidio como crimen de odio contra las mujeres, como el conjunto de formas de violencia que, en ocasiones, concluyen en asesinatos e incluso en suicidios de mujeres.

Identifico algo más para que crímenes de este tipo se extiendan en el tiempo: es la inexistencia del Estado de derecho, bajo la cual se reproducen la violencia sin límite y los asesinatos sin castigo, la impunidad. Por eso, para diferenciar los términos, preferí la voz feminicidio para denominar así el conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. Por eso, el feminicidio es un crimen de Estado. Es preciso aclarar que lo hay en condiciones de guerra y de paz.

El feminicidio sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales agresivas y hostiles que atentan contra la integridad, el desarrollo, la salud, las libertades y la vida de las mujeres.

En el feminicidio concurren en tiempo y espacio, maltrato, abuso, vejaciones y daños continuos contra mujeres realizados por conocidos y desconocidos, por violentos, violadores y asesinos individuales y grupales, ocasionales o profesionales, que conducen a la muerte cruel de algunas de las víctimas.

No todos los crímenes son concertados o realizados por asesinos seriales: los hay seriales e individuales, algunos son cometidos por conocidos: parejas, parientes, novios, esposos, acompañantes, familiares, visitas, colegas y compañeros de trabajo; también son perpetrados por desconocidos y anónimos, y por grupos mafiosos de delincuentes ligados a modos de vida violentos y criminales tolerados por las autoridades.

En el feminicidio, niñas y mujeres se caracterizan por estar desarmadas (en sentido estricto y, además, por haber sido enseñadas a

2 Twayne Publishers, 1992 (Nueva York).

no usar la fuerza para defenderse). Son asesinadas por hombres armados, por hombres de armas y por hombres desarmados que han aprendido a ejercer violencia con sus cuerpos y con cualquier objeto como armas.

Todos los crímenes tienen en común que las mujeres son usables, prescindibles, maltratables y desechables. Todos coinciden en su infinita crueldad y en que se dan por odio contra las mujeres, crímenes misóginos acunados en una enorme tolerancia e impulso social y estatal a la violencia genérica contra las mujeres y a la violencia masculina como parte de la condición de género de los hombres.

De hecho, la sociedad, a través de la tolerancia a prácticas sociales violentas en la convivencia cotidiana y en los medios de comunicación, realiza una constante pedagogía de la violencia. En ella se educan a las mujeres y hombres y se aprenden la asignación de género que corresponde a cada quien: desde la posición sujeto-objeto en el hecho violento, técnicas de agresión, destrucción, procedimientos y rituales, hasta reacciones personales y colectivas tales como la exaltación, el éxito, la impunidad, el atemorizamiento, el aumento en la valoración social de género de los hombres y la desvalorización social de las mujeres.

Para que se dé el feminicidio concurren de manera criminal, el silencio, la omisión, la negligencia y la colusión de autoridades encargadas de prevenir y erradicar estos crímenes. Hay feminicidio cuando el Estado no da garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en la casa, ni en los espacios de trabajo de tránsito o de esparcimiento. Sucede, cuando las autoridades no realizan con eficiencia sus funciones. Si el Estado falla, se crea impunidad, la delincuencia prolifera y el “feminicidio” no llega a su fin. Por eso el feminicidio es un crimen de Estado.

El feminicidio se conforma por el ambiente ideológico y social de machismo y misoginia, de *violencia normalizada* contra las mujeres, por ausencias legales y de políticas de gobierno, lo que genera una convivencia insegura para las mujeres, pone en riesgo su vida y favorece al conjunto de crímenes que exigimos esclarecer y eliminar.

Contribuyen al feminicidio el silencio social, la desatención, la idea de que hay problemas más urgentes, o la creencia de que la violencia contra las mujeres es inevitable, y la vergüenza y el enojo social que no conminan a transformar las cosas, sino a disminuir el hecho y demostrar que no son tantas “las muertas”.

En México, el caso emblemático es el de Ciudad Juárez, Chihuahua, donde han sido asesinadas más de 400 mujeres y se han denunciado 4000 desapariciones de mujeres en poco más de una década. La mayoría de los casos no han sido resueltos, es decir los asesinos

de mujeres están libres y campea la impunidad. No hubo justicia ni reparación del daño para las personas deudas.

En esa década el Estado de Chihuahua ha tenido dos gobernadores de partidos políticos diferentes y siete procuradores estatales, y los crímenes continúan. Parientes, organizaciones civiles y la ciudadanía han ventilado el caso en instancias internacionales, han recorrido el país visitadores y relatores de organismos internacionales civiles y de la ONU. Sin embargo, no se han cumplido sus recomendaciones.

Hace un año, el actual presidente de la República, obligado por dichas recomendaciones, se pronunció por primera vez y nombró una comisionada especial, y al poco tiempo, presionado por la ciudadanía, el procurador general de la república nombró a una fiscal especial. Del análisis de 50 casos, la fiscal concluyó que 81 funcionarios locales cometieron faltas administrativas o delitos en los procesos. Aun no han sido presentados ante la ley, por el contrario, algunos han sido nombrados a cargos públicos.

Sin embargo, la presencia de Guadalupe Morfín Otero como su comisionada, a partir del 3 de noviembre de 2003, es por demás alentadora debido a su solvencia ética, su destacada defensa de los derechos humanos, su compromiso de contribuir al seguimiento de las investigaciones y al enlace de los tres niveles de gobierno en su intervención, así como por el enfoque integral de género que guía su análisis.

Con un mandato que exige reconstituir el tejido social, el acceso de las víctimas a una justicia integral en sus componentes de investigación y sanción de los responsables, la reparación del daño, la adopción de medidas de no repetición y garantía del derecho a saber la verdad. La clave estaría en la elaboración y puesta en marcha de una política integral de prevención de la violencia contra las mujeres a la altura de la intensidad del daño y de los crímenes.

Finalmente, la creación por parte de la Procuraduría General de la República (PGR) de la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos Relacionados con los Homicidios de Mujeres en el Municipio de Juárez, Chihuahua, es alentadora. El nombramiento de María López Urbina como fiscal especial y su compromiso de que “esta vez no nos detendrán”, puede deparar la conjugación, por fin, del tejido institucional en el Estado que permita enfrentar la oprobiosa violencia de género contra las niñas y las mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua.

Con todo, sin recursos suficientes y sin una clara visión de procuración de justicia, género y saneamiento de las instituciones coludidas o cómplices con la delincuencia y con el delito, la intervención de la PGR enfrenta dificultades que solo pueden resolverse con el compromiso político que evidencie una clara posición a favor del reclamo

civil e institucional nacional e internacional. La fiscal ha denunciado a 101 funcionarias y funcionarios negligentes, omisos, coludidos o cómplices y, sin embargo, más allá del escándalo, no hay seguridad de que se trata de una verdadera transformación de las instituciones de procuración de justicia.

Hace falta, también, la intervención del Congreso de la Unión con la aprobación de una ley de violencia integral contra las mujeres y la del Congreso estatal con las reformas legales correspondientes.

Los últimos cambios institucionales tienen una larga y azarosa historia de la cual solo mencionaré algunos puntos culminantes antecedentes de incontables esfuerzos vitales y políticos:

Tomo el 15 de mayo de 1998 como un hito en la búsqueda por detener los crímenes oprobiosos contra las mujeres con la recomendación de Mireille Roccatti, presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, para atender las denuncias y proceder a investigar y resolver los crímenes y las desapariciones de mujeres y niñas en Ciudad Juárez.

El 25 de noviembre de 1999, Asma Jahangir, relatora especial sobre las Ejecuciones Sumarias Arbitrarias de la ONU, en su informe “Derechos civiles y políticos, en particular las cuestiones de las desapariciones y las ejecuciones sumarias”, aunque no hizo ninguna recomendación específica sobre Juárez, sí observó que:

el Gobierno al descuidar deliberadamente la protección de las vidas de los ciudadanos por razón de su sexo, había provocado una sensación de inseguridad en muchas de las mujeres de Ciudad Juárez. Al mismo tiempo, había logrado indirectamente que los autores de esos delitos quedaran impunes. Por lo tanto, los sucesos de Ciudad Juárez son el típico ejemplo de delito sexista favorecido por la impunidad.

Asma Jahangir trasladó el caso a la relatora especial sobre la Violencia contra la Mujer.

El 8 de noviembre de 2001, fue aprobada por la LVIII Legislatura la creación de la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones de los Homicidios de Mujeres en Ciudad Juárez. El 24 de enero de 2002, Dato Param Coomaraswamy, relator especial de la ONU sobre la Independencia de los Magistrados y los Abogados, además de recomendar investigar a fondo los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez aun no resueltos y llevar a sus autores ante la justicia, mejorar la impartición de justicia y el acceso de las mujeres a ella, de manera contundente recomendó la formación de la policía y los fiscales sobre el trato a las víctimas de la violencia sexual.

En 2002, fue creado el Instituto Chihuahuense de las Mujeres (Ichimu) para promover y difundir los derechos de la mujer y realizar

acciones para la sensibilización social sobre los homicidios en Ciudad Juárez.

En marzo de 2003, la relatora especial de los Derechos de la Mujer de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Marta Altoaguirre, subrayó que "... cuando una violación de derechos humanos es el resultado de un acto clasificado como criminal, la víctima tiene derecho a que el Estado lleve a cabo una investigación judicial realizada seriamente con los medios a su alcance a fin de castigar y procesar a los culpables".

El 11 de agosto del 2003, Irene Khan, relatora especial de Amnistía Internacional, en su informe "Muertes intolerables. Diez años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua", hizo varias recomendaciones: investigar y condenar las desapariciones de mujeres, sancionar a los responsables con todas las garantías del debido proceso, brindar reparación y apoyo a las víctimas y a sus familiares y prevenir la violencia contra las mujeres.

En noviembre de 2003, Patricia Olamendi, subsecretaria para Temas Globales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, presentó el Documento sobre las Desapariciones y Homicidios en Ciudad Juárez, Chihuahua; en él hace un resumen de la situación y concluye que:

... el gobierno de México reconoce el problema de los homicidios y las desapariciones de mujeres en Ciudad Juárez y le da prioridad a su atención y a la búsqueda de soluciones que lo erradiquen. Ambos fenómenos son resultado de deficiencias en la procuración de justicia y de la convergencia de diversas causas de índole social que deben ser abordadas mediante acciones integrales. Por ello, la cooperación intergubernamental e internacional para el esclarecimiento de estos crímenes resulta de gran importancia.

El 27 de noviembre de 2003, en el Informe Especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre los casos de homicidios y desapariciones de mujeres en Ciudad Juárez, el *ombudsman* José Luis Soberanes propuso al gobierno federal fortalecer la asistencia de la Procuraduría General de la República (PGR) a la Procuraduría General del Estado de Chihuahua, así como la participación de la Conferencia Nacional de Procuradores, parte integral del Sistema Nacional de Seguridad Pública, en la elaboración de un registro nacional de personas desaparecidas.

El *ombudsman* propuso también a los distintos niveles de gobierno deslindar responsabilidades de servidores públicos de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chihuahua y replantear la labor de la Fiscalía Especial en el municipio de Ciudad Juárez. Solicitó presupuesto para poner en práctica un programa específico de

seguridad pública con personal calificado y requirió informes sobre el cumplimiento de las recomendaciones emitidas por los organismos internacionales. Un punto relevante está en la reparación del daño a los familiares de las víctimas.

En noviembre de 2003, la Comisión de Expertos Internacionales de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito presentó el Informe sobre la Misión en Ciudad Juárez, Chihuahua, México. En él sostiene que:

Teniendo en cuenta la tragedia familiar y social que ya representa un solo homicidio, es la incapacidad relativa del Estado de resolver estos casos de manera adecuada lo que ha llevado a una Comisión de Expertos de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito a ser invitada por el Gobierno Federal de México.

Con ello, subraya uno de los elementos fundamentales del feminicidio: la incapacidad del Estado y la omisión de investigar, procesar y castigar a los perpetradores. Y añade:

Lo que hace excepcional el caso de Ciudad Juárez es la propia gravedad del fenómeno criminal de los homicidios de mujeres.

La extraordinaria importancia en cuanto al número de víctimas, su sucesión temporal a lo largo de una década, la gravedad intrínseca a cada uno de los crímenes y la complejidad de la investigación requerida, han puesto a prueba un sistema de por sí insuficiente, que ha sido manifiestamente desbordado por un desafío criminal para el que no estaba preparado, dando lugar a un colapso institucional que ha determinado la impunidad generalizada de los responsables de los crímenes.

Sin embargo, aprecian “señales inequívocas de mejoría” en las últimas investigaciones.

El 8 de diciembre del 2003, en el Diagnóstico sobre la Situación de los Derechos Humanos en México, el relator de la ONU, Anders Kompass, apoyado en el trabajo impecable de Clara Jussidman, Sergio Aguayo, Isidro Cisneros y Miguel Sarre, hizo un exhorto al gobierno de México a utilizar “todos los recursos disponibles” para investigar los asesinatos y las desapariciones de mujeres en Ciudad Juárez, así como para procesar a los autores. Quiero destacar que en su enfoque consideró fundamental “eliminar la discriminación contra las mujeres en sus derechos económicos, sociales y culturales”, así como asegurar la salud sexual y reproductiva de las mujeres, “promover el establecimiento de programas, instituciones y servicios para prevenir, atender y eliminar la violencia sistémica de género”. No omitió desde luego “fortalecer los mecanismos públicos responsables de promover la equidad de género”.

En octubre de 2003 el Senado de la República creó su Comisión Especial para Dar Seguimiento a los Asesinatos de Mujeres en Ciudad Juárez. En abril de 2004, la LIX Legislatura creó la Comisión para dar seguimiento al feminicidio, ya no solo en Ciudad Juárez, sino en la República mexicana, ante varias denuncias de incremento de asesinatos de niñas y mujeres en otros estados.

El 20 de enero de 2004, en el Foro Social Mundial de Bombay, la Premio Nobel de la Paz iraní Shirin Ebadi, exigió que la Corte Penal Internacional, símbolo de los esfuerzos por globalizar la justicia al proteger los derechos humanos de las personas por encima de los límites de los Estados, atienda los casos de violencia de género contra las mujeres.

El derecho a la vida de las mujeres es expropiado cuando no solo no se resuelve cada crimen ni la desaparición de centenares de mujeres sino, también, además de Juárez, hay focos rojos que hacen suponer a denunciante que el feminicidio se presenta también en otras ciudades como Chihuahua, Sonora, Jalisco, Guanajuato, Coahuila, el Distrito Federal y el Estado de México.

En los últimos tiempos se ha producido feminicidio tanto en procesos de guerra como en situaciones de paz. Por solo mencionar algunos que todas conocemos cito los casos de: Bosnia Herzegovina, Ruanda Burundi, El Congo, México, Guatemala, España, Perú y Chile.

En Perú fueron asesinadas 79 mujeres en 2003, en Chile han sido asesinadas 581 mujeres en una década (de ellas, no se ha identificado al asesino en 78, y 345 asesinatos fueron cometidos por el cónyuge).

En Guatemala, el Dr. Rolando Morales Chávez, presidente del Congreso de la República, en su carta de invitación, señala que

... el asesinato contra mujeres ha cobrado más de 250 vidas humanas en lo que va del año. De acuerdo con la Procuraduría de Derechos Humanos fueron asesinadas 360 mujeres en el año 2003, y de acuerdo con la Red de la no Violencia contra la Mujer han sido asesinadas 1.049 mujeres en dos años.

LA PAZ PARA LAS MUJERES ES SER HUMANAS: VIVIR INVESTIDAS DE DERECHOS HUMANOS

El anverso de la violencia y del feminicidio es la paz y, en particular, la paz para las mujeres. Lograrla implica reconocer que las latinoamericanas no estamos incluidas en un pacto social democrático, igualitario y equitativo en el Estado. Es tarea de las y los legisladores armonizar nuestras leyes con el paradigma para el siglo XXI, sintetizado en la segunda mitad del siglo XX y, de manera condensada, en la última década.

Hace 50 años que Simone de Beauvoir escribió ese árbol de la vida que es “El segundo sexo” y que, también en 1948, se proclamaron los derechos humanos promovidos por las feministas en voz de Leonora Roosevelt para eliminar la aberración de los derechos del hombre. Hace 10 años de Beijing y su magnífica Plataforma de Acción, pactada por las mujeres con los gobiernos y los organismos internacionales, hace 11 años de Viena con su proclama de los derechos humanos de las mujeres y en que la ONU aprobó la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres. A unos 10 años de Belém do Pará y su decisión de erradicar la violencia contra las mujeres; hace 12 años de la Cumbre de la Tierra y a 10 de la Conferencia Mundial sobre Desarrollo Social con el derecho al desarrollo humano sustentable, también para las mujeres.

Por eso, la agenda política y, en particular, la legislativa de las latinoamericanas, se propone satisfacer los reclamos de los movimientos de mujeres y feministas en la historia de los últimos siglos, que hoy son parte de acuerdos internacionales suscritos por nuestros gobiernos o en espera de serlo. Dicha agenda implica la inclusión de las mujeres en el contrato social y en el pacto político del Estado en condiciones de paridad, así como la reforma del Estado desde la perspectiva de la democracia genérica y una transformación del modelo o de la vía a un desarrollo con equidad y bienestar para las mujeres.

Si queremos erradicar la violencia de género, como síntesis de todas las violencias experimentadas por las mujeres, y si nos decidimos a erradicar el feminicidio de nuestras tierras, es preciso priorizar en la agenda política democrática la justicia y los derechos humanos de las mujeres.

Las y los legisladores tenemos una gran responsabilidad y una extraordinaria oportunidad para hacer propuestas legislativas y de políticas públicas, así como de aprobar presupuestos etiquetados para avanzar en el enfrentamiento y prevención de la violencia contra las mujeres y la introducción de los derechos humanos en el Estado.

En el paradigma alternativo al orden depredador y neoliberal, los derechos humanos sintetizados en la última década del siglo son la columna vertebral de las mujeres:

- El derecho a la vida en primera persona
- El derecho al desarrollo personal y a los beneficios del desarrollo
- El derecho a la democracia con equidad para arribar a la igualdad
- El derecho a la protección y a la seguridad por parte del Estado
- El derecho al trato respetuoso y a la integridad personal

- El derecho a la justicia plena
- El derecho a vivir una vida sin miedo y sin violencia
- El derecho a la paz social y a la paz en la vida cotidiana

Por ello la solución de la problemática de género de las mujeres pasa por la defensa de los recursos y los bienes materiales simbólicos necesarios para la vida con desarrollo y bienestar. Es concordante con la defensa de los recursos y los bienes de nuestras naciones frente a la expropiación neoliberal e imperialista.

Es preciso que los casos paradigmáticos de feminicidio sean interpretados como focos rojos, sobresalientes de una situación crítica relativamente soterrada, como la constatación de que el Estado falla no solo ahí donde se produce el feminicidio, sino en muchos otros lugares.

Y, como ocurre en México, si es necesario, debemos impulsar una reforma profunda de las instituciones del Estado que ya no son adecuadas para enfrentar los nuevos retos. Me refiero a la reforma del sistema de impartición de justicia y del sistema de seguridad pública. El primero debe garantizar la intervención policiaca a tiempo, profesional, confiable y eficiente, respetuosa de los derechos humanos, la adecuada averiguación, el debido proceso, el conocimiento de la verdad, la sanción a los responsables directos e indirectos (funcionarios) y la reparación del daño con equidad; el segundo, debe sustentar que la seguridad pública debe ser atendida por profesionales, capaces de prevenir la violencia de género a través de reformas educativas y de la participación ciudadana. Pero es preciso tener como meta garantizar la vida, el desarrollo y el bienestar de las mujeres y erradicar la violencia de género. Es necesario comprender que todas las instituciones del Estado tienen un papel que desempeñar en estos objetivos y que deben actuar de manera coordinada e integral al poner en práctica políticas públicas eficaces. Es fundamental garantizar la consulta y la participación de la sociedad civil y de los organismos internacionales en estos procesos. Es imprescindible, por tanto, la defensa de la democracia basada en la vigencia del Estado de derecho y la legalidad, así como del laicismo en la vida pública.

Para apoyar el derecho al desarrollo equitativo de las mujeres es necesaria la defensa del desarrollo y del progreso de nuestras sociedades, del enriquecimiento de nuestras culturas en la diversidad, del acceso a la educación, de la promoción de una ética respetuosa de los derechos humanos, la protección del medio ambiente y de la defensa de nuestro patrimonio histórico y cultural. Y construir y consolidar la paz como el bien más preciado y el resultado del mejoramiento de la calidad de la vida.

La lucha por los derechos de las mujeres es específica y debe ser visible y estar inscrita en la agenda política, legislativa y gubernamental de nuestras instituciones, así como intensificarse en los organismos internacionales.

Con una profunda convicción democrática, debemos favorecer el *empoderamiento* de las mujeres sin el cual no podremos alcanzar nuestras metas de desarrollo y democracia para detener el feminicidio. Por eso, las mujeres como género debemos actuar políticamente y convertirnos en protagonistas de esta causa y, con voluntad, conciencia y acciones contundentes, decir ya basta de violencia, crímenes e impunidad, de feminización de la pobreza y de negación de la ciudadanía a las mujeres.

Así, la lucha por erradicar el feminicidio y todas las formas de opresión coincide con la lucha por extender a todas las mujeres los derechos humanos y las oportunidades de desarrollo de los que gozamos algunas. Y, desde luego, alcanzar la paz social y, en concreto, la paz para las mujeres. Hacerlo conducirá a transformar de manera radical nuestras sociedades.

La razón nos asiste y la justicia es un bien exigible y una condición fundante del Estado de derecho. Legisladoras y legisladores aun estamos a tiempo de sumarnos a la defensa de la vida y la libertad de las mujeres, y contribuir a poner fin al feminicidio.

*Por la vida y la libertad de las mujeres:
fin al feminicidio*

CAPITALISMO GORE: NARCOMÁQUINA Y PERFORMANCE DE GÉNERO

Sayak Valencia Triana

*I'm amazed at how difficult it is for men to criticize
masculinity. As if they couldn't change anything
about it. [...]*

*Men are so passive about what's imposed upon
them in the name of virility.*

Virginie Despentes, Femmes of power.

Proponemos el término capitalismo *gore* como una herramienta de análisis del paisaje económico, sociopolítico, simbólico y cultural mexicano afectado y re-escrito por el narcotráfico, entendido como un engranaje económico y simbólico que produce otros códigos, gramáticas, narrativas e interacciones sociales. Capitalismo *gore* forma parte de una taxonomía discursiva que busca visibilizar la complejidad del entramado criminal en el contexto mexicano, y sus conexiones con el neoliberalismo exacerbado, la globalización, la construcción binaria del género como *performance* política y la creación de subjetividades capitalistas, recolonizadas por la economía y representadas por los criminales y narcotraficantes mexicanos, que dentro de nuestra taxonomía reciben el nombre de sujetos endriagos.

El narcotráfico ha reconfigurado política, social, económica y culturalmente aquellos territorios en los que se inscribe. En la actualidad México se erige como epítome de dicha reconfiguración. En este ensayo nos proponemos analizar el papel de la *performance* de género (enfocándonos especialmente en la masculinidad) y en sus conexiones con la configuración del Estado mexicano, la noción de “narcomáquina”¹ y el capitalismo *gore*.

1 Noción que aparece desarrollada en la convocatoria de la revista *e-misférica* 8.2. *La máquina narco* (Editora invitada: Rossana Reguillo). En la cual dice: “Narco” le

Entendemos como *performance* de género masculino a la obediencia acrítica de los varones al desempeñar (performar) las normas de género dictadas por la masculinidad hegemónica, la cual tiene entre sus postulados más arraigados: la respetabilidad económica, “la indiferencia ante el peligro, el menosprecio de las virtudes femeninas y la afirmación de la autoridad en cualquier nivel” (Monsiváis 1981: 9). Es decir, para ser un varón legítimo en el contexto mexicano, que (re)produzca y reafirme su identidad de género, este debe asumir y cumplir las coreografías (movimientos, comportamientos relacionales) construidas desde la hegemonía sociocultural para la masculinidad. Dicho cumplimiento de las demandas masculinas hegemónicas se hace de forma repetida hasta naturalizarlas artificialmente y ponderarlas como la “esencia” masculina.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la representación (repetición) acrítica de las coreografías de la masculinidad con el Estado mexicano y con la “narcomáquina”? El nexo se da de la siguiente manera: el término “macho” esta altamente implicado en la construcción estatal de la identidad mexicana, dicho término se expande en México después de las luchas revolucionarias como signo de identidad nacional. Durante ese período el término “machismo” se asociaba a las clases campesina y trabajadora, ya que, en la incipiente configuración de la nación mexicana, el “macho” vino a ser una superlativación del concepto de hombre, que más tarde se naturalizaría artificialmente como una “herencia social nacional” y que ya no se circunscribiría solo a las clases subalternas. Las construcciones de género en el contexto mexicano están íntimamente relacionadas con la construcción del Estado. Por ello, ante la coyuntura contextual del México actual –desmembramiento del tejido social y desmoronamiento estatal– es necesario visibilizar las conexiones entre el estado y la clase criminal, en tanto que ambos detentan un mantenimiento de una masculinidad violenta emparentada a la construcción de lo nacional. Esto tiene implicaciones políticas, económicas y sociales que se están cobrando en la actualidad un alto número de vidas humanas dada la lógica masculinista del desafío y de la lucha por el poder y que, de mantenerse, legitimará a la clase criminal como sujetos de pleno derecho en la ejecución de la violencia como una de las principales consignas a cumplir bajo las demandas de la masculinidad hegemónica, el machismo nacional, el capitalismo *gore* y el “heteropatriarcado”.

da nombre a la ruptura del tejido social como lo conocemos: el crecimiento del autoritarismo, la erosión de la sociedad civil, el deterioro de los derechos humanos, la transformación de ciudades y pueblos en regiones fantasmas o escenarios de guerra y el crecimiento de la violencia expresiva –aquella que no persigue un fin utilitario, sino fundamentalmente exhibir los símbolos de su poder total”– Cfr. Disponible en: <<http://hemi.nyu.edu/hemi/es/e81-participate>>.

A la vinculación entre la *performance* de género y la construcción del Estado mexicano, como un Estado machista, debemos agregar las demandas económicas del capitalismo contemporáneo que exige a todos los individuos ser “hiperconsumidores” para considerarlos legítimos y pertinentes dentro del entramado capitalista “g-local”. Además, también debemos considerar el colonialismo que subyace en la idiosincrasia mexicana, donde hay un deseo de blanquearse a través del empoderamiento económico. Todos estos elementos fabrican un cóctel molotov para la construcción de subjetividades “capitalísticas”, que en este ensayo denominamos “sujetos endriagos”, en quienes cristalizan los factores antes enunciados y quienes a su vez conforman las filas del capitalismo *gore*.

Proponemos la expresión “capitalismo *gore*” como la reinterpretación dada a la economía hegemónica y global en los espacios (geográficamente) fronterizos y/o precarizados económicamente. Tomamos el término *gore* de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Entonces, con capitalismo *gore* nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el tercer mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, la división binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de “necroempoderamiento”.²

Al hablar de capitalismo *gore* nos referimos a una transvaloración de valores y de prácticas que se llevan a cabo (de forma más visible) en los territorios fronterizos, donde es pertinente hacerse la siguiente pregunta: “¿Qué formas convergentes de estrategia están desarrollando los subalternos –marginalizados– [...] bajo las fuerzas transnacionalizadoras del primer mundo?” (Sandoval 2004, 81).

Desafortunadamente, muchas de las “estrategias” para hacer frente al primer mundo o acercase a él, son formas ultraviolentas para hacerse de capital: prácticas *gore*.³

Una forma de explicitar a lo que este término se refiere sería la siguiente: mientras que Marx habla, en el libro primero de *El Capital*,

2 Denominamos “necroempoderamiento” a los procesos que transforman contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, pero que los reconfigurarán desde prácticas distópicas y autoafirmación perversa, lograda por medio de prácticas violentas.

3 En esta ocasión entendemos “Capital” en un sentido cotidiano de acceso a la riqueza, a la acumulación de dinero que permitirá que estos sujetos accedan a una cierta movilidad social, a un cambio de *status*, a una legitimidad otorgada por su capacidad monetaria de engrosar las filas del mercado de hiperconsumidores.

sobre la riqueza y dice: “la riqueza, en las sociedades donde domina el modo de producción capitalista, se presenta como una inmensa acumulación de mercancías” (Marx, 2001. En el capitalismo *gore* se subvierte este proceso y la destrucción del cuerpo se convierte en sí mismo en el producto, en la mercancía, y la acumulación ahora es solo posible contabilizando el número de muertos, ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable. El capitalismo *gore* es el capitalismo del narcotráfico, de la rentabilización de la muerte y de la construcción sexista del género.

Los conceptos tradicionales sobre el trabajo resultan insuficientes para teorizar las prácticas *gore* de la economía contemporánea, que se dan ya en todos los confines del planeta, mostrando que nuevas teorizaciones son necesarias en “un mundo donde no hay espacios fuera del alcance del capitalismo” (Jameson, 1995). El hecho de obviar estas prácticas no las elimina, sino que las invisibiliza, o bien las teoriza desde términos más cercanos a la doble moral que a la conceptualización; términos como “mercado negro” o prácticas económicas propias del tercer mundo, por considerárselas “ilegales”. El problema del narcotráfico no es exclusivo de México, sino que se da en muchos confines del planeta que aún no han sido “espectacularizados” por los medios de información y/o usados por los gobiernos para justificar grandes presupuestos en la lucha antidrogas, que a su vez recorta recursos en el sistema de salud, educación, cultura, etc., contribuyendo así a un mayor desgaste del tejido social y alimentando el espiral de pobreza-violencia-consumo-violencia.

Nos interesa proponer un discurso con poder explicativo que nos ayude a traducir la realidad producida por el capitalismo *gore*, basada en la violencia, el narcotráfico y el necropoder, mostrando algunas de las distopías⁴ de la globalización y su imposición. Nos interesamos también por seguir los múltiples hilos que desembocan en prácticas capitalistas que se sustentan en la violencia sobregirada y la crueldad ultra-especializada, que se implantan como formas de vida cotidiana en ciertas localizaciones geopolíticas a fin de obtener una forma de subsistencia que acarreará reconocimiento y legitimidad económica.

Frente a este orden de cosas es preciso preguntarse: ¿qué tipo de sujetos surgen de esta reinterpretación y aceptación del neoliberalismo extremo devenido en capitalismo *gore*?

4 Perteneciente al término “distopía”, el cual fue acuñado, según datos del *Oxford English Dictionary*, a finales del siglo XIX por John Stuart Mill, quien lo creó como antónimo a la “utopía” de Thomas Moro y con el cual buscó designar una utopía negativa donde la realidad transcurre en términos antitéticos a los de una sociedad ideal. Cfr. Disponible en <<http://www.oed.com>>.

A manera de respuesta, formulamos el término “endriago”, para hablar de estas subjetividades “capitalísticas” que surgen en el contexto del capitalismo *gore*. Lo hacemos así, pensando en la pertinencia de la tesis de Mary Louise Pratt, quien afirma que el mundo contemporáneo está gobernado por “el retorno de los monstruos” (Pratt, 2002: 1).

El endriago es un personaje literario, un monstruo, cruce de hombre, hidra y dragón, que se caracteriza por su condición bestial. Es uno de los enemigos a los que se tiene que enfrentar Amadís de Gaula.⁵ En este libro se le describe como un ser dotado de elementos defensivos y ofensivos suficientes para provocar el temor en cualquier adversario. Su fiereza es tal que la ínsula que habita se presenta como un paraje deshabitado, una especie de infierno terrenal al que solo podrán acceder caballeros cuya heroicidad rondara los límites de la locura y cuya descripción se asemeja a los territorios fronterizos contemporáneos.⁶

Proponemos esta analogía entre el endriago (como personaje literario que pertenece a los otros, a lo no aceptable, al enemigo) y que las subjetividades “capitalísticas” y violentas representadas por los criminales mexicanos. Lo hacemos así porque consideramos fundamental tomar en cuenta que la construcción del endriago se basó en una óptica colonialista, que sigue presente en muchos territorios del planeta considerados como ex-colonias y que recae sobre las subjetividades “capitalísticas” tercermundistas por medio de una recolonización económica que se afianza a través de demandas de producción e hiperconsumo globales, creando nuevos sujetos ultra violentos y demoleedores que conforman las filas del capitalismo *gore* y del narcotráfico como uno de sus principales dispositivos.

Ahora bien, aparte de las características adjudicadas al personaje literario, y compartidas por los sujetos endriagos, estos tienen otra serie de características y contextos que enunciaremos a continuación. Los sujetos endriagos surgen en un contexto específico: el postfordismo. Este evidencia y traza una genealogía somera para explicar la

5 Amadís de Gaula es una obra maestra de la literatura medieval fantástica en castellano y el más famoso de los llamados “libros de caballerías” del siglo XVI de la península Ibérica. Amadís representaría al caballero y sus valores heredados de la cultura occidental. Amadís como el sujeto occidental por antonomasia, el no monstruo, el “no otro”, es decir, el sujeto universal y sin fisuras que posteriormente será defendido por las lógicas del iluminismo y del humanismo.

6 Con territorios “fronterizos” nos referimos a las fronteras en general, pero hacemos hincapié en las fronteras del norte de México que lindan con los Estados Unidos y especialmente a Ciudad Juárez que se ajusta perfectamente a lo descrito, por ser una ciudad copada desde hace décadas por los cárteles de droga, los traficantes de personas, la prostitución y las distintas fuerzas represivas del Estado, creando así un campo de batalla, un territorio en estado de excepción que muestra claramente los entramados entre el Estado y el crimen organizado en México.

vinculación entre pobreza y violencia, entre nacimiento de sujetos endriagos y capitalismo *gore*. El contexto cotidiano de estos sujetos es “la yuxtaposición muy real de proliferación de mercancías y exclusión del consumo; (son) contemporáneo(s) de la combinación de un número creciente de necesidades con la creciente falta de recursos casi básicos de una parte importante de la población” (Lipovetsky 2007: 181).

Este confinamiento al subconsumo hace que los sujetos endriagos decidan hacer uso de la violencia como herramienta de empoderamiento y adquisición de capital. Debido a múltiples factores, de los cuales enunciaremos algunos ejemplos, trataremos de evidenciar que el uso de la violencia frontal se populariza cada vez más entre las poblaciones desvalidas y es tomada, en muchos casos, como una respuesta al “miedo a la desvirilización” que pende sobre muchos varones dada la creciente precarización laboral y su consiguiente incapacidad para erigirse, de modo legítimo, en su papel de macho proveedor.

Por un lado, esta el hecho de que los pobres ya no pertenecen a una sola clase social, ya no tienen una categoría o condición que los englobe. La pobreza y la indefensión de masas que hay en nuestras sociedades se manifiestan con rasgos espectralizados. Una situación que trae consigo rasgos de negación y desrealización del individuo, un tipo de anulación discursiva que rige todo sentido y posibilidad de pertenencia.

Por otro lado, nos encontramos con que se “tiende a justificar la pequeña delincuencia, el robo y los apañes como recursos fáciles para obtener dinero y participar en los modos de vida dominantes con que nos bombardean los medios” (Lipovetsky, 2007: 184). Esto crea un giro epistemológico en la concepción de la violencia, pues se la percibe como una herramienta de autoafirmación personal, al mismo tiempo que como un modo de subsistencia.

A los dos factores anteriores se une el hecho de que los marginados también quieren (deben) ser consumidores, ya que buscan una forma de socialización/competición a través del consumo, pues este constituye una gran parte de la identidad contemporánea y es reforzada positivamente por la sociedad.

Es necesario aclarar que no solo el uso de la violencia se populariza sino también su consumo. De esta manera la violencia se convertirá no únicamente en herramienta sino en mercancía que se dirigirá a distintos nichos de mercado; por ejemplo, el que va dirigido a las clases medias y privilegiadas, a través de la “violencia decorativa”.⁷

7 Denominamos “violencia decorativa” a un fenómeno que consiste en ofertar armas y otros dispositivos, utilizados en el despliegue de violencia, transformados en objetos de decoración como AK-47 convertido en lámparas, granadas de manos re-

Este fenómeno hace que ningún sector o nicho de mercado escape a la violencia, sea el caso de que esta se le presente como mercancía proveedora de valor simbólico o como herramienta de empoderamiento distópico. En el segundo caso, son los sujetos endriagos quienes muestran la contracara del consumo de la violencia, estrechando los márgenes entre el poder de consumo y el nivel adquisitivo conseguido a través del uso de esta como herramienta de trabajo. Ya que todo se unifica a través del consumo, este se interpreta como la constatación de la identidad, la consagración a través de la compra y la reafirmación de un *status*, ya no social sino individual. El consumo como mediador de la verdadera vida dentro de la lógica feroz del neoliberalismo.

Lo anterior marca el origen de la contradicción que lleva a lo *gore* y que se ve reforzado por el hecho de que los jóvenes, especialmente, se ven expuestos al bombardeo publicitario y asimilan masivamente las normas y los valores consumistas que contrastan, en muchos casos, con su realidad económica circundante, provocando frustración y posibilitando comportamientos delictivos como vías de empoderamiento rápido.

De las características identitarias del sujeto endriago, se puede contar el hecho de que es anómalo y transgresor; combina lógica de la carencia (pobreza, fracaso, insatisfacción) y lógica del exceso, lógica de la frustración y lógica de la “heroificación”, pulsión de odio y estrategia utilitaria. La subjetividad endriaga:

... no coincide evidentemente con el individualismo de los triunfadores que disponen de los recursos de la independencia, pero tampoco se reduce ya al individualismo negativo o soportado. Este último se muestra como víctima, mientras que el individualismo salvaje [del sujeto endriago] busca modos de acción ilegítima y de autoafirmación para exorcizar la imagen y la condición de víctima. Uno apela a la compasión o a la solidaridad, el otro genera demandas de orden y represión. Incluso en las zonas de invalidación social hay cierta competencia individualista, hecha de activismo brutal, de desafío, de puesta en peligro que rebasa la posición del individuo por defecto. (Lipovetsky 2007: 189)

Los sujetos endriagos hacen de la violencia extrema una forma de vida, de trabajo, de socialización y de cultura. Reconvirtiendo la cultura del trabajo en una especie de protestantismo distópico, donde el trabajo y la vida forman una sola unidad. Sin embargo, la reinterpretación de los endriagos hacia la noción de trabajo y de su práctica, sustituye a la deidad del protestantismo por el dinero. Rompen también con la

convertidas en adornos navideños, tanques de guerra comercializados como vehículos civiles, por ejemplo los populares Hummer, etcétera.

lógica del mundo del trabajo que es esencialmente prohibitivo y racional, catapultándonos a un nuevo estadio donde este es equiparable a la violencia, mostrándonos “un exceso que se pone de manifiesto allí donde la violencia supera a la razón” (Bataille, 2002, 45).

Entendemos a los sujetos endriagos como un conjunto de individuos que circunscriben una subjetividad capitalística, pasada por el filtro de las condiciones económicas globalmente precarizadas, junto a un agenciamiento subjetivo desde prácticas ultraviolentas que incorporan de forma limítrofe y autoreferencial “los sistemas de conexión directa entre las grandes máquinas productivas, las grandes máquinas de control social y las instancias psíquicas que definen la manera de percibir el mundo” (Guattari y Rolnik, 2006: 41), así como el cumplimiento de las demandas de género prescritas por la masculinidad hegemónica.

Las subjetividades endriagas nos muestran, además, que “los cuerpos insertos en procesos sociales como la circulación de capital variable nunca deben considerarse dóciles o pasivos” (Harvey, 2000: 141). Esto resulta fundamental para analizar el papel de la narcomáquina mexicana y sus conexiones con el capitalismo *gore*.

La crudeza en el ejercicio de la violencia obedece a una lógica y a derivas concebidas desde estructuras o procesos planeados en el núcleo mismo del neoliberalismo, la globalización y la política. Hablamos de prácticas que resultan transgresoras, únicamente porque su contundencia demuestra la vulnerabilidad del cuerpo humano, su mutilación y su desacralización y, con ello, hacen críticas feroces a la sociedad del hiperconsumo, al mismo tiempo que participan de este y del engranaje capitalista ya que:

En muchas naciones el crimen organizado se ha convertido en un actor político clave, un grupo de interés, un jugador que debe ser tomado en consideración por el sistema político legítimo. Este elemento criminal con frecuencia proporciona la necesitada divisa extranjera, el empleo y el bienestar económico necesario para la estabilidad nacional, así como el enriquecimiento de los que detentan, el a veces corrupto, poder político, especialmente en los países pobres. (Curbet, 2007: 63)

Dichas prácticas se han radicalizado con el advenimiento de la globalización dado que esta se funda en lógicas predatorias, que junto a la “espectralización” y la “especulación” en los mercados financieros, se desarrollan y ejecutan prácticas de violencia radical. Violencia radical ejercida por sujetos endriagos que constituyen el proletariado *gore*.

Así, el narcotráfico en México y la creación de un proletariado *gore* pueden leerse como producto de las demandas neoliberales hacia una sociedad cuya economía política es disfuncional, que tiene como

escenario expandido al contexto socioeconómico actual, donde reina la precarización económica (que deviene en precariedad existencial) y que derrumba de manera tajante los mitos de progreso que el discurso del iluminismo y el humanismo habían venido proponiendo como vías válidas para acceder a la “modernidad”. El narcotráfico como dispositivo de control nos muestra también la lógica inexorable con la que se han venido justificando los corruptos (burócratas, gobierno, policías) que se basa en igualar y servir; mientras detenten el poder, a los que ganan dinero, sean empresarios, delincuentes o ambos. Sabemos que corromperse no es una decisión difícil cuando el panorama que se avizora es solo pérdida, rezago económico. Lo que resulta difícil en estos casos es resistirse a la tentación consumista. La estructura de la distopía es compleja, por eso, la guerra contra el narcotráfico que esta emprendiendo el estado mexicano, nos dice:

Las soluciones basadas en el mayor despliegue policial y militar, delatan una rotunda renuncia a la responsabilidad política por parte de su autor. Son obra de políticos desprovistos de imaginación que carecen de la visión o del interés necesario para abordar las enormes injusticias estructurales de la economía mundial de las que se alimentan el crimen y la inestabilidad. (Glenny, 2008: 475)

Los discursos oficialistas que defienden esta guerra no dicen que en México los cárteles de droga no podrán ser erradicados eficazmente mientras no se erradiquen las desigualdades estructurales entre la población, mientras la ausencia de trabajo persista y nos ponga de frente con la imposibilidad de encontrar otra salida que no sea la migración, mientras no se deconstruyan los conceptos de “modernidad” y de “progreso”, y dejen de utilizarse como directrices del discurso político y este integre las posibilidades reales de una política geográficamente pertinente, mientras no se escape de la espectacularización de la violencia y la celebración del hiperconsumismo, mientras no se cuestione la estructura del Estado mexicano basado en la supremacía masculina que necesita del despliegue de violencia como elemento de autoafirmación viril y, sobre todo, mientras no se cuente con una estabilidad económica sostenible que funcione a mediano y largo plazo.

La narcomáquina en México representa “la instauración de un sujeto a nivel nacional, un sujeto soberano y extrajurídico, violento y centrado en sí mismo; sus acciones constituyen la construcción de un sujeto que busca restaurar y mantener su dominio por medio de la destrucción sistemática” (Butler, 2006: 68), así como la gestión de la violencia extrema como principal vía para la ocupación/conservación de un territorio, y la libre circulación y obtención de un producto (drogas) para hacerse con un mercado que le otorga y garantiza un

crecimiento exponencial de sus ganancias, reportando mayor poder económico y legitimando, de este modo, su pertinencia y supremacía en las lógicas del mercado, el patriarcado⁸ y el capitalismo internacional.

En las economías globales, lo ilegal trabaja de la mano con lo legal y este hecho no es exclusivo de las economías tercermundistas. Existe un apego en los mercados hacia el uso de estrategias que lindan con lo ilegal como forma directa para el ejercicio del poder sin restricciones y con reporte de beneficios individuales.

Las distintas estructuras de la ilegalidad funcionan por demanda de la legalidad. Citaremos aquí un ejemplo: Misha Glenny afirma en su libro *McMafia* que los Estados Unidos ofrecieron un generosísimo respaldo financiero y político a los países de Europa del Este tras la caída del comunismo, “apoyo orientado a la creación y sustento de organizaciones ilegales quienes derivaron en la creación de industrias que se dedicarían a la producción de drogas, armas y tecnología de punta, productos con los cuales después traficarían por todo el mundo” (Glenny, 2008: 11). Este ejemplo deja claro que las fronteras entre economía lícita e ilícita son difusas. También, nos informa que “el mundo delictivo está *más cerca de lo que creemos de las actividades bancarias y del comercio de productos*” (Glenny, 2008: 18).

Por eso, no es de extrañar que, con las demandas económicas del nuevo orden mundial, el crimen organizado haya globalizado sus propias actividades y ahora exista un entramado de conexiones casi indiscernibles entre la economía legal y la ilegal. Puesto que:

Las organizaciones de crimen organizado de los cinco continentes se han apropiado del espíritu de cooperación mundial y participan como socios en la conquista de nuevos mercados. Invirtiendo en negocios legales, no solo para blanquear dinero sino para adquirir el capital necesario para invertir en negocios ilegales. Sus sectores preferidos para estas inversiones: el Estado altamente rentable, el ocio, los medios de comunicación y... la banca. (Subcomandante Marcos, 1997: 9)⁹

El crimen organizado ha penetrado profundamente en la política y en la economía de muchos Estados-nación y se ha encumbrado como

8 El capitalismo se sustenta en un sistema patriarcal que fomenta la competencia y pone en todo momento a prueba “la hombría”, entendida como elemento de legitimación fundamental, de sus actores. Bourdieu, Pierre 2000 *La dominación Masculina* (Anagrama: Barcelona).

9 Texto original en inglés: *The criminal organizations of five continents have appropriated the “spirit of world cooperation” and participate as partners in the conquest of new markets. They invest in legal businesses not only to launder dirty money but also to acquire the capital required for their illegal businesses. Their preferred sectors: high-rent real estate, leisure, the media, and . . . banking* (La traducción de la cita es nuestra).

una forma de economía moderna. Por tanto, es teóricamente comprensible que las lógicas de lo ilegal (los cárteles de droga, la mafia) se equiparen con las lógicas del estado mexicano (neoliberal conservador), ya que las estructuras de la mafia reproducen las estructuras del poder.

Dicho Estado hace uso y demanda constante (y oculta) de “la distribución de productos y servicios ilegales” (Glenny, 2008: 07), bajo el mandato de cumplir con las lógicas que los adscriban a la carrera capitalista. Así, el narcotráfico como pilar económico y los sujetos endriagos transforman en mercancías y servicios un sin fin de elementos que antes no podrían tomarse bajo ese título: drogas, armas, personas, asesinato a sueldo, secuestro, etc., resultando en una descarnada operación de mercadotecnia encaminada a presentar con un nuevo envoltorio y amparados por las leyes de la oferta y la demanda un conjunto de relaciones que, marcadas por la impronta del capitalismo en sus versiones más radicales, tenían hasta hace muy poco, por lógica, una imagen negativa a los ojos de la mayoría de los habitantes del planeta.

Esto nos lleva a preguntarnos por las estrategias a trazar cuando la violencia se convierte en la ley de los mercados, invirtiendo el parangón de este, pues, el mercado era lo que hasta el momento determinaba las leyes para la gestión de la violencia. Con el advenimiento, aceptación y normalización del capitalismo *gore*, ¿seguirán siendo válidas las categorías de “legitimidad” e “ilegitimidad” para describir la aplicación de la violencia?, ¿qué convertirá a la violencia en algo legítimo?, ¿el precio que se nos cobre por ejercerla? El monopolio de la violencia ya no es propiedad exclusiva del Estado-nación sino del mercado-nación. El monopolio de la violencia se ha puesto a subasta y la puja más alta en México la está haciendo el crimen organizado.

Ante el escenario de destrucción y desmembramiento del tejido social mexicano, consideramos importante preguntarnos: ¿cómo pueden los feminismos, entendidos tanto como herramientas epistemológicas, así como teorías y movimientos sociales, redireccionar y proponer otros modelos para la creación de sujetos que no esten emparentados con la distopía *gore*, ni con el hiperconsumismo neoliberal, ni con la obediencia acrítica de género encarnadas por los sujetos endriagos?

Como posible respuesta propondremos al transfeminismo como práctica política y categoría epistemológica que produce algunos ejes de resistencia que buscan redireccionar/subvertir la subjetividad endriaga del capitalismo *gore* anclada en una “masculinidad marginalizada” (Connell, 1999), detentada por “aquellos hombres que forman parte de las clases sociales subordinadas o de grupos étnicos [...] que contribuyen también al sostén del poder de la masculinidad hegemó-

nico, porque interiorizan los elementos estructurales de sus prácticas” (Zapata, 2001: 233). Dicha masculinidad se basa en la obediencia y defensa de la masculinidad hegemónica, capitalista y heteropatriarcal, con lo cual pretende legitimarse y alcanzar el peldaño de lo hegemónico, y entiende la disidencia de manera distópica y violenta, incapacitándola para cuestionar los presupuestos del sistema que se le imponen en nombre del poder, la economía y la supremacía masculinista dentro del binomio masculino/femenino.

Ante la coyuntura del capitalismo *gore* y los sujetos endriagos, se erige a manera de contraofensiva el “transfeminismo”, entendido como una articulación tanto del pensamiento como de la resistencia social. Este es capaz de conservar como necesarios ciertos supuestos de la lucha feminista para la obtención de derechos en ciertos espacios geopolíticamente diversos y, al mismo tiempo integra el elemento de la movilidad entre géneros, corporalidades y sexualidades para la creación de estrategias que sean aplicables *in situ* y se identifiquen con la idea deleuziana de minorías, multiplicidades y singularidades que conformen una organización reticular capaz de una “reapropiación e intervención irreductibles a los slogans de defensa de la ‘mujer’, la ‘identidad’, la ‘libertad’, o la ‘igualdad’, es decir, poner en común ‘revoluciones vivas’” (Preciado, 2009).

El transfeminismo busca la creación de anudaciones epistemológicas que tengan implicaciones a nivel micropolítico, entendiéndolo como una “micropolítica procesual” de agenciamientos mediante la cual el tejido social pueda reconstruirse. Creando una contraofensiva a las “fuerzas sociales que hoy administran el capitalismo [que] han entendido que la producción de subjetividad tal vez sea más importante que cualquier otro tipo de producción, más esencial que el petróleo y que las energías” (Guattari y Rolnik 2006, 40). Los sujetos del transfeminismo pueden entenderse como una suerte de “multitudes *queer*” que a través de la materialización performativa logran desarrollar agenciamientos “g-locales”. La tarea de estas multitudes *queer* es la de seguir desarrollando categorías y ejecutando prácticas que logren un agenciamiento no estandarizado, como verdad absoluta ni como acciones infalibles (a diferencia de la masculinidad hegemónica que pretende ser un universal), que puedan ser aplicadas en distintos contextos de forma micropolítica. Estos sujetos *queer* juegan un papel fundamental, dadas sus condiciones de interseccionalidad, en “la confrontación de las maneras con las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria” (Guattari y Rolnik, 2006: 43).

El transfeminismo, propone nuevas teorizaciones sobre la realidad y la condición de las mujeres dentro de esta, pero no solo de las mujeres sino de las distintas corporalidades y disidencias, que mar-

chen a la misma velocidad y ritmo que los tiempos actuales y que tomen en cuenta las circunstancias económicas específicas de los sujetos dentro del precariado laboral (y existencial) internacional que nos equiparan a todas/os porque nos hacen devenir mujeres, es decir distribuyen los antiprivilegios y la violencia tanto económica como física y simbólica a todos los cuerpos, ya no solo a los biológicamente femeninos.

Ahora bien, bajo las condiciones anteriormente enunciadas llama la atención que los esfuerzos por hacer redes político-sociales en México no hayan crecido, que las alianzas entre los géneros no estén en auge, enfrentándose ante el sistema aplastante del capitalismo hiperconsumista y *gore*. Sin embargo, hay una causa específica para este hecho: el miedo que tiene lo patriarcal a la pérdida de privilegios, a la pérdida de poder, o lo que se llama de forma eufemística, el miedo a la desvirilización de la sociedad. Es necesario que las anudaciones y agenciamientos de los sujetos que buscan ofrecer una crítica y una resistencia ante el sistema dominante pasen por la conciencia del devenir mujer, devenir *negr@*, de devenir *indi@*, devenir migrante, devenir *precari@* en lugar de reificar su pertenencia a un único género o a un grupo social para demarcarse dentro de una lucha sectorial. Debemos trabajar la resistencia como un proceso que se interrelaciona con otros procesos minoritarios porque la resistencia:

No puede darse aisladamente haciendo abstracción del resto de injusticias sociales y de discriminaciones, sino que la lucha [...] solo es posible y realmente eficaz dentro de una constelación de luchas conjuntas solidarias en contra de cualquier forma de opresión, marginación, persecución y discriminación. (Vidarte, 2007: 169)

Puede superarse a través de un proceso que evidencie que las características que lo integran no pertenecen en exclusiva a los sujetos varones sino que son susceptibles de ser tomados por cualquier sujeto, sin importar su género ni orientación sexual, y que evidencie además que los privilegios que se ofrecen por detentar una obediencia ilimitada hacia la masculinidad hegemónica y el neoliberalismo es una inversión volátil que cobra grandes intereses y exige como pago, en el plano de lo real, ser objeto de una destrucción depredadora que recaerá sobre nuestros propios cuerpos, no solo sobre el cuerpo de *l@s otr@s*.

Por eso, en nuestros prototipos comunes como en nuestras disimetrías, consideramos que es necesario el descentramiento de la categoría de masculinidad,¹⁰ entendida como una propiedad intrínseca

10 Halberstam, Judith 2008 *Masculinidad Femenina* (Egales: Madrid).

y exclusiva del cuerpo de los varones. Este descentramiento llevaría a una reconstrucción discursiva, no abyecta, que cuente con capacidad de multiplicar las posibilidades en el abanico de la construcción de nuevas subjetividades tanto para las mujeres como para los varones incluyéndose en estas nuevas categorizaciones tanto a las bio-mujeres, bio-hombres así como a las tecno-mujeres, tecno-hombres y a tod@s aquell@s que se desincriben críticamente de las dicotomías del género –creando un marco que ensanche nuestras posibilidades de acción y reconocimiento para la reconstrucción del tejido social de forma pacífica–.

Sabemos que la desjerarquización de la masculinidad es posible puesto que es un proceso performativo modificable por parte de los varones. Además, esta modificación es inminente ahora que el mundo capitalista se encarniza, se vuelve radicalmente salvaje y exige que el plusvalor del producto se de a través del derramamiento de sangre.

En este contexto, es necesario hacer una revisión y una reformulación de las demandas de la masculinidad hegemónica transmitidas por los sistemas de dominación que, en nuestro caso, emparentamos con el capitalismo *gore*. No es posible fraguar una resistencia efectiva ante el sistema económico en el que vivimos, que basa su poder en la violencia exacerbada, sin cuestionar la *masculinidad*. Puesto que dicha masculinidad se transforma también en violencia real sobre el cuerpo de los varones.

Finalmente, la cuestión de la creación de nuevos sujetos políticos construidos desde el transfeminismo abre de nuevo el debate sobre la necesidad, la vigencia y el reto que supone que los sujetos masculinos se planteen otras configuraciones y condiciones bajo las cuales construir sus masculinidades, que sean capaces no solo de ejecutarlas sino de crear un discurso de resistencia a través de ellas.¹¹

Dicha construcción teórico-práctica debe tomar en cuenta la perspectiva de género y el trabajo de deconstrucción, así como las herramientas conceptuales que han creado los feminismos, para replantear al sujeto femenino y para descentrarlo a través de un desplazamiento hacia lo no hegemónico, que no basa sus premisas en remanentes corporales y biológicos. Así como *no nacemos mujeres, sino que devenimos en ello*, es hora de pasar la pregunta, una vez más,

11 Ponemos en relieve que nos referimos especialmente a la revisión de “masculinidad” incorporada en las realidades latinoamericanas y, sobre todo, no obviamos el hecho de que existen ya algunas formas de confrontación de esta masculinidad en esos espacios que no obedecen los dictados del poder capitalista y masculinista y han logrado desanudarse, en la medida de lo posible, de forma crítica de la identidad dominante. Sin embargo, dichas desanudaciones *no están* suficientemente visibilizadas.

hacia el campo de la masculinidad para descentrarla y hacer construcciones de esta más aterrizadas en la realidad y en la encarnación de masculinidades individuales que comprueben que tampoco se nace hombre, sino que se puede devenir en ello a través de un proceso en todo momento modificable.

Se sabe que alguien con poder y legitimidad difícilmente renunciará a ello. Sin embargo, el *comfort* silente bajo el que se desarrolla la *masculinidad cómplice* debe ser cuestionado. Al respecto, es necesario aclarar que existen muchos sujetos masculinos que quieren/buscan/necesitan deslindarse de esos patrones arcaicos y opresores, los cuales nos informan que esta desvinculación o desobediencia de género no es una tarea fácil, ya que como afirma Luis Bonino:

Son un freno los temores y desconfianzas frente a lo nuevo que tienen algunos varones, la falta de modelos de masculinidad no tradicional y el aislamiento silencioso de los varones aliados a las mujeres, que muchas veces se avergüenzan de hacerlo público: la censura al trasgresor del modelo tradicional es muy efectiva con los varones, para quienes el juicio de sus iguales es fundamental. (Bonino, 2003: 68)

Pese a los costes que implica desmarcarse de la masculinidad tradicional, esto es un reto apremiante en México para que los jóvenes no sigan engrosando las filas del proletariado *gore*, ni detentando una subjetividad endriaga que terminará con sus propias vidas y alimentará el engranaje heteropatriarcal, sexista, capitalista y *gore* que nos llevará a transitar por los mismos caminos y a obtener los mismos resultados: un paisaje de devastación económica, emocional y social.

Si logramos visibilizar que uno de los problemas estructurales en México contemporáneo es seguir ensalzando la figura del macho (como *performance* de género incuestionable), podremos intentar un plan de alianzas que produzcan otras formas de disidencia ante a la narcomáquina, el capitalismo *gore* y la tiranía vetusta de la masculinidad hegemónica que exigen obediencia ilimitada a los varones y producen efectos materiales en sus cuerpos, tales como la destrucción espectacularizada en la que *estos* son exhibidos y rentabilizados por los medios y sus lógicas feroces que también siguen *avant la lettre* los mandatos del neoliberalismo. Una de las muchas estrategias para crear vías de reconstrucción del tejido social vendrá de una educación no sexista y de un cuestionamiento radical a nuestros (anti)privilegios de género, para poder acceder a un agenciamiento que nos legitimará desde lugares diferentes al poder y a la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bataille, Georges 2002 *El erotismo* (Barcelona: Tusquets Editores).

- Bonino, Luis 2003 “Los hombres y la igualdad con las mujeres” en Lomas, Carlos (comp.) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales* (Barcelona: Paidós).
- Butler, Judith 2006 *Vida Precaria* (Buenos Aires: Paidós).
- 2008 “Crítica, discrepancia y violencia” en *Conferencia impartida en CENDEAC* (Murcia).
- Connell, Robert 1999 *Der Gemachte Mann. Konstruktion von Männlichkeiten* (Opladen).
- Curbet, Jaume 2007 *Conflictos Globales, violencias locales* (Quito: FLACSO).
- Del LaGrace, Volcano y Ulrika, Dahl 2008 *Femmes of Power. Exploding Queer Femininities* (London: Serpent’s Tail).
- Despentes, Virginie 2007 *Teoría King Kong* (Barcelona: Melusina).
- Glenny, Misha 2008 *McMafia. El crimen sin fronteras* (Barcelona: Ediciones Destino).
- Guattari, Félix y Suely Rolnik 2006 *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Halberstam, Judith 2008 *Masculinidad Femenina* (Madrid: Egales).
- Harvey, David 2000 *Espacios de esperanza* (Madrid: Akal).
- Jamenson, Frederick 1995 *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Barcelona: Paidós).
- Lipovetsky, Gilles 2007 *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista* (Barcelona: Anagrama).
- Marugán Pintos, Begoña. y Vega Solís, Cristina 2001 “El cuerpo contra-puesto. Discursos feministas sobre la violencia contra las mujeres” en Bernárdez (ed.) *Violencia de género y sociedad: una cuestión de poder*. (Madrid: Ayuntamiento de Madrid).
- Marx, Karl 2001 *El capital* Libro I (Madrid: Akal).
- Monsiváis, Carlos 1981 “¿Pero hubo alguna vez once mil machos?” (*FEM* 18: 09-20).
- Pratt, Mary Louise 2002 “Globalización, Desmodernización y el Retorno de los Monstruos” en *Tercer Encuentro de Performance y Política* (Lima: Universidad Católica).
- Preciado, Beatriz 2009 “Transfeminismos y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica en *Revista Artecontexto* N° 21.
- Rodríguez de Montalvo, Garci 2006 *Amadís de Gaula, Obra completa* (Dueñas: Simancas Ediciones). Vol. 6.
- Sandoval, Chela 2004 “Nuevas ciencias. Feminismo Cyborg y metodología de los oprimidos” en *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de Sueños).

- Subcomandante Marcos 1997 *La 4e guerre a comencé* en Le Monde Diplomatique.
- Taibo, Carlos 2008 “Otro mundo, peor, es probable” en Estévez, Carlos y Taibo, Carlos (eds.) *Voces contra la Globalización* (Barcelona: Crítica).
- Vidarte, Francisco 2007 *Ética Marica* (Madrid: Egales).
- Zapata Galindo, Martha 2001 “Más allá del machismo. La construcción de masculinidades” en Helfrich, Silke (ed.) Sandoval, Marina (trad.) *Género, feminismo y masculinidad en América Latina* (El Salvador: Ed. Henrich Böll).

SOBRE LAS AUTORAS

MIRNA PAIZ CÁRCAMO

Nació en Guatemala en 1941. Su padre fue un militar liberal que influyó para que tres de sus cuatro hijas se incorporaran como luchadoras revolucionarias. Las hermanas de Mirna, Nora y Clemencia –quienes pertenecieron al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGT)–, fueron asesinadas: la primera fue capturada, torturada y quemada viva en 1969; la segunda cayó en combate en 1978 en San Bernardino (Suchitepequez). Mirna se unió a las Fuerzas Armadas Rebeldes cerca de 1965 hasta que fue capturada. Vivió detenida en México y fue exiliada a Cuba durante diez años. Esto no impidió que volviera a Guatemala y se reincorporara a la lucha revolucionaria, en donde actualmente reside. Su testimonio fue publicado como se escribió a finales de los años sesenta.

MADRES DE PLAZA DE MAYO

Es una organización surgida a partir de grupos de madres de detenidos quienes se reunieron por primera vez el 30 de abril de 1977. Las madres de desaparecidos comenzaron a reunirse cada jueves en la Plaza de Mayo, ubicada en Buenos Aires, para solicitar hablar con el presidente y para exigir que sus hijos fueran encontrados. En ese mismo año, un grupo de doce personas vinculadas a las madres, cuya

organización comenzaba a tener fuerza, fueron secuestradas. Esta organización busca a personas desaparecidas durante la dictadura de Jorge Rafael Videla en Argentina, asimismo, exigen que los responsables de las desapariciones sean detenidos y enjuiciados.

Durante la década del ochenta, la organización tuvo un rompimiento, con lo que surgió Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora. Sin embargo, ambas organizaciones han mantenido su lucha por encontrar a sus desaparecidos y por defender los derechos humanos en distintos ámbitos de acción.

VIOLET EUDINE BARRITEAU

Nació en Granada el 10 de diciembre de 1954. Migró hacia Barbados a los doce años, en donde estudió Administración Pública y Contabilidad en la University of West Indies en Cave Hill, Barbados, en donde es rectora desde 2015, así como profesora de Género y Políticas Públicas. Barriteau es la primera mujer en ocupar el cargo de rectora en dicha universidad.

Estudió la maestría en Administración Pública en la Universidad de Nueva York y el Doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Washington. Su participación activa en espacios feministas, encuentros regionales e internacionales y en la producción de pensamiento feminista caribeño la llevaron a dirigir de 2009 a 2010 la *International Association for Feminist Economics*.

Es autora de varios libros entre los que se destacan *Confronting power, theorizing gender interdisciplinary perspectives in the Caribbean* (2003) y *Love and power: Caribbean discourses on gender* (2012). Ha participado en algunos libros colectivos y presentado múltiples ponencias en congresos internacionales.

BETTY RUTH LOZANO LERMA

Nació en Cali, Colombia. Estudió Sociología en la Universidad del Valle en Colombia donde, también, realizó su Maestría en Filosofía. Actualmente realiza el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Ecuador. Se ha desempeñado como profesora en universidades públicas y privadas, en donde se destaca como miembro docente del Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad en la Universidad del Valle.

Betty Ruth Lozano es educadora popular y cofundadora del colectivo Akina Zaji Sauda (Conexión de Mujeres Negras), una organización feminista, antirracista y popular desde donde se busca fortalecer los procesos organizativos de mujeres negras afrocolombianas.

Es autora del libro *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Ha participado en diversos congresos en torno al feminis-

mo latinoamericano y a la situación de los pueblos afroamericanos. Se ha destacado en los debates acerca de la nominación de las poblaciones como negras o afrodescendientes. Ha publicado en diferentes lugares como la revista *Pasos* del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

JULIETA PAREDES

Nacida en La Paz, Bolivia, en 1958. Se ha convertido en una referente en la poesía y el activismo feminista. Formada en las áreas de pedagogía y psicología, fue fundadora –junto a María Galindo– de “Mujeres creando”. Posteriormente, fue fundadora de la comunidad Mujeres Creando Comunidad que tuvo un enfoque feminista comunitario. A partir de esta experiencia, en 2010 aparece el libro en conjunto *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Otras de sus publicaciones son: *Poesía: Mujeres* (1990); *De amor y lucha* (1993); *Del mismo barro* (1996); y *Grafiteadas* (memoria, 1999).

Paredes ha sido también educadora popular y activista feminista desde el lesbianismo y desde el feminismo comunitario. Ha dado conferencias a lo largo de América latina, en donde ha desarrollado críticas a la teoría *queer* y ha conceptualizado el entronque de patriarcados.

MOIRA MILLÁN

Es una mujer mapuche de 42 años, Presidenta de la cooperativa de trabajo gastronómica mapuche *Kume In*, compuesta por mujeres. Fundadora y coordinadora de la Organización Mapuche de Derechos Humanos y Medio Ambiente, fundadora de la corriente sindical mapuche, y es parte de la Cooperativa de Trabajadoras Mapuches *Malen Wichafe*. Junto a su familia, ha llevado a cabo múltiples acciones en defensa de la Tierra, lo que ha traído consigo, incluso, procedimientos legales en su contra. Es docente en lengua mapudungun, tiene cuatro hijos con quienes comparte espacios de activismo político y con quienes lucha por mantener la identidad indígena que les ha sido arrebatada por los procesos de colonización. Actualmente vive en el municipio de Corcovado, en la provincia patagónica de Chubut. Se destaca su texto “Mujer Mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal” que aparece en esta antología. Es una de las principales promotoras de la primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Argentina, así como de la Ley de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

ROSA YNÉS (OCHY) CURIEL PICHARDO

Nació el 15 de marzo de 1963, en República Dominicana. Estudia la Licenciatura en Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica

Madre y Maestra (República Dominicana); y la Maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia. De esta última se desprende la investigación: El régimen heterosexual de la nación. Es activista autónoma, antirracista y decolonial, e integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación Feminista (GLEFAS) y de Brecha Lésbica.

Desde 2009, es Coordinadora Curricular de la Maestría de Estudios de Género, en la Universidad Nacional de Colombia. Sus publicaciones versan sobre la imbricación de las diversas formas de opresión derivada de la “raza”, sexo, clase y sexualidad. A partir de su investigación, cuenta con un gran número de publicaciones, entre las que destacan: “Las políticas de las identidades y sus dilemas: esencialismo vs antiesencialismo” en *Derecho, interculturalidad y Resistencia Étnica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009; “Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes”, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008; “La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista” en *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista Nómadas N° 26, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, Bogotá. 2007.

MARTHA TERESITA DE BARBIERI

Nació el 2 de octubre de 1937 en Montevideo. Estudió la Licenciatura de Trabajo Social en la Universidad de la República; viajó a Santiago de Chile para estudiar la Maestría en Sociología en FLACSO, cuya investigación fue publicada en 1972 bajo el título “El acceso de la mujer a las carreras y ocupaciones tecnológicas de nivel medio”.

Exiliada en la Ciudad de México, en 1973, junto a su familia, trabajó para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) durante el Año Internacional de la Mujer referido a la participación social de las mujeres en América latina. Posteriormente, se desarrolló como asistente de investigación en la División de Desarrollo Social de la CEPAL y, más adelante, comenzó a trabajar con Raúl Benítez Zenteno en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Su trabajo intelectual ha sido de gran importancia y sus intereses e investigaciones han abarcado diversas áreas, como: las mujeres campesinas y obreras, el trabajo doméstico y la vida cotidiana, las políticas de población, los derechos reproductivos y de la salud, el género, las esferas y los ámbitos de acción, etc. Sus trabajos más recientes se han centrado en la participación de la mujer en la esfera estatal.

Entre sus publicaciones recientes se pueden encontrar: *Género en el trabajo parlamentario: la legislatura mexicana a fines del siglo XX* (2003) y *Cambio sociodemográfico, políticas de población y derechos reproductivos en México* (1999).

NATALIA QUIROGA DÍAZ

Nació en el barrio de La Candelaria, Bogotá, durante la década de los setenta. Estudió la Licenciatura en Economía por la Universidad de los Andes, la Maestría en Economía Social por la Universidad Nacional de San Martín, y el Doctorado en Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín. A temprana edad, vivió la toma de palacio de justicia, el asesinato de magistrados por el M-19, y la llegada de Uribe al poder. A partir de allí, se radicó en Argentina y especializó sus trabajos en las relaciones entre economía social y economía feminista. Muestra de ello es su tesis de Maestría, titulada *Economía feminista y Economía social. Contribuciones a una crítica de las nuevas políticas de combate a la pobreza* (2009).

Actualmente, es Coordinadora Académica de la Maestría en Economía Social del Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento; y en sus investigaciones recientes indaga sobre las implicaciones de la decolonialidad en su ámbito de investigación, así como el desarrollo urbano y regional.

Entre sus publicaciones se encuentran: “Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina” en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* N° 33, 2009, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador; “Economía y cuidado. Retos para un feminismo decolonial” en *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Argentina, 2013.

IVONE GEBARA

Nació en Sao Paulo, Brasil, en 1944. Estudió filosofía y al concluir ingresó a la orden de las hermanas agustinas. Es Doctora en Filosofía y en Ciencias de la Religión por la Universidad de Lovaina. Por sus posturas a favor del aborto y de la libertad de ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, fue condenada a guardar dos años de silencio después de negarse a retractarse.

Ha sido una de las principales exponentes de la teología de la liberación feminista, que continúa con la tradición de la teología de la liberación, pero que vuelca sus reflexiones a las situaciones de opresión de las mujeres pobres. En los últimos años, su trabajo se acerca al ecofeminismo. Es profesora invitada en diversas universidades alrededor del mundo. Tiene más de 30 libros publicados y numerosos

artículos traducidos a varios idiomas. Entre sus obras se destacan: *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (1998), *El rostro Oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (2002) y *Mujeres sanando la tierra: ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*, que escribió junto a otra reconocida teóloga, Rosemary Radford Ruether (1999).

MARCELLA ALTHAUS-REID

Nació en Rosario, Argentina, en 1952, y falleció el 20 de febrero de 2009 en Edimburgo. Estudió Teología en el Instituto Universitario ISEDET, una facultad de estudios teológicos protestantes. Trabajó en barrios pobres de Buenos Aires, como parte de las labores de la Teología de la Liberación, hasta que se trasladó a Escocia, en donde se doctoró. Fue profesora en la Universidad de Edimburgo, en donde impartió clases de Teología Contextual, Teología Sistemática, Ética y Teología de la Liberación. Coordinó la maestría en teología y desarrollo de la misma universidad.

Fue editora asociada en la revista *Studies in World Christianity: the Edinburgh Review of Theology and Religion*. Es una de las pioneras en Teología *Queer*, y los temas sobre los que gira su obra son la sexualidad y el feminismo en estudios teológicos. Dirigió la asociación Internacional de Teología *Queer*, y tiene numerosos artículos publicados al respecto en inglés, español y portugués entre los que destacan: “*When God is a rich White woman who does not walk*” y “*Marx entra a un bar gay*”. Sus obras más destacadas son *Queer God* y *La Teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*.

NORMA MOGROVEJO

Es una activista lesbiana de origen peruano, participante activa de los encuentros feministas lésbicos en América latina. Es Licenciada en Derecho, reside en México desde que comenzó sus estudios de Maestría en Sociología, y Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. También, es profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

A partir de 1994, comenzó la compilación del Archivo Histórico Lésbico que, después de encontrarse en espacios itinerantes, ahora reside en el Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENA) en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es autora de libros como *Teoría lésbica, participación política y literatura; Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Lati-*

na; *Desobedientes: Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas* y *Testimonios: Voces de mujeres lesbianas, 1950-2000*, así como de múltiples artículos en libros colectivos y revistas especializadas en feminismo y temas relativos a la disidencia sexual.

YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO

Nació en República Dominicana, donde se licenció en psicología. Actualmente reside en Buenos Aires, en donde estudió la Maestría en Ciencias Sociales por FLACSO, y es Doctoranda del Posgrado de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Participa como miembro del grupo Modernidad-colonialidad y fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Es activista feminista decolonial, antirracista y educadora popular.

Ha publicado el libro *Escritos de una lesbiana oscura* y diversos artículos entre los que destacan “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos” y “Los desafíos del feminismo latinoamericano en el contexto actual”. Es traductora, editora y coordinadora de varios libros colectivos, entre ellos *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Ha sido profesora invitada, ponente y profesora en varias instituciones educativas en América latina. Es miembro de redes de feministas y lesbianas latinoamericanas y decoloniales, en las que participa activamente.

GLORIA ANZALDÚA

Feminista chicana, nació en Texas el 26 de septiembre de 1942 y murió el 15 de mayo de 2004 en Santa Cruz, California. Estudió en la Universidad de Texas Panamericana, y la Maestría en la Universidad de Texas de Austin, y el Doctorado en Literatura Comparada por la misma universidad. Fue activista feminista, lesbiana y defensora de derechos de migrantes. Sus estudios se enfocaron en las fronteras y sus puentes comunicantes.

Fue catedrática en la Universidad Estatal de San Francisco, en la Universidad de California Santa Cruz y la Universidad Atlántica de Florida. Se trató de una figura icónica de las mujeres de color en Estados Unidos. Sus obras más importantes son *Esta puente, mi espalda* y *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, en donde retrata la diversidad racial, sexual y cultural de las feministas de color sin que sea posible definir si sus textos son poemas, ensayo o ficción. Ha escrito ficción, ensayo, crítica literaria y libros para niños. Recibió premios como: *Before Columbus Foundation American Book Award*, *Lambda Lesbian Small Book Press Award*, *Lesbian Rights Award*, *Sappho Award of Distinction* (distinción honoraria), *National Endowment for the Arts* (premio por ficción) y el *American Studies Association Lifetime Achievement Award*.

KARINA BIDASECA

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (2006). Su campo de acción se centra en los estudios poscoloniales, feminismo poscolonial y movimientos sociales. Desde 2009 es profesora adjunta responsable de la cátedra “La Sociología y los Estudios Poscoloniales. Género, etnia y sujetos subalternos”, impartida en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Dirigió investigaciones sobre estudios poscoloniales, entre ellas, los proyectos “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados” y “El legado de África” (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Es profesora de posgrado en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Ha sido becaria de la Universidad de Buenos Aires, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y de instituciones como la Universidad Di Tella, Universidad San Andrés, *Idelcoop*, *Center for Latin American Social Policy*, Universidad de Texas y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Asdi. Ha publicado numerosos artículos en revistas. Entre los cuales se destaca la reciente publicación de su libro: *Perturbando al texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Ed. SB, 2010, y su tesis doctoral inédita revisada “Antes de la tormenta, signos de la insurgencia colona en el desdoblamiento del tiempo. Una tesis sobre su identidad intersticial y la búsqueda de comunidad en un siglo de existencia”, Universidad de Buenos Aires (2005).

RITA SEGATO

Nació en Buenos Aires, Argentina un 14 de agosto, aunque actualmente reside en Brasil. Es Antropóloga y Etnomusicóloga, Doctora en Antropología de la *Queens University of Belfast*, catedrática de la Universidad de Brasilia (Antropología y bioética de la Cátedra UNESCO) e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones en Brasil. Ha escrito múltiples ensayos. Entre sus principales obras se destacan: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre el género entre el psicoanálisis, la antropología y los Derechos Humanos* (2003); *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2006) y *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (2016).

Es una activista destacada en su lucha para terminar con la violencia contra las mujeres y con los feminicidios en Ciudad Juárez y en otros lugares de América latina. Su labor académica la constituye en uno de los referentes actuales más importantes para analizar los temas de género y violencia, así como decolonialidad feminista.

PILAR CALVEIRO

Nació en Argentina el 7 de septiembre de 1953, y está radicada en la Ciudad de México, donde es catedrática en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Estudió Sociología en la Universidad de Buenos Aires y Ciencias Políticas en la Universidad Nacional Autónoma de México en donde también realizó estudios de maestría y doctorado.

Fue militante de las Fuerzas Armadas Revolucionarias y de Montoneros, lo que le costó el secuestro y la desaparición forzada temporal. Esto la llevó al exilio en España y, posteriormente, en México. Muchos de sus esfuerzos se han enfocado en denunciar la violencia del Estado contra la disidencia.

Ha escrito múltiples ensayos, artículos y libros que abordan diferentes temas sobre el eje de la violencia, entre los que destacan: *Poder y desaparición* (1998), *Familia y poder* (2006) y *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global* (2012). En 2014, recibió el Premio Konex, Diploma al mérito, por sus ensayos políticos.

ÉRIKA LINDIG CISNEROS

Es profesora del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Participó en los proyectos de investigación “Problemas de la alteridad”, “Lecciones de extranjería”, “Memoria y escritura” y “Políticas de la memoria” en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Actualmente participa en el proyecto “Alteridad y exclusiones” del Programa Universitario de Estudios de Género (UNAM), a cargo de Ana María Martínez de la Escalera.

Sus publicaciones más recientes son: “Sobre la extranjería de las lenguas” en *Gadamer y las humanidades* N° 1; “Ángel o Poliziano y la filosofía de la palabra” en *De olvidados y excluidos. Ensayos filosóficos sobre marginalidad*, www.papelmaquina.blogspot.com; *Experiencias del web log* en coautoría con Rodríguez Brondo; “Eisa” en *Jacques Derrida. Pasiones Institucionales* N° 1; “Interpelación ideológica, construcción de identidades: ¿sujeción o resistencia?” (Coautoría) en *Estrategias de resistencia*, y “Mijaí Bajtín” en *Pensador@s del siglo*.

MARÍA MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS

Nació en México, en 1984. Estudió la Licenciatura en Etnología y la Maestría en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y el Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Fungió como Diputada Federal del Partido de la Revolución Democrática (PRD) del 2003 al 2006. Ha sido Presidenta de la Comisión Especial para Conocer y Dar seguimiento a los Feminicidios en la Re-

pública Mexicana e integrante de las comisiones de Equidad y Género de Justicia y Derechos Humanos y del Comité del Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género.

Actualmente es Presidenta de la Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres. A.C.; coordinadora del Proyecto Violencia contra las Mujeres y Políticas de Gobierno en la Construcción de los Derechos Humanos de las Mujeres, auspiciada por UNIFEM; y asesora del Posgrado en Estudios de Género de la Fundación Guatemala. Es integrante de la Academia Mexicana de Derechos Humanos; el Consejo Asesor del Centro de Formación Política Mujer y Ciudad, de la Diputación de Barcelona, España; la Red Sin Fronteras Por la vida y la Libertad de las Mujeres; el Consejo Ciudadano de la Procuraduría Social del Gobierno del Distrito Federal; entre otras.

En el ámbito académico, forma parte de la *Revista Cuadernos feministas*, de la Colección editorial Diversidades Feministas del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, México, y de la *Revista Pensamiento Iberoamericano*, España.

Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Claves feministas para liderazgos entrañables. Puntos de Encuentro*, Managua, 2000; *Claves feministas para la negociación en el amor. Puntos de Encuentro*, Managua, 2001; *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, 2001; *Claves feministas para mis socias de la vida*, Madrid, 2005 y *Presentación a la Investigación diagnóstica sobre la violencia feminicida en la República Mexicana*, 14 tomos. Cámara de Diputados, LIX Legislatura. México, 2006.

SAYAK VALENCIA TRIANA

Nació en Tijuana, México, en 1980. Es artista de *performance*, activista transfeminista, filósofa y poeta. Estudió Filosofía y es Doctora Europea en Filosofía, Teoría y Crítica Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. De su tesis doctoral se desprende su libro *Capitalismo gore*, con el que ganó el premio *Estado Crítico de Ensayo* en el año 2010. Publicó la novela llamada *Adrift's book*, que busca diluir las fronteras entre géneros literarios, ya que se trata de una novela negra escrita en forma poética.

Como activista feminista, ha sido cofundadora del grupo La Línea y firmó el primer Manifiesto Transfeminista. Su trabajo fue influenciado por las feministas chicanas y por los estudios de frontera. Actualmente, es catedrática del Colegio de la Frontera Norte, en el Departamento de Estudios Culturales, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

SOBRE LAS EDITORAS

ALEJANDRA DE SANTIAGO GUZMÁN

Alejandra de Santiago Guzmán nació en la Ciudad de México en 1984, estudió Lengua y Literaturas Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y se ha desempeñado como editora desde 2006. Escribe en tercera persona porque sale de su cuerpo cuando escribe, para mirarse a los ojos. En su infancia conoció las bibliotecas, los parques y la escuela. Tiene una abuela singular que le enseñó a salirse del mandato social siempre que fuera posible. Creció entre mujeres trabajadoras y cuidadoras, conoció el trabajo comunitario en la parroquia de su comunidad. Se dedica a hacer libros desde 2006 y participa como voluntaria en proyectos autogestivos de integración social y de acción comunitaria. Ha participado en la evaluación con perspectiva de género de los Libros de Texto Gratuitos de educación primaria y se especializa en obras formativas.

EDITH CABALLERO

Estudió filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México. En 2015 publicó el artículo –La historia a través del vidrio estridentista– en *Historicidad dialéctica: espacio y tiempo desde Nuestra América*, del Centro de Investigaciones sobre América Latina perteneciente a la

UNAM. Actualmente participa en el grupo de investigación PAPIME –Cuerpo, territorio y violencia en Nuestra América. Cartografías materiales y simbólicas–, y forma parte del Comité de Redacción de la revista *De Raíz Diversa*, especializada en estudios latinoamericanos y perteneciente al Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Forma parte de la Comunidad Multitrucke Mixiuhca desde hace seis años, porque está convencida que fomentar prácticas de economía solidaria es vital para revertir las injusticias del modelo hegemónico.

GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

Nació el 24 de octubre de 1982 en la Ciudad de México. Es Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública, Maestra en Estudios Latinoamericanos y Candidata a Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Madre de una niña de cinco años y un niño de dos, y la mayor de tres hermanos. Su madre es una mujer fuerte y su padre es un hombre feliz, de ellos aprendió el amor y la solidaridad. Creció en una colonia popular en el oriente de la Ciudad de México, en donde reside actualmente. Desde esta perspectiva, se reconoce como feminista en un ambiente que le ha permitido reflexionar en torno a las situaciones de las mujeres precarizadas, de las violencias de género y de clase. Participa del Colectivo Muñeca Fea, en donde niñas y niños indígenas urbanos le han enseñado a saltar la cuerda, a dibujar y a reír. Ha publicado en *De Raíz Diversa*, revista especializada en Estudios Latinoamericanos, y en *OXÍMORA*, revista de ética y política, entre otras.

"La labor intelectual y política de las mujeres que integran este libro abarca temas tan diversos, como diverso es el territorio latinoamericano. Sin embargo, esta antología tiene una postura primordialmente feminista, porque consideramos que es la posición desde la cual las intelectuales latinoamericanas han encontrado el marco adecuado para mostrar cuáles son sus condiciones específicas en el orden moderno patriarcal neoliberal".

De la Presentación

Mirna **Paiz Cárcamo**

Madres de Plaza de Mayo

Violet Eudine **Barriteau**

Betty Ruth **Lozano Lerma**

Julieta **Paredes**

Moirá **Millán**

Ochy **Curiel**

Martha Teresita **de Barbieri**

Natalia **Quiroga Díaz**

Ivone **Gebara**

Marcella **Althaus-Reid**

Norma **Mogrovejo**

Yuderkys **Espinosa Miñoso**

Gloria **Anzaldúa**

Karina **Bidaseca**

Rita **Segato**

Pilar **Calveiro**

Érika **Lindig Cisneros**

Marcela **Lagarde y de los Ríos**

Sayak **Valencia Triana**

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-247-0



9 789877 222470