

MILLCAYAC



REVISTA DIGITAL DE CIENCIAS SOCIALES
www.millcayacdigital.uncu.edu.ar

LÍNEAS TEMÁTICAS

Género y Derechos Humanos
Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América
Bienes Comunes y Sociedad
Comunicación, Arte y Cultura

DOSSIER

Feminismos en movimiento(s) en América Latina y el Caribe.
Intersecciones entre pensamiento y acción política

ARTE DE TAPA / POR MARTA VICENTE

"Extraños pensamientos" (acrílico sobre tela - 2015)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FCPyS
FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES

Secretaría de Investigación
y Publicación Científica

Millcayac

Revista Digital de Ciencias Sociales

VOLUMEN VII / NÚMERO 12 / MARZO 2020 - AGOSTO 2020



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FCPyS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
Y SOCIALES

Secretaría de **Investigación
y Publicación Científica**

Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales
www.millcayacdigital.uncu.edu.ar
Volumen VII / Número 12 / Marzo 2020-Agosto 2020
Fecha de publicación: 1 de marzo de 2020

ISSN: 2362-616x

Editada por la Secretaría de Investigación y Publicación Científica.
Coordinación de Publicaciones. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario. M5502JMA. Mendoza, Argentina
Tel. +54 261 4135008. Interno: 2013
sipuc.fcpys@gmail.com - revistamillcayac@gmail.com



Licencia Creative Commons

Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales es distribuido bajo una
Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual
4.0 Internacional

MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales / Vol. VII / N° 12 / marzo 2020 - agosto 2020.
ISSN 2362-616x. (pp. 1-10). SIPUC. FCPyS. UNCuyo. Mendoza



INDEXACIÓN Y CATÁLOGO

Indizaciones y base de datos



Directorios



AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Decana: Mgter. Claudia Alejandrina García

Vicedecano: Mgter. Roberto Roitman

Secretaria de Investigación y Publicación Científica: Dra. Rosana Rodríguez

CUERPO EDITORIAL

Directora de Millcayac-Revista Digital: Dra. Rosana Rodríguez

Editora: Lic. Victoria Pasero

Colaboración técnica: Lic. Micaela Lisboa

Comunicación e imagen: Lic. Julieta Vignale

Diseño/diagramación/compaginación de texto: Guadalupe Román

Corrección de estilo: Raquel Ferreyra

Traducción español-inglés: Téc. Camila Berthold

Soporte técnico: Sistema Integrado de Documentación (SID-UNCuyo), Ing. Juan Martín Longo y Bib. Adrián Méndez



COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL

Dr. Pablo Alabarces. CONICET. Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de La Plata. Argentina

Dra. Teresa Elizabeth Cueva Luna. El Colegio de la Frontera Norte. México

Lic. Prof. Lidia Fernández. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Julio Gambina. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Beatriz Garrido. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina

Prof. Dra. Alicia González-Saibene. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Dra. Carmen Monreal Gimeno. Universidad Pablo de Olavide. Sevilla. España

Dra. Anahí Viviana Mastache. Universidad de Buenos Aires. Argentina

COMITÉ ASESOR EDITORIAL

Dra. Ana Arias. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dra. Micaela Alterio. Universidad Carlos III de Madrid en Estudios Avanzados en Derechos Humanos. Instituto Tecnológico Autónomo de México. México

Dra. Brígida Baeza. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. IESyPPat. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Argentina

Dra. Miriam Bilbao. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dr. Marcelo Borrelli. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Buenos Aires. Argentina

Dr. Nazareno Bravo. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Melisa Campana. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Dra. Alejandra Castillo. Universidad de Chile

Lic. María Paz Cóvolo. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Mgter. Martín Elgueta. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Mgter. Ana Marcela Ficcardi. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Rosana Guber. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Argentina

Dr. Gabriel Liceaga. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Lic. Nicolás Lobos. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Mgter. Mariel Lucero. Universidad de Congreso. Universidad Champagnat. Argentina

Dra. Lila Luchessi. Universidad Nacional de Río Negro

Mgter. Mario Maure. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Patricia María Nigro. Universidad Austral

Dr. Cristian Parker. Universidad de Santiago de Chile. Instituto de Estudios Avanzados. Chile

Dr. Juan Piovani. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Argentina

Dr. Hernán Pruden. Universidad Mayor de San Andrés. Bolivia

Dra. María Dolores Ramos Palomo. Universidad de Málaga. España

Dra. Eva Rodríguez Agüero. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Mgter. María del Pilar Rodríguez. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Rosana Rodríguez. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Mtra. Sara Torres Hernández. Centro Chihuahuense de Estudios de Posgrado. Dpto. de Investigación. México



COMITÉ DE EVALUADORES/AS

Lic. Juan Antonio Acacio. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

Dr. Andrés Aedo Henríquez. Facultad de Gobierno. Universidad del Desarrollo. Chile

Dr. Francisco Javier Aguilar García. Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Carolina Álvarez Ávila. Instituto de Antropología de Córdoba. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

Dr. Marco Antonio Aranda Andrade. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Autónoma de Nuevo León. México

Dra. Margarita Bejarano Celaya. Centro de Estudios Multidisciplinarios para el Desarrollo. El Colegio de Sonora. México

Dra. María Belén Alvaro. Universidad Nacional del Comahue. Argentina

Dra. Luisina Bolla. Universidad Nacional de La Plata. Argentina

Dra. Julia Burton. Universidad Nacional de San Martín. Argentina

Dra. Lucía Casajús. Universitat Jaume I. España. Universidad Nacional de La Plata. Argentina

Mgter. Ramiro Ceballos Melguizo. Universidad de Pamplona. España

Dra. Victoria Chenaut. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México

Dra. Sofía Cordelia Reding Blase. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Universidad Autónoma de México

Dra. Clorinda Cuminao Rojo. Universidad de Playa Ancha. Chile

Mgter. Lucas da Costa Maciel. Universidade de São Paulo. Brasil

Dra. Ana Laura de Giorgi. Universidad de la República. Uruguay

Dra. María del Pilar Salamanca. Universidad de Ibagué. Colombia

Mgter. Daniela Díaz Bórquez. Universidad Católica de Chile

Dr. Pablo Leandro Díaz. Universidad de la República. Uruguay.

Dra. Tania Diz. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones en Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Argentina

Dra. Diana Margarita Favela Gavia. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Anna María Fernández Poncela. Departamento de Política y Cultura. Universidad Autónoma de México-Xochimilco. México

Dra. Adriana Ferreira Serafim de Oliveira. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Brasil

Mgter. Rogelio Flores Arreozola. Facultad de Ciencias de la Comunicación. Universidad Autónoma de Coahuila

Dra. Débora Garazi. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina

Mgter. Adriana Mariel Giuliani. Universidad Nacional del Comahue. Argentina

Dra. Constanza Gómez-Rubio. Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica. Universidad de Chile. Universidad Autónoma de Barcelona. España

Mgter. Violeta Gómez Urdiales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile

Dr. Pablo Gudiño Bessone. Centro de Investigaciones Sociales. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

Mgter. Cecilia Hopp. Facultad de Derecho. Universidad de Buenos Aires. Argentina

Dr. Rubén Isidoro Kotler. Universidad de Salamanca. España

Dr. Enrique Leff. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.

Dr. Julián Loaiza. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Alianza Fundación CINDE - Universidad De Manizales. Colombia

Dra. Marta Sofía López. Universidad de León. España



Dra. Betty Ruth Lozano. Universidad del Valle.
Colombia

Dra. Giulia Marchese. Universidad Nacional
Autónoma de México

Dra. Maria Martinez. Departamento de Sociología.
Universidad Nacional de Estudios a Distancia. España

Mgter. Georgina Méndez Torres. Universidad
Intercultural de Chiapas. México.

Dra. Virginia Morales. Universidad Nacional de
Villa María. Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas. Argentina

Dr. Ancízar Narváz Montoya. Universidad
Pedagógica Nacional. Colombia

Dra. Anny Ocaró Loango. Universidad del Salvador.
Argentina

Mgter. Zaira Esther Pedrozo Conedo. Institución
Educativa Departamental Thelma Rosa Arévalo.
Colombia

Dr. Salvador Percastre. Universitat de Lleida. España

Dra. Lia Pereira Saraiva Gil Antunes. Universidad de
Coimbra. Portugal

Dra. Esther Prados Megías. Departamento de
Educación. Universidad de Almería. España

Dra. María Eugenia Rausky. Universidad de Bologna.
Universidad Nacional de Tres de Febrero. Argentina

Dr. Carlos Alberto Santamaría Velasco. Universidad
de Guadalajara. México

Dra. María Laura Schaufler. Universidad Nacional de
Rosario. Argentina

Mgter. Agata Serranò. Universidad de Jaen. España

Lic. Alicia Inés Stolkiner. Universidad Nacional de
Córdoba. Argentina

Dra. Catalina Trebisacce. Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

Dra. Maria Luisa Veisaga. Florida International
University. Estados Unidos



Enfoque y alcance

Millcayac es un espacio de promoción y divulgación científica de los debates clásicos y actuales del ámbito de las ciencias sociales. Es una publicación científica semestral (publicadas el 1 de marzo y el 1 de setiembre), con referato doble ciego y en formato digital online. Se propone los siguientes objetivos: contribuir a la generación de una cultura científica; socializar los resultados de estudios que conducen al avance de conocimiento en estos ejes; aportar herramientas para la transformación de realidades socioculturales en sus instancias académicas, científicas y políticas, y promover trabajos científicos de investigación, originales e inéditos, de autores/as nacionales e internacionales, para participar en el debate en las ciencias sociales sobre problemáticas relevantes y prioritarias para nuestras sociedades latinoamericanas.

Millcayac constituye el primer espacio de difusión y debate de los cuatro ejes temáticos que vienen consolidándose en las áreas científico académica de esta casa de estudios: Estado y Movimientos Sociales en Nuestra América; Género y Derechos Humanos; Bienes Comunes y Sociedad, y Comunicación, Arte y Cultura. Cada uno de estos ejes habilita diferentes géneros de enunciación científica: artículos científicos, ensayos, reseñas bibliográficas, avances de investigación, entrevistas y relatos de experiencias. Además, se presentan propuestas específicas de dossier en relación con temáticas convocantes de las ciencias sociales en la actualidad.

La organización administrativa y científica está a cargo del Cuerpo Editorial Interno, responsable de la gestión, administración y edición de la revista; el Comité Científico Editorial estable externo, integrado por expertos/as de reconocida trayectoria científica en el ámbito nacional e internacional, a cargo de la evaluación científica de los trabajos bajo sistema doble ciego; el Comité Asesor Editorial, cuya función es definir las políticas editoriales y controlar los criterios de calidad de la revista; y un cuerpo de evaluadores/as ad hoc, convocado cada año conforme a las temáticas que integran cada volumen.

Consideraciones y resguardos éticos

Millcayac se compromete con la reflexión crítica y vigilancia epistemológica para el desarrollo de buenas prácticas en las publicaciones científicas académicas.

A tal efecto, se sugiere consultar algunas normas internacionales tales como las publicadas en:

-*Committee on Publication Ethics* (COPE): www.publicationethics.org.uk

-*Council of Science Editors* (CSE): www.councilscienceeditors.org



ÍNDICE

EDITORIAL

Política Editorial 1

DOSSIER

Presentación: Feminismos en movimientos en América Latina y el Caribe.
Intersecciones entre pensamiento y acción política 11

Mariana Alvarado, Delmy Tania Cruz Hernández, Lisset Coba Mejía

Artículo: As mulheres e o Estado. Desafios para o enfrentamento das violências
Letícia Bortolotto Flores 25

Artículo: “Comprar la libertad”: explotación sexual y racialización en la narrativa
de una mujer afrodescendiente 37

María Valentina Riganti y Ana Clara Denis

Artículo: De puentes afrotransfeministas. Articulaciones feministas
afrodiaspóricas frente a los procesos de desterritorialización antinegras 61

Anabel Mitjans

Artículo: Por un feminismo de respeto, de *wakcha* a *wanku* 85

Tamia Vercoutère Quinche

Artículo: La maternidad en una unidad educativa intercultural bilingüe de Quito 99

Kuymi Tambaco

Ensayo: *Desobedientes*: en torno a las narrativas de posdictadura, la memoria y el
feminismo en Argentina 129

María Luz Gómez Groppa

Ensayo: El vuelo de las colibríes. Defensa personal como praxis política feminista
en la Abya Yala 141

Maria Teresa Garzon Martinez

Ensayo: Reverberaciones de un encuentro común. Domitila, Marielle, Daniela,
Albertina y Lucía: sus voces en las nuestras 153

*María Belén Alvarez, Ana Claudia Elgueta, Larissa Mehl, Polliana Monteiro y María
Alejandra Olaiz*

Ensayo: El pañuelo como artefacto político: consideraciones sobre sus
desplazamientos y disputas por la calle 175

Maria Marta Quintana y Mercedes Barros



GÉNERO Y DERECHOS HUMANOS

Artículo: Terrorismo y derechos humanos: una reflexión sobre la oposición política 189
Diego Alfonso Landinez Guio

Artículo: Silvia Federici: entre el Marxismo y el Feminismo. Claves de lectura de su obra puesta en contexto 215
Cecilia Magdalena Malnis

Artículo: Ese oscuro sujeto deseante: Reflexiones en torno al concepto de erotismo. Falocentrismo, colonialidad y feminismos 237
Claudia Sánchez Reche

BIENES COMUNES Y SOCIEDAD

Artículo: Benito Juárez SIN Fracking... o cómo un movimiento vecinal evitó la aplicación de la fractura hidráulica 255
Joaquín Saravia

Artículo: Energía y desarrollo: un aporte al debate sobre las formas de producción de hidrocarburos en relación con el caso Neuquén - Mendoza 277
Eliana Canafoglia

ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN NUESTRA AMÉRICA

Artículo: Procesos de ciudadanización en la construcción de subjetividades políticas: Una aproximación teórica 303
Steven Herrera Bonilla

Artículo: El Gritazo. Análisis de una manifestación de niños y niñas por su derecho a trabajar y a participar 319
Santiago Joaquín Morales y Paula Nurit Shabel

Artículo: El pensamiento crítico, democrático, humanista y el movimiento estudiantil de la UACH (1968-1974) 343
Gerónimo Ontiveros Juárez, Francisco Alberto Pérez Piñón y Jesús Adolfo Trujillo Holguín

COMUNICACIÓN, ARTE Y CULTURA

Relato de experiencia: REPI: una propuesta radiofónica democrática, dentro de la universidad privada 369
María Victoria Favier González y Jorge Luis Favier Salinas



FEMINISMOS EN MOVIMIENTOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

INTERSECCIONES ENTRE PENSAMIENTO Y ACCIÓN POLÍTICA

Proliferaciones feministas en movimiento

Irrumpen, agitan, abruman, avasallan, las feministas se mueven de manera irregular, sus estrategias son proliferaciones, marchas multitudinarias, performances, producciones audiovisuales difundidas por redes sociales y la blogosfera pero también son gestos cotidianos casi imperceptibles de mujeres que luchan por la vida en un mundo de capitalismo brutal (Sassen 2015). Reconocer las relaciones entre economía-política global, sus violencias y las contrageografías de cuidado es un ejercicio de conciencia política, el intento de derrotar la ubicuidad de la dominación y de vincular las resistencias, es la acción política (Benería 1999; Sassen 2003, 2006).

La persistencia de gobiernos coloniales y patriarcales, el neoliberalismo financiero-extractivista, las derechas y las izquierdas conservadoras son los marcos de referencia donde se tejen alianzas heterogéneas, translocalizadas, en ocasiones contradictorias y tensas, de personas desposeídas. ¿Qué son estos feminismos en movimiento? La historia conforma el movimiento y el movimiento tensiona la política, la remoldea y ofrece maneras inesperadas de acción colectiva (Álvarez 2019, Daich y Tarducci 2018, Vega 2019).

Las proliferaciones se reproducen en todas las direcciones, pero nos interesan aquellas que crecen desde abajo intentando agrietar el muro, aquellas que, nacidas en el sustrato de la violencia, aprendieron a construir refugios desde donde sostener la supervivencia, la lucha. Las feministas diversas poseen pequeños tentáculos, herramientas de resistencia que construyen vínculos entre desprestigiadas (Ahmed, 2018) devenidas madres, nietas, hijas, brujas, jóvenes, ancianas, indígenas, disidencias sexuales, empobrecidas, precarizadas, racializadas, históricas, novatas, pioneras. Las fuerzas insurrectas rejuvenecidas nacen en el ojo del huracán, se apropian de las redes sociales despertando los deseos de autodeterminación latentes.

Reconocer la distopía de la ocupación social de los cuerpos feminizados, el control del placer, la sexualidad, la gestación, los abortos, los parires y las crianzas como ejercicio de descolonización y despatriarcalización implica identificar los múltiples ensamblajes y las prioridades diversas (Sassen, 2006). Los cuerpos en contacto con otros cuerpos engendran la política de la plaza, la militancia callejera; el activismo académico reorganiza los equilibrios ante las amenazas de destruir las fuerzas insurrectas que piden legalizar el aborto. La genealogía de la micropolítica feminista consiste en la acumulación histórica de luchas ocultadas como



estrategia de sobrevivencia, retomadas por las más jóvenes (Rolnik en Bardet, 2019), urdidas por las sobrevivientes al genocidio colonial de Abya Yala, quienes saben que los cuerpos son parte de la biosfera.

Sin duda, las estrategias feministas desplazan a las formas tradicionales de organización política, redefiniendo las nociones de acción colectiva, de movimientos que buscan romper el status quo y cuestionan hacia adentro al sujeto revolucionario masculino y sus heroísmos. La potencia del discurso feminista es trama que anuda lo íntimo-privado-político, habitando el espacio público como territorio común de (des)encuentros, de reclamos, denuncias y malestares.

Los escenarios del feminismo son ensambles entre economía, historia, lugar, sexo, frontera, cuerpo, que delinear el espectro de la subjetividad. Intentamos una sismografía que dibuja recorridos microsubversivos, que sigue la estrategia equilibrista de cuerpos feminizados, desfeminizados, feministas, en la plaza, en la casa, en la cama. Trazamos un primer esbozo de una topología de la protesta feminista, en Nuestras Américas, agenciada por actoras que politizan sus vidas y subvierten las formas de organización tradicional, dando a luz estrategias antes no contempladas.

En una Argentina endeudada y precarizada, las feministas sostienen la huelga y los pañuelos verdes ondean por la despenalización del aborto, irradiando su convicción hacia las mujeres de distintos países que comparten sus experiencias de violencia y reivindican la autodeterminación de sus cuerpos, al mismo tiempo que luchan en contra violencia obstétrica, los feminicidios y transfeminicidios (Cfr. Alvarado, Fernández Hasan, 2018).

En primera línea, las mujeres indígenas ecuatorianas sostienen el paro plurinacional, se vuelven actoras beligerantes que bloquean calles, marchan rechazando la colonialidad del imperio, el machismo del Estado, convocan cacerolas de defensa civil. Las chilenas reciben el sonsonete, sostienen una protesta interminable, reviviendo y prueban el fracaso del neoliberalismo económico, exponen los males heredados de la dictadura y la posdictadura; las feministas toman las calles, las redes sociales, la agenda mediática y contagian al planeta con su tesis: “El estado opresor como macho violador”. En Haití, la bomba racista explota y es sostenida por mujeres que cuidan las emergencias sanitarias y la subsistencia.

La tensión geopolítica aplasta a una Venezuela dependiente del petróleo como recurso fundamental, donde las mujeres sostienen la supervivencia y el éxodo. En un Brasil gobernado por la derecha fascista y misógina que estimula la emergencia conservadora en los países de la región, en Bolivia donde las feministas deben luchar en contra del racismo y la misoginia de Estado, en Colombia donde la paz constituye un peligro feminista que busca desestabilizar la familia patriarcal tradicional, que proponen la creación de nuevas comunidades de paz, desde lo rural.

La intensificación de las transacciones financieras, la obsolescencia programada de la tecnología, el extractivismo, la expulsión, los despojos y desplazamientos. El eco de los despojos ocurre en un contexto de extractivismo radical y crisis ecológica de la biósfera que promueve la devastación de miles de hectáreas de bosques nativos habitados por pueblos indígenas que reclaman otros modos de existencia en el mundo que no devasten los otros seres que permiten el reciclaje de los ciclos vitales. Ecofeministas, feministas indígenas son amenazadas, criminalizadas y asesinadas. Buscan tejer la plurinacionalidad como práctica



teórica-política. El feminismo es horizonte ético posible que se alía a otras propuestas éticas.

La necropolítica en Nicaragua castiga a perpetuidad a mujeres que abortan, persigue feministas antiorteguistas. En una Honduras de posguerra, vaciada por la migración, expulsa a las migrantes en movimiento que intentan recomponerse, mujeres negras que intentan posicionar su palabra ante la violencia territorial. En Guatemala, los feminicidios, la violencia contra las niñas son parte del sentido común que gobierna a los pueblos indígenas y sin embargo, las feministas indígenas practican la sanación ancestral del cuerpo-territorio; la recomposición del tejido social en medio de la brutalidad de la justicia para las muertas. Esta diversidad de prácticas-políticas ha construido registros alternativos que buscan ensamblar: experiencia, acción y pensamiento, “cuerpo-territorio”

El tren de la muerte que va de Centro América a México es interceptado por Las Patronas, mujeres de sectores populares que alimentan a viajeros expulsados del capitalismo mundial, en un país en que la cifra de feminicidios aumenta y las políticas extractivistas y las prácticas machistas persisten, las zapatistas de Chiapas ofrecen refugio a las mujeres para contar las historias de violencia. La construcción de muros policializados constituye el emblema de las relaciones de exclusión Norte y Sur, expulsando cuerpos-migrantes-indeseables e invitando al trabajo explotado, desechable en las guerras ajenas del imperio. Las mujeres migrantes de Nuestra América enfrentan la xenofobia, el racismo, la deportación. En Cuba, la ola conservadora respecto de los derechos sexuales y reproductivos, la deserción del socialismo, presiona la feminización de la supervivencia.

Las premoniciones feministas no son nada más que la advertencia de la violencia, la capacidad lógica de predecir desde la evidencia, los hechos antes de que ocurran. Un feminismo que nace de las entrañas para pronunciar la violencia y advertir que bajo la brutalidad del neoliberalismo patriarcal no podemos continuar, que nos proponen sujetos en revolución permanente, que involucran las emociones, la inteligencia con determinadas metodologías hacia una subversión e insurrección epistemológica.

El sujeto político de los feminismos está en revolución permanente

Nos propagamos. Cuerpo a cuerpo salimos a las plazas, calles, universidades. Tomadas de la mano paramos el camión y a los militares que intentan penetrar en nuestras comunidades a extraer bienes de nuestros territorios. Somos la primera línea en el paro, armamos el campamento, coordinamos el cacerolazo, convocamos asambleas para pensar en el golpe racista, organizamos encuentros entre mujeres para contarnos nuestras violencias. Irradiamos rabia, furia, dolor, alegría, valentía. Prendemos fuego, gritamos los nombres de las ausentes, nos buscamos ansiosas entre tantas diferencias.

Tejemos juntas comunidad por venir frente a dos, tres generaciones y más. Hermanas somos de las que no están, de las que asesinaron, de las que encarcelaron, de las que desplazaron, hermanas somos de las que vendrán. Diversas en condición y en situación. Sujetas en deconstrucción y en permanente contradicción. Colegas que hablamos desde los márgenes de lo legal y lo legítimo. Compañeras somos porque creamos y reinventamos el mundo desde la desolación y el duelo que nos está tocando vivir, deseamos con ansias encontrar el poder de la sanación.



Somos las que abortan y las que acompañan los abortos, las mujeres trans que ponen en jaque los binomios del sistema sexo-genérico opresor, las lesbianas que encarcelan por besarse en público, las parteras indígenas que apoyamos a otras mujeres a parir y parirse. Somos sanadoras indígenas y urbanas que sentipensamos la espiritualidad para recuperar los saberes y los poderes que, desde la fundación del capitalismo, nos han querido arrebatarnos (Federici, 2004).

Somos las empobrecidas del sistema capitalista y racista. Obreras que trabajan en maquilas más de doce horas diarias, trabajadoras del hogar que limpian las casas de otras mujeres, las trabajadoras sexuales que son señaladas por otras y perseguidas por la policía, somos presas del sistema y estamos reclusas en cárceles.

Somos memoria viva, nos espejamos con las rastreadoras que buscan en fosas con picos, palas y uñas los cuerpos de sus hijas, hermanas, tías. Las Abuelas de Plaza de Mayo que no se cansan de buscar a sus nietas, las abuelas de Sepur Zarco que exigieron justicia para que sus generaciones venideras no fueran esclavizadas ni sexual ni domesticamente por nadie.

Somos las desplazadas. Mujeres con nuestras hijas, hijos, corridas de nuestros territorios por causa del neoextractivismo. Indígenas urbanas que salieron de sus comunidades huyendo de la violencia e intentan recrear sus existencias comunitarias en la selva de cemento. Somos las defensoras de la naturaleza, mujeres indígenas organizadas en tramas comunitarias que defienden sus cuerpos-territorios. Las que abogamos por la biosfera y nos declaramos ecofeministas y animalistas.

Somos defensa. Ponemos nuestros cuerpos en primera línea para luchar por nuestros territorios, nos convertimos en guardias indígenas, milicianas e insurgentas zapatistas y creamos grupos de autodefensa.

Somos solidaridad. Alimentamos a las y los cuerpos migrantes mientras viajan en los trenes. Somos migrantes recorriendo caminos y evadiendo peligros. Somos madres que estudian, trabajan, militan, que ponen en el centro de la vida los cuidados. También somos madres que no pudieron estudiar.

Somos las universitarias que demandan la gratuidad de la educación y gritan alto a la violencia y acoso sexual por parte de prestigiosos investigadores. Nos identificamos con las denunciantes del *Me too* y rompemos el silencio.

Somos artistas. Pintamos los muros de las fronteras, componemos canciones, invadimos las calles con nuestros cuerpos haciendo performance, cantamos rap, hip hop y rock, recitamos poesía en nuestras múltiples lenguas. Nos cuidamos hasta en la red y somos artistas, hacktivistas, hacemos uso y apropiación de las redes sociales, herramientas del amo, para protegernos y también para convocarnos.

Somos denunciantes de un feminismo que no nos quiere ver y por tanto lo queremos decolonizar. Somos las afro, negras, chicanas, feministas en la intersección, okupas en la academia e intelectuales indígenas que no queremos estar en el cajón feminista.

Somos tejido. Nos hacemos colectivas y creamos sujeto político colectivo que se desconecta y reconecta en estas sociedades en red.

Somos muertas y estamos vivas, rebeldes, locas, libres, hartas y muchas veces juntas.

Sin duda un fantasma recorre Abya Yala. El fantasma de los feminismos y las feministas. Así como una vez en el siglo XIX, en la vieja Europa se unieron fuerzas para combatir el



comunismo. En la actualidad, confluyen poderes e ideologías conservadoras para acosar a los feminismos y a las feministas e impedir que crezca el movimiento y sus fines se manifiesten. Los señalamientos más fuertes son contra todas aquellas mujeres feministas que vienen de espacios populares y diversos y no creen más en el Estado, ni en la política dictada por hombres, ni en la justicia emanada por jueces varones, blancos, clase media. Los castigos se han vuelto ejemplares y violentos contra los cuerpos de las mujeres y feminizados, en ellos se traza la crueldad patriarcal. Los escarmientos son una muestra de lo que nos harán a todas si seguimos con el deseo insistente de agrietar el status quo, romper el muro de estas sociedades desiguales y racistas.

Y sin embargo, irrumpimos a fuerza de militancia y masividad. Los feminismos del Sur en la calle tejen la agenda plurinacional como práctica teórica-política. Feministas chilenas en fila miran al frente y levantan la voz contra la violencia de género en Santiago. Sibila Sotomayor y Daffne Valdés, venidas de las artes escénicas; Paula Cometa Stange, del diseño y de la historia, y Lea Cáceres desde el diseño de vestuario, dieron vida al colectivo interdisciplinario de mujeres Las Tesis. A través de una performance¹ pusieron en escena pensares aparecidos en *Las estructuras elementales de la violencia* de la antropóloga argentinobrasileña Rita Segato como antes lo habían hecho con *El Calibán y la bruja* de la feminista italoestadounidense Silvia Federicci. Las Tesis traducen lenguajes: ponen en formato performativo tesis académicas. Esta práctica que pone en diálogo saberes y hace puente para que circulen se viene germinando desde hace tiempo entre feministas.

Poner en formato escénico la teoría feminista ha sido la provocación que mantiene unidas a Mujeres Públicas desde el 2003. Magdalena Pagano, Lorena Bossi y Fernanda Carrizo crean recursos para comunicar la potencia del discurso feminista haciendo uso de la calle desde la trama que anuda lo íntimo-privado-político, habitando el espacio público como territorio común de (des)encuentros de reclamos, denuncias y malestares. Hacia el 2013 aparece En la Plaza. En la Casa. En la Cama con la que despliegan una cartografía feminista que invita a caminar, recorrer, itinerar nuestras genealogías en espacios que nadie recuerda.

En el marco del inicio del plenario de exposiciones por el proyecto de legalización del aborto en Argentina, hacia el 2018, aparecieron Las Criadas en el Senado². Vestidas con capas rojas y gorros blancos recrearon los personajes de la novela del cuento de la criada escrito por la canadiense Margaret Atwood en la distopía de la ocupación social de los cuerpos feminizados: ¿quién tiene el control sobre el placer, la sexualidad, la gestación, los abortos, los parires, las crianzas?

Les temen, nos temen, porque saben que las feministas, las antipatriarcales, las que luchamos por las mujeres, no pedimos permisos para ser libres, enfrentamos al enemigo y lo

¹ La performance llamada Un violador en tu camino congregó a miles de mujeres vestidas con ropa negra, pañuelo rojo y una venda en los ojos en Plaza de Armas, comenzó a difundirse el lunes 25 de noviembre, día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres y fue replicado en cantidad de países latinoamericanos y del Norte global, se canta en español, inglés y francés. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4>

² La intervención coloca en la puerta del Senado a las criadas que no tienen voz ni voto; las que sirven a una nación estéril gestando hijos que no criarán sosteniendo la función que les asignó: concebir y parir en la pérdida de sus nombres, de sus territorios, de sus cuerpos gestantes bajo el arbitrio del patriarcado. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=iyPTxQmzw2o>



señalamos con el dedo, le hemos puesto rostro, manos y cuerpo al sistema capitalista, racista, heteronormativo, patriarcal.

Y estamos en cada rincón de Abya Yala a veces organizadas y en otras ocasiones disueltas. Somos una trama compleja de subjetividades particulares y colectivas en el que se entremezclan elementos históricos, políticos, culturales, económicos e identitarios. A partir de nuestras insurgencias que vienen interrumpiendo los diversos escenarios construimos territorialidad en lo global y local, somos ensamblajes (Sassen, 2008) que promueven estratégicamente la disolución de las fronteras para rearmar nuestra insubordinación.

El sujeto político del feminismo es sin duda un proceso abierto que emana de subjetividades sociales plurales que pretende devenir comunidad heterogénea de mujeres que intentan romper la barrera ontológica trazada por la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007, del saber y del género (Lugones, 2008) entre nosotras. Esa colonialidad del ser que nos ha hecho construir a la otra a partir de nuestro referente e historia. Retomamos la urgencia capital de Mohanty (2008), cuando nos avisa del peligro de ir dibujando sujetos mujeres, sin analizar el contexto particular en el que las mujeres luchan contra toda forma de dominación. Sin duda, la colonialidad del ser debe dar cuenta de la experiencia vivida por los/las sujetas colonizadas, subalternizadas. Pero también no caemos en la trampa y asumimos que si bien ocupamos diferentes estaños en la cadena de jerarquías que marcan la opresión, no perdemos de vista nuestro histórico *continuum* de subordinación.

El feminismo es por mucho, el movimiento, pensamiento y práctica política que más se ha cuestionado sobre el sujeto de su praxis, gracias a ello tal como sugiere Mágina Millán:

...ha contribuido a la desestabilización del sujeto universal abstracto masculino que propone el paradigma moderno mostrando su parcialidad en términos sexo/género: pero por otra parte, ha reproducido la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostiene el propio feminismo (Millán, 2011:11).

La larga tradición de lucha anticolonial y anticapitalista de las mujeres colocan diques al proyecto de muerte de la modernidad/colonialidad. La presencia de las mujeres es una constante afrenta a los proyectos de muerte, devastación y despojo que trae el capital. Imposible borrar de la memoria colectiva e histórica el paso de las mujeres y sus luchas en décadas anteriores e inevitable no pensar en ellas en la actualidad. Mujeres y feministas del Sur han sido las protagonistas para encabezar la renovada lucha contra los proyectos extractivistas en todo el territorio de Abya Yala. En el Sur global, no se puede pensar en el género, la clase, la raza, la generación, la sexualidad, sin pensar en la Tierra, la biosfera en palabras de Suely Rolnik (2018).

Defender la biosfera será apelar por toda la vida, una indispensable misión para nuestra sobrevivencia, pero para ello será urgente potenciar la vida misma, a través de la descolonización del deseo colonial capitalístico para desplazarlo por el deseo de actuar que nos ayuda a recobrar un equilibrio y con éste repoblar la construcción de la micropolítica (Rolnik, 2018: 100-103). La micropolítica es la esfera más íntima donde podemos romper la promesa

³ Buscar las obras de Suely Rolnik y Félix Guattari.



de paraíso que nos vende el capitalismo. Las mujeres diversas en el cotidiano intentamos agrietar esa fantasía capitalista que nos está aniquilando y, a los cuerpos de las mujeres y a los cuerpos feminizados, asesinando con crueldad. Pero es un trabajo arduo puesto que implica ganar la batalla cultura y política en el todo social, desestabilizar el orden simbólico de género, revolucionar las relaciones y cuestionar el poder sexista y misógino, que está profundamente anclado en una cultura milenaria y en estructuras y relaciones construidas en una larga duración del tiempo social. Tarea que indiscutiblemente no se logrará si no intentamos vivir juntas entre tantas diferencias.

Apenas con este escorzo breve de sentires, deseos, acciones e intervenciones feministas ponemos a operar algunas conjeturas vinculadas: al diálogo, la traducción y la circulación de saberes atentas a que el activismo no es puro pragmatismo ni la producción teórica mera formulación académica; advertidas sobre la exclusión que colocaría a algunas en las universidades y a otras en la calle, a algunas como patronas y a otras como trabajadoras, algunas como académicas y a otras como militantes como si no hubiera un espacio en el que las reuniera o como si esas posiciones no fueran intercambiables a sabiendas de que estas condiciones están atravesadas y son co-implicadas en/por el sexo, la clase, la etnia, la edad, las creencias, la lengua, las localizaciones diversas, etc.; asumiendo que nuestra posición de sujetas habilita la vigilancia epistemológica, una-junta-a-la-otra, en la articulación academia-activismo.

Epistemologías feministas latinoamericanas: de memorias y genealogías

La teoría feminista identifica las formas implícitas y explícitas de la misoginia aparecida como productividad discursiva; acusa recibo de los silenciamientos, las marginalidades, las ausencias, los huecos, las lagunas como estrategias de institucionalización de saberes académicos; identifica lo que hace que ciertos discursos y pronunciamientos sean patriarcales; visibiliza cómo los valores atribuidos sexo-genéricamente dividen el mundo de acuerdo a privilegios que naturaliza y heteronormativiza; afirma la posibilidad de formas otras de construcción del conocimiento a las percibidas como hegemónicas; facilita métodos viables para reemplazar el logofalocentrismo y argumentar que los discursos de la filosofía y la ciencia occidental no son los únicos modelos –universales, abstractos, neutrales– sino que son el efecto de posiciones de sujeto inscriptas en intereses coloniales, capitalistas, racistas y patriarcales.

La filosofía feminista interviene, interrumpe y subvierte; pone en tela de juicio la validez de la autoridad patriarcal y la de quienes la legitiman frente a una epistemología de la ignorancia (Flores, 2008) que desautoriza la palabra de las mujeres subalternizadas. En la incapacidad de formular respuestas operan los mecanismos del patriarcado como una política de conocimiento y una epistemología de la ignorancia para limitar las expresiones críticas que atentan contra su preservación y continuidad. Descolonizar el canon dictado por el patriarcado, apropiarnos de nuestros pasados, deshabitar las prácticas, interrumpir la ausencia, la negación, el olvido y los silencios que la academia ha naturalizado como norma, aparecen como opciones para transitar una junta a la otra pero no junta a todas (Cfr. Alvarado, 2016a).

Sin embargo, hablar de teoría feminista, de filosofía feminista o de ideas feministas



latinoamericanas presenta múltiples dificultades epistemológicas y políticas. Apenas nombrar a la filosofía como latinoamericana implica introducirse en la historia del concepto acerca de su origen, sus usos y motivaciones políticas. Al mismo tiempo no hay crítica teórica feminista si no cabe la propuesta de abrir un espacio para revelar cómo ciertas prácticas académicas y del ejercicio docente han guardado ciertos textos y no otros como memoria de un pasado, como legados y herencias que confieren cierta identidad histórica a un *nosotras* que se quiere situado. Pero ¿quiénes somos nosotras? (Cfr. Alvarado, 2017).

Del mismo modo en que el pensamiento euronortecentrado ha permeado la academia y las maneras en las que nos pensamos, nos decimos, nos vinculamos, las teorías feministas hegemónicas han imitado el gesto colonizador del saber, propio de la epistemología del varón blanco, europeo, propietario. En este sentido, indagar acerca del pensamiento feminista latinoamericano tiene como propósito contribuir a la búsqueda de una forma propia de nombrarse y de saber quiénes. Esta tarea de recuperación y construcción requerirá de herramientas metodológicas y claves epistemológicas que nos acerquen a los procesos que explican la situación de algunas mujeres, no de todas. Sucede que las realidades de las mujeres argentinas –diferentes, desiguales– se alejan de lo que les aqueja en Chile, en Venezuela, en México o en Bolivia. Quizás por ello sea preciso conceder que hablar de una filosofía feminista en América Latina o de pensamiento feminista latinoamericano no sea más que una ficción, puro cuento (Cfr. Roig, 1995) y, tal vez en ello sostenga su potencialidad política aunque al mismo tiempo encubra aquello en lo que se diferencia.

Preguntar por la presencia de las mujeres en la filosofía occidental, rescatar lo dicho sobre las mujeres desde la filosofía euronortecentrada o bien indagar en usos que varias filósofas hacen de otros para hacer su propio feminismo, son algunos de los caminos que podemos andar para vérnosla con la cuestión de las mujeres aquí, en la periferia latinoamericana. En las dos primeras formas, reforzaríamos el centro desde donde nosotras somos las otras, siguiendo la huella de las ausentes, olvidadas, evitadas, silenciadas, o bien gestando una relectura del canon filosófico, en lo que hemos apuntado siguiendo a María Luisa Femenías como la “misoginia del romanticismo”, desde donde sería posible intervenir, interrumpir y reconfigurar una historia de la filosofía (occidental, moderna, contemporánea eurocéntrica y disciplinadora de la palabra y los cuerpos) desde las voces de las mujeres, y parirnos un archivo otro (Cfr. Alvarado 2017); tal vez una cuarta ruta desfonde lo que habitualmente entendemos por *filosofía*, para referir a la sujeto que piensa y hace filosofía situada y en contexto como feminismos del Sur (Alvarado, 2019) o pensamientos latinoamericanos descoloniales feministas como producciones que asumen *el Otro* de la hegemonía del saber occidental euronortecentrados en la urgencia de asumir una genealogía producto de la colonialidad y revelarnos contra ella.

En esta trama, el feminismo latinoamericano ha de reconocerse en relación con los feminismos europeos y norteamericanos e incluso hacia el interior del propio pensamiento latinoamericano que desconoció, ignoró, olvidó y/o invisibilizó las epistemologías de los feminismos y sus aportes a la teoría crítica.

Si el feminismo latinoamericano ha podido dissociarse del feminismo globalizado, hegemónico, euronortecentrado desde una epistemología desobediente e insurrecta que (se) teje (en) su propia génesis e intenta tramitar la construcción del relato de Nuestra América



en/desde Abya Yala frente a la occidentalización de su historia (Cfr. Gargallo, 2007; Paredes, 2008); las feministas críticas contrahegemónicas en Abya Yala, venidas de la tradición teórica del feminismo negro, de color o tercermundista, desde sus aportes para pensar la imbricación de la opresión desde la interseccionalidad o co-implicancia de raza-clase-género-sexualidad, operan un desfondamiento ya no solo respecto de la occidentalización de un *comienzo* sino un viraje epistemológico en el análisis de la colonialidad, el racismo y el género como episteme intrínseca de la modernidad dislocando la jerarquía de las opresiones relevantes para los estudios feministas (Cfr. Espinosa Miñoso, 2013).

El feminismo latinoamericano y el feminismo descolonial se encuentran en el propósito de desmarcarse del feminismo blanco euronortecentrado que pretende establecer conocimientos generales para todas las mujeres y se justifica así mismo en nombre de un *nosotras* al tiempo de hacer audibles las voces de mujeres en testimonios, narrativas, relatos, entrevistas desde las que modulan sus experiencias concretas habilitando saberes, sentires, quehaceres situados y en contexto; un entrar en relación; habilitar vínculos, sostener la trama; habitar junturas en los márgenes haciendo frontera como los nuevos sujetos del feminismo.

Este dossier pretende ser parte de la tarea genealógica que algunas feministas asumimos cuando nos proponemos la de(re)construcción de los archivos o, en otros términos, el almacenamiento de memorias colectivas y trayectorias políticas en la intersección academia/activismos y las articulaciones militancia/investigación. Compartimos a continuación algunas notas sobre cada escrito en/con los que hacemos cordada:

“As mulheres e o Estado: Desafios para o enfrentamento das violências” presenta la experiencia en el proceso de recolección y tratamiento de datos destinados a mapear la red para enfrentar la violencia contra las mujeres en Santa María, Brasil. Propone desarrollar herramientas que faciliten el acceso a la información, como aplicaciones de teléfonos celulares que faciliten el pedido de ayuda y el contacto de emergencia, que pongan a disposición estrategias y servicios disponibles en la región, entre otras tecnologías ya exploradas y traducidas en políticas públicas pero sobre todo propone habilitar espacios de diálogo sobre violencia y sacarla del entorno académico, proporcionando entornos para el intercambio, la unidad y el empoderamiento entre las mujeres.

“Comprar la libertad” nos acerca al testimonio de una mujer de Bahía Blanca que ingresa a la Argentina a través de una red de trata; el escrito tensiona los modos en los que el sistema universitario habilita la palabra de una mujer afrodescendiente, extranjera, desempleada, racializada y prostituida.

“De puentes afrotransfeministas” teje desde San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, una genealogía multisituada de las articulaciones afrodiaspóricas feministas, queers, trans, no binarios, disidentes, mediante el análisis histórico y la cartografía situada y en contexto, frente a las narrativas de desterritorialización antinegras, las técnicas de blanqueamiento realizadas por el Estado-nación mexicano, prácticas de segregacionismo biológico y las intervenciones feministas hegemónicas. Un intento por escribir la historia de las mujeres negras afirmando el interés por visibilizar identidades antiheteronormativas de las ancestralidades africanas indagando en los archivos de la Regla de Ocha, el Candombe y el Vudú para atravesar creativamente el archivo opacado por los colonizadores.



“Por un feminismo del respeto” es la apelación que surge del análisis de los discursos de mujeres indígenas presentes en las movilizaciones que paralizaron Ecuador en el 2019 y que aperturan posibilidades de construcción de marcos de análisis y herramientas para la acción entre mujeres indígenas y organizaciones de mujeres no-indígenas desde la promoción de la variable cultural o racial en el feminismo blanco-mestizo urbano a la vez que incentive la reactualización de la dimensión colectiva ancestral en la práctica del feminismo runa contra el colonialismo mental.

“La maternidad en una unidad intercultural bilingüe de Quito” nos aproxima a una investigación realizada en el marco de una maestría en género y desarrollo que se propuso analizar las distintas maneras de experimentar la maternidad adolescente indígena. Atentas a que los cuerpos de las mujeres son maternizados independientemente de la edad, la etnia y la procedencia y de que los cuerpos de las adolescentes maternizan cuando son indígenas y pobres insiste, a partir de la visión de las mujeres indígenas y comunitarias sobre complementariedad y el chacha-warmen, que es urgente necesario maternizar a la sociedad y desmaternizar a las mujeres.

“Desobedientes: en torno a las narrativas de posdictadura, la memoria y el feminismo en Argentina” revisa especialmente en los discursos de Marta Dillon (con *Aparecida*, en 2015), Raquel Robles (con *Pequeños combatientes*, en 2013), Ángela Urondo Raboy (con *¿Quién te creés que sos?*, en 2012), Liliana Furió y Analía Kalinec (con *Escritos desobedientes*, en 2018) las experiencias del pasado dictatorial reciente en Argentina para marcar conjeturas de trabajo en las que la memoria y los feminismos se entrecruzan y detectar los modos en los que es narrado, (res) significa y comunicado el pasado desde la fuerza de la marea. Justo allí donde se configura un territorio que visibiliza los entrecruzamientos entre el Nunca más genocidios y Ni una Menos por femicidios.

“El vuelo de las colibríes” es una narración de experiencia del despertar y el devenir de un proyecto político colectivo en defensa del cuerpo-territorio de las mujeres del Sur que habitan la frontera sur del norte como praxis feministas para vivir y no morir. Espacios de conversación para hablar desde el dolor, la herida, el duelo pero también como sobrevivientes, guerreras y hechiceras. Un ensayo en las voces de las colibríes que hacen comando en el bosque-cuerpo apoyadas en la prevención, la acción directa y la sanación.

Proceder de Colombia, Argentina y Brasil, ser mujeres, coincidir, disentir y volver a coincidir; estar unidas por trayectorias académicas, habitar el Sur o los Sures, transitar entre tareas reproductivas y productivas, ser trabajadoras de la educación devienen “Reverberaciones de un encuentro en común” para decidir sentipensar juntas: el asesinato de Marielle Franco en Brasil en 2018, de Berta Cáceres en Honduras en 2016, de Domitila Barrios de Chungara en Bolivia en 2012, de la chilena Daniela Carrasco en 2019 y de los femicidios y feminicidios vinculados de tantas otras que quedaron en la invisibilidad.

El pañuelo blanco de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, pasando por el verde de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, hasta el pañuelo celeste de los grupos antiderechos ponen a la vista “El pañuelo como artefacto político”. Este escrito escenifica sus desplazamientos y disputas por/en el espacio público entre la performatividad lingüística y la performatividad corporal. Derivas (contra)citacionales e intertextuales de un símbolo que condensa y hospeda un discurso en torno a la lucha por los derechos humanos en



Argentina y su defensa en contienda con la visibilidad y audibilidad de cuerpos subalternados. Así tensiona las posibilidades de discernir la politicidad que impregna e impide equiparar a los pañuelos blancos y verdes con los celestes.

Mariana Alvarado
INCIHUSA CCT-Mendoza CONICET. Argentina
unodeloscuartos@gmail.com

Delmy Tania Cruz Hernández
Centro de Investigación de Estudios Superiores en Antropología Social. México
delmytaniacruz@gmail.com

Lisset Coba Mejía
FLACSO. Ecuador
l.coba@flacso.edu.ec

Referencias bibliográficas

- AHMED, Sarah (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- ALVARADO, Mariana (2018). Junturas teóricas para los feminismos del sur. En *Hermenéutica Intercultural*. Chile: Universidad Católica Silva Hernández. N° 30. pp. 87-110. DOI: <https://doi.org/10.29344/07196504.30.1817>
- ALVARADO, Mariana (2017). “Experiencia” y “punto de vista” como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur. En Dossier Epistemologías-metodologías críticas, *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. San Juan, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan. Vol 9, N°9.
<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/issue/view/15/showToc>
- ALVARADO, Mariana (2016a). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas. En *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Quito, Ecuador. Setiembre. Vol I. N°3. 9-32. http://revista.religacion.com/revista_religacion_3.html
- ALVARADO, Mariana (Coord.) (2016b). Epistemologías feministas latinoamericanas. En *SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana*. Lima, Perú: UNMSM. Año 12 Vol. 12 - N°1
- ALVARADO, Mariana, y FERNÁNDEZ HASAN, Valeria (2018). Cartografía/s de la violencia machista de la Región: narrativas feministas para un análisis de los femicidios. V Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos y III Congreso Internacional de Identidades. UNLP, 10 al 12 de julio.
- ÁLVAREZ Sonia (2019). Feminismos en Movimiento, Feminismos en Protesta 1. *Revista Punto Género* N° 11. Junio de 2019.
- BARDET, Marie (2018). ¿Cómo hacernos un cuerpo? Entrevista con Suely Rolnik por Marie



- Bardet. En *8M Constelación Feminista. ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* Buenos Aires. Tinta Limón.
- BENERIA, Lourdes (1999). *Mercados globales, género y el hombre de Davos*. En <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana10/ventana10-1-1.pdf>
- CABNAL, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: ACSUR.
- DAICH, Deborah, TARDUCCI, Mónica (2018). *Mujeres y feminismos en movimiento. Politizaciones de la vida cotidiana*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2013). Feminismos descoloniales de Abya Yala. En DIDIER, B.; FOUQUE, A. y CALLE-GRUBER, M. (coords.) *LE DICTIONNAIRE DESFEMMES CRÉATRICES. À paraître à l'automne*. París: Des Femmes-Antoinette Fouque Publishing.
- FEDERICI, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- FLORES, Valeria (2008). Entre secretos y silencios. La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero)normalización. En *Academia La voz de los expertos. Revista de trabajo social*. N°18, pp. 15-21.
- GARGALLO, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- LUGONES, María (2008). *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, pp. 73-101.
- MALDONADO, Torres Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago, y GROSFUGEL, Ramón (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre: Bogotá. Pp. 127-167.
- MILLÁN, Mátgara (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: del centro a los márgenes?, Andamios. *Revista de investigación Social*, N° 17, septiembre-diciembre, pp. 11-36.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En SUÁREZ, Liliana, y HERNÁNDEZ, Aída (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*. Ediciones Cátedra. pp. 165-123.
- ROLNILK, Suely (2018). *Esféras de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SASSEN, Saskia (2003). *Contrageografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos fronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SASSEN, Sakia (2006). Hacia una proliferación de ensamblajes especializados de territorio, autoridad y derechos. *Cuadernos Del Cendes* 23(62), 97-114.
- SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*. Traficantes de sueños. Buenos Aires; Madrid: Katz.
- UNGO, Urania (1998). Dilemas del Pensamiento Feminista: del nudo a la paradoja. En OLEA, Cecilia (ed.) *Encuentros, (des) Encuentros y Búsquedas: El Movimiento Feminista en América Latina*. Lima: Flora Tristán.
- VEGA, Cristina (2019). *La ideología de género y sus destrezas. El reaccionarismo religioso frente a los feminismos en movimiento. ¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos*



y re-existencias en tiempos de oscuridad. Publicado por el Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg. Disponible en: <https://www.rosalux.org.ec/producto/como-sostiene-vida-america-latina/>





Letícia Bortolotto Flores

Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa

Maria. Brasil

lebflores07@gmail.com

AS MULHERES E O ESTADO: DESAFIOS PARA O ENFRENTAMENTO DAS VIOLÊNCIAS

Resumo: *Este relato retrata a experiência vivida no processo de construção, coleta e discussão de dados de uma pesquisa, que teve como objetivo mapear a rede de enfrentamento a violência contra as mulheres em um município do Centro-Oeste gaúcho. Trata-se de uma pesquisa qualitativa de cunho explanatório. O contato com participantes foi realizado por estratégia de amostragem Bola de Neve. Os resultados foram divididos em dois artigos. O primeiro, apresenta os principais serviços e estratégias da Rede, o segundo, traz uma análise sobre as principais dificuldades para realização do trabalho. Os principais resultados convergem para redução de investimento público nas políticas para mulheres e política de enfrentamento, além da crescente desestruturação.*

Palavras chave: *gênero, políticas públicas, violência contra mulheres*

Women and the State: Challenges to addressing violence

Abstract: *This report portrays the process of building, collecting and discussing data from a study that aimed to map the coping-with-violence against women network at a western center city of Rio Grande do Sul, Brazil. It is a qualitative research of explanatory nature. Contact with participants was performed by Snowball sampling strategy. The results were divided into two articles, the first presents the key services and network strategies, the second one presents an analysis about the main difficulties to perform the work. The main results converge to show the reduction of public investment in women's policies and coping policy, as well as the growing disruption.*

Keywords: *Gender, public policies, violence against woman*



Introdução

O desenvolver de um problema de pesquisa passa por diferentes processos e momentos, partindo do desejo de realizá-la, ao que a torna viável de aplicação. O simples fato de se nascer mulher em uma sociedade historicamente tomada por estruturas de poder e hierarquias, instiga a refletir sobre o que transforma as relações sociais em potencialidades para a existência da violência. Quando se fala de violência, é preciso deixar claro que se refere a ela em todas as suas formas, seja agressão física, verbal, psicológica e, ainda, a violência sob a qual todas as mulheres são subordinadas ao nascer em uma estrutura que historicamente oprime, agride e violenta (Saffioti, Heleieth, 2015). A construção e vivência deste percurso demonstra que o ato de pesquisar e escrever sobre violências e, com especificidade, sobre a violência contra as mulheres e de gênero, não se configura em um simples estudo a respeito de um objeto gerador de hipóteses acadêmicas, muito menos um exercício de estilo livre. É um processo que requer um envolvimento emocional, afetivo e um compromisso intelectual particular e político de quem escreve. A imparcialidade no ato de pesquisar, embora valorizada em alguns ambientes, é utópica. O envolvimento com o fenômeno estudado, entretanto, demanda uma conduta ética na qual as limitações da pesquisadora e das pesquisadas sejam resguardadas (Rago, Margareth, 1998). É importante verificar o ato de pesquisar como fluído, passível de ser levado a pontos que não haviam anteriormente sido mapeados ou previstos, assim como para o aprofundamento em conhecimentos e estudos que se mostram mais coerentes com os resultados apresentados.

Atualmente, os dados relativos à violência contra as mulheres no Brasil, o coloca como o 5º país mais violento do mundo para mulheres (Waiselfisz, Julio, 2015). Concomitante a isso, segundo os dados do Atlas da Violência de 2016, levantados pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada, o estado do Rio Grande do Sul, nos últimos 10 anos, teve sua porcentagem de feminicídios aumentada em 84% (Cerqueira et al., Daniel, 2018).

Dada esta contextualização em nível nacional e estadual, olhar é voltado à cidade de Santa Maria, cidade localizada no centro do estado do Rio Grande do Sul, o quinto maior município gaúcho, conceituado por sete sedes universitárias e um grande contingente militar. Não por acaso, cidade na



qual nasci, cresci e atualmente sobrevivo. A escolha da flexão a palavra “sobrevivência” não é em vão, visto que, dos quase 500 municípios que compõem o estado, Santa Maria compõe o ranking das 30 cidades mais violenta para mulheres no Rio Grande do Sul, sendo a quarta com maior concentração de estupros no estado (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, 2019; Velloso, Marília, 2015).

Objetivos da experiência

A ideia da pesquisa surgiu como requisito para obtenção do título de mestrado. Diante das problemáticas anteriormente descritas, a primeira hipótese de pesquisa foi voltada para tentativa de responder inquietações a respeito da atenção psicológica que estaria sendo prestada às mulheres vítimas de violência no município. Essa ideia foi sendo desconstruída devido dificuldade de se estruturar um campo de coleta que permitisse o acesso a profissionais que pudessem fazer parte deste estudo e efetivamente responder às inquietações. Dada essa dificuldade, foi preciso ir em busca de uma hipótese ainda anterior, a qual fez questionar se existiria, primeiramente, uma rede de atenção na qual profissionais estivessem vinculados. Nesse momento, se estruturou a principal questão que se tornou norteadora de todo caminho teórico e prático percorrido desde então: quais são e como funcionam as estratégias constituintes da Rede de Enfrentamento à violência Contra as Mulheres no município de Santa Maria.

Enquadramento teórico-metodológico

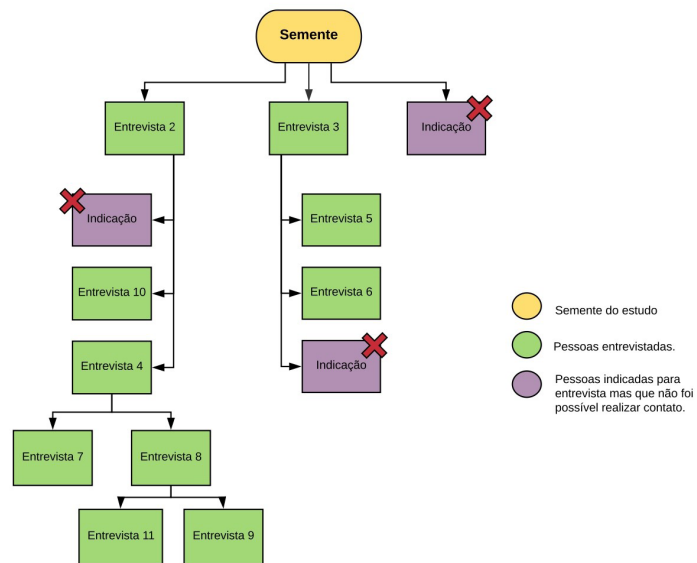
O processo para a escolha da metodologia a ser adotada para o desenvolvimento da pesquisa mostrou-se complexo. Levando em consideração os dados visualizados nos levantamentos prévios a respeito gestão política municipal, além da prévia experiência pessoal como pesquisadora e militante feminista, gera-se a preocupação sobre a maneira adequada de ter acesso aos possíveis participantes. Não foi possível, a partir dos documentos disponibilizados pela gestão municipal, ter acesso a um mapeamento oficial dos serviços de atenção e acolhimento, muito menos uma visualização sobre quais estratégias estariam devidamente em funcionamento. Assim, fez-se necessário a construção

de um mapeamento “extraoficial”, que questionasse, não só os serviços que estariam em funcionamento, mas também a forma de vinculação que estaria sendo construída entre suas/seus atoras/atores. A amostragem em Bola de Neve (Vinuto, Juliana, 2014) foi escolhida como forma de responder às perguntas e a própria inquietude que foram geradoras dos questionamentos. A amostragem possibilitou o fluxo de contatos a partir de uma rede de indicações, na qual as participantes indicavam as demais a partir de sua própria rede de contatos, formando um bando de dados qualitativo não probabilístico.

Desta forma, a Delegacia Especializada de Atendimento as Mulheres (DEAM-SM) foi a escolha estratégica para ser a semente do estudo, direcionando às demais participantes por meio de indicações que seriam feitas a partir da própria experiência de trabalho relatada. Por meio do processo de indicação, foi perceptível que as participantes se sentiam mais à vontade em compartilhar informações. Em algumas situações, quando contatadas, as participantes demonstravam já possuir algum nível de conhecimento sobre o conteúdo da pesquisa e sobre o possível convite para participação. O envolvimento das participantes foi um facilitador do fluxo de coleta, concedendo uma espécie de ‘permissão informal’ para o acesso às informações que seriam apresentadas, o que foi extremamente favorável à construção do contato e dos vínculos de pesquisa.



Imagem 1: Fluxograma de Participantes



Fonte: Elaboração própria com base em entrevistas realizadas pela autora.

Das 14 indicações feitas, apenas 3 não retornaram. Os contatos foram, em sua maioria, realizados via telefone, aplicativo de mensagens e, em alguns casos, E-mail. O contato inicial, com a semente do estudo, foi realizado pessoalmente, em uma visita minha a delegacia, momento no qual foi marcada a primeira entrevista. As três indicações que não foram entrevistadas partem, também, da tolerância a limites individuais, ao respeitar a não insistência no envio de mensagens e aguardo por retorno, além da emergência em se dar continuidade a pesquisa e ao fluxo de coleta. Além disso, atentou-se para o fato de que a grande maioria das participantes do estudo serem mulheres. De 11 entrevistas, contabilizaram-se nove mulheres e dois homens, o que gera a preferência para que seja feita a flexão das palavras no feminino e adaptação de alguns termos no decorrer da discussão.

Para a análise dos dados coletados, utilizou-se da Análise de Conteúdo da Bardin (Bardin, Lawrence, 2009), que, *a priori*, possibilitou a construção de categorias a partir do documento lançado pela Secretaria de Políticas para as Mulheres, 'Rede de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres', datado do ano de 2011 (Secretaria de Políticas Para as Mulheres, 2011).

O documento apresenta duas frentes de atuação, divididas em Rede de Enfrentamento, com atuações mais amplas de serviços não necessariamente especializados

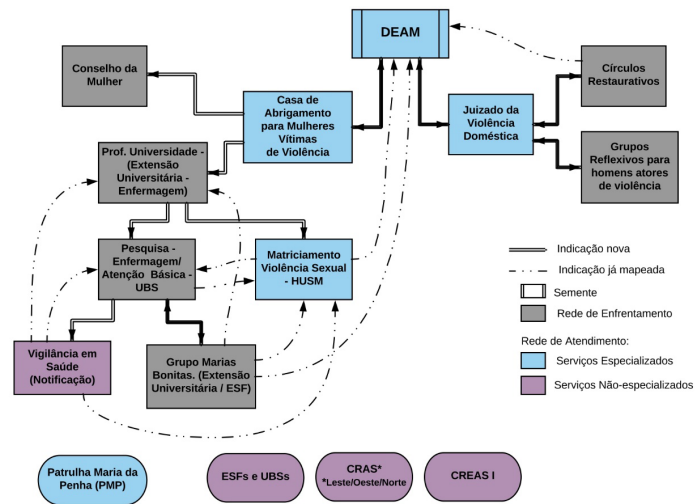
na temática, e a Rede de Atendimento, que, fazendo parte da Rede de Enfrentamento, é composta com serviços mais diretamente voltados à problemática da violência e direcionados à assistência direta das vítimas e de seus contextos. Essa categorização, *a priori*, foi fundamental para construção do Artigo 1, que teve como objetivo apresentar os principais serviços e estratégias pertencentes à rede no município e identificar as ações de articulação socioassistenciais e intersetoriais que são desenvolvidas entre eles. Após a coleta de entrevistas, transcrição e análise dos dados, foram elaboradas categorias *a posteriori*, que embasaram a construção de um Artigo 2, no qual foi proposta a análise sobre as principais dificuldades vivenciadas pelas participantes na realização do trabalho na Rede.

Desenvolvimento

No Artigo 1, o fluxograma do mapeamento, conforme é demonstrado na Imagem 1, aponta os serviços da DEAM, do Juizado da Paz Doméstica, da Equipe de Matriciamento da Violência Sexual e as ações desenvolvidas pela Universidade, de forma geral, como principais polos de trabalho. Desta forma, relativo aos setores previstos pelas políticas de atenção em rede (em especial, assistência social, justiça, segurança pública e saúde), é possível perceber a existência de uma significativa articulação dos setores da saúde e da justiça, responsáveis pelo direcionamento de atividades e serviços que se mostram de extrema importância para a construção das estratégias de enfrentamento e cuidado. Enquanto isso, os setores da segurança pública e da assistência social acabaram permanendo em segundo plano, na medida em que foram apenas citados nas falas das participantes e não indicados para a entrevista, como foi o caso da Patrulha Maria da Penha. Além disso, foi verificada a existência da Casa Abrigo, ainda que seu atual funcionamento não seja de conhecimento comum de todas as participantes do estudo, sinalizando a existência de uma quebra na comunicação entre os serviços.



Imagem 2: Fluxograma do Mapeamento



Fonte: Elaboração própria com base em entrevistas realizadas pela autora.

Um dos principais pontos a ser discutido no Artigo 1, foi falta de um Centro de Referência e Atendimento à Mulher em Situação de Violência no município. Embora a implantação e implementação de um Centro de Referência não possa, por si só, garantir a efetividade da comunicação entre diferentes pontos da Rede de Enfrentamento, na visão das participantes, tal medida pode contribuir para melhorar e qualificar a articulação entre os setores, conforme é previsto pelas políticas referentes à intersectorialidade (Secretaria de Políticas Para as Mulheres, 2011, 2011a, 2013). Nesse sentido, a necessidade de formação do Centro de Referência em Santa Maria é uma medida emergencial e a principal denúncia para efetivação das medidas de prevenção, proteção e enfrentamento no município.

Seguindo a discussão dos resultados, o Artigo 2, é construído com o relato das participantes a respeito das dificuldades e estratégias desenvolvidas para o andamento do seu trabalho. A categoria Dificuldades apresentou, principalmente, a falta de investimento, baseadas na baixa remuneração e na falta de estrutura e de ferramentas de trabalho. Faltam profissionais nos serviços, e, os poucos que se dedicam ao envolvimento com a questão, sofrem com a necessidade do desenvolvimento de estratégias pessoais, fatores que propiciam um contexto de trabalho individualizado e fragmentado, sem que haja responsabilização Governamental pelo não funcionamento de serviços e pela falta de direcionamentos necessários para

o funcionamento em rede. Além do investimento emocional individual das atoras, também é possível visualizar que, em algumas situações, as participantes são obrigadas a investir financeiramente nas atividades, indicando o grande envolvimento com o trabalho desenvolvido e o desgaste pessoal como preocupações frequentes.

A categoria Estratégias abarcou respostas das participantes sobre seus arranjos a respeito das dificuldades oriundas do dia-a-dia em meio ao trabalho. Dentre as possíveis formas de lidar estas dificuldades, observou-se o grande envolvimento de estratégias pessoais. Estas, perpassam métodos de resiliência, uso da criatividade para lidar com as ferramentas disponíveis, tolerância, estudo e busca por formação continuada, além de valorizarem os vínculos pessoais como forma de apoio e o trabalho voluntário. Embora a formação das estratégias pessoais auxilie na construção de uma rede pessoal de amparo, elas acabam transmitindo um peso de responsabilização individualizada, remetendo a estas pessoas todo o peso de se construir maneiras solitárias e frágeis de lidar com um problema multifacetado. A articulação entre os setores, mesmo que pouca, existe graças a mobilização das participantes, sendo proveniente de uma rede pessoal, e não institucionalizada, constituída a partir de um trabalho de auxílio mútuo. Outro ponto muito citado pelas participantes é a utilização do trabalho voluntário como forma de auxiliar o desenvolvimento das atividades necessárias à rede. Esse apoio provém, na maioria das vezes, pelo auxílio das universidades, mostrando que aproximação com a comunidade, em determinados momentos, é articulado com características de oferta de serviço. O trabalho voluntário acaba sendo uma estratégia para lidar com a falta de profissionais, podendo, inclusive, passar por uma compreensão de responsabilidade civil para auxílio com a problemática, como foi expresso em algumas falas.

Entretanto, torna-se importante recordar que o pleno funcionamento da Rede não depende só de seus agentes, mas sim de um plano político e uma gestão atenta e prestativa para com os problemas específicos no qual a rede visa solucionar.

Desta forma, a análise das falas revelou que o trabalho em rede em Santa Maria é, na verdade, conforme foi citado por uma participante, composto por *teias* e, embora sendo constituída por pessoas que fazem parte de diversas frentes de trabalho, se mostra formada por ligações frágeis,



delineadas por situações específicas e dependentes de conexões que partem do interesse e responsabilidade pessoal das participantes mapeadas.

O crescente desinvestimento nas políticas para as mulheres impõe desafios para a composição de estratégias. Além da falta de recursos, a redução de custos e investimentos têm agregado mais dificuldades para o desenvolvimento efetivo de um trabalho em rede, sendo que este trabalho tem se tornado cada vez mais fragmentado e fragilizado. A precarização do serviço público, marcada pela redução do Estado em favor do mercado, pelo fechamento de serviços e pelo desenvolvimento de ações filantrópicas e assistencialistas provoca o agravamento da fragmentação visualizada. O desenvolvimento de estratégias pontuais, acabam investindo em soluções isoladas, tornando mais difícil a efetivação de um vínculo entre setores, que acabam, por fim, se isolando em funções específicas. Desta forma, os serviços apresentam característica de somatória ou justaposição de intervenções, o que é apresentado como *teia* e não como *rede*, problemática que acaba por reforçar a *rota crítica* das mulheres.

Conclusões

Frente às questões apontadas, convém direcionar possíveis continuidades para este processo, indicando mecanismos que possam levar à melhores perspectivas. Nesse sentido, é retomado o ideal transversal de horizontalizar o acesso a discussões e lutas, em prol de diminuir as barreiras entre as frentes de ação. É necessário investir em ferramentas que assegurem o acesso à informações –como aplicativos de celular que facilitem o contato emergencial, que apontem estratégias e serviços de atendimento disponíveis na região, entre outras tecnologias já exploradas–, mas principalmente, é necessário expandir o diálogo sobre a violência e leva-lo para fora do ambiente acadêmico, proporcionando ambientes de troca, de união e de fortalecimento entre mulheres.

O presente estudo contribui para o melhor conhecimento sobre a articulação pública e principais estratégias desenvolvidas para uma tentativa de funcionamento das ações de enfrentamento a violência contra as mulheres no município. Ressalva-se que a contribuição é um recorte, um olhar a partir de uma perspectiva teórica que, embora científica, não se constitui pela neutralidade. O

mapeamento apresentado serve, ainda, como uma marcação situacional das estratégias que atualmente se mantêm em desenvolvimento frente aos empasses diários consequentes da atual gestão Estatal, marcada por retrocessos, descréditos e desinvestimentos. Retoma-se para urgência em buscar organizações que ultrapassem a segmentação na organização e produção do conhecimento, superando a realidade da especialização disciplinar e das práticas sociais fragmentadas, que, frente à complexidade do fenômeno e a especificidade da estrutura socioeconômica e cultural do país, se constituem num entrave para a busca de soluções do problema público.

Referências bibliográficas / Referencias bibliográficas

- BARDIN, Lawrence (2009). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sergio de; BUENO, Samira; NEME, Cristina; FERREIRA, Helder; COELHO, Danilo; ALVES, Paloma Palmieri; PINHEIRO, Marina; ASTOLFI, Roberta; MARQUES, David; REIS, Milena y MERIAN, Filipe (2018). *Atlas da violência 2018*. Brasília: Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- IBGE (2019). *Censo Demográfico 2010*. Recuperado em 30 de outubro de 2019, de: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/santa-maria/panorama>
- RAGO, Margareth (1998). Epistemologia feminista, gênero e história. En PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, pp. 25-37.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani (2015). *Gênero patriarcado violência*. São Paulo: Expressão Popular-Fundação Perseu Abramo.
- SECRETARÍA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (2011). *Rede de enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Brasília: Secretaria Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Recuperado em 30 de outubro de 2019, de <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/rede-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>
- SECRETARÍA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (2011a). *Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres.



Recuperado em 30 de outubro de 2019, de: <http://www.spm.gov.br/sobre/publicacoes/publicacoes/2011/politica-nacional>.

SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (2013). *III Plano Nacional de Políticas para as Mulheres 2013-2015*. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres.

VELLOSO, Marília Menegassi (2015). *O preço do silêncio: Retrato da violência contra mulheres*. Rio Grande do Sul: Secretaria de Segurança Pública. Recuperado 30 de outubro de 2019, de: <https://www.ssp.rs.gov.br/o-preco-do-silencio-retrato-da-violencia-contra-mulheres>

VINUTO, Juliana (2014). A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Revista Temáticas*, Campinas, 22 (44), 203-220.

WAISELFSZ, Júlio Jacobo (2015). *Mapa da violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil*. Flacso Brasil, 1. Recuperado 30 de outubro de 2019, de http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 15 de enero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



María Valentina Riganti

valen.riganti@gmail.com

CONICET. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Argentina

Ana Clara Denis

acdenis95@gmail.com

Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Argentina

“COMPRAR LA LIBERTAD”: EXPLOTACIÓN SEXUAL Y RACIALIZACIÓN EN LA NARRATIVA DE UNA MUJER AFRODESCENDIENTE

Resumen: El presente artículo pretende analizar el testimonio de una mujer brasileña que reside en el barrio Villa Delfina de la localidad de Bahía Blanca, al sur de la provincia de Buenos Aires, e ingresó en la Argentina a través de una red de explotación sexual de mujeres. En tanto mujer en situación de prostitución, y por la condición de extranjera y afrodescendiente de nuestra entrevistada, utilizamos el enfoque interseccional para dar cuenta de las formas de opresión que la atraviesan. En esta línea, tuvimos por principales referencias teóricas a intelectuales latinoamericanas que han procurado desarticular los distintos estereotipos que sexualizan a las mujeres no blancas en nuestro continente. Por otra parte, el contenido y los sentidos construidos en torno a la explotación sexual y a la racialización a analizar, fueron registrados en una entrevista etnográfica semiestructurada, la cual también permitió la reflexión acerca del lugar que como investigadoras ocupamos en la construcción del relato.

Palabras clave: feminismo, explotación sexual, racialización, interseccionalidad

“To buy one’s freedom”: sexual exploitation and racialization in the narrative of an afrodescendant woman

Abstract: This article intends to analyze the testimony of a Brazilian woman, who lives in the neighbourhood “Villa Delfina” in the city of Bahía Blanca -which is located in the south of the Buenos Aires province-, and who came to Argentina through a women’s sexual exploitation net. As a woman in prostitution, and because of her condition of migrant and afrodescendant, we have applied the intersectional approach to evidence the ways in which different oppressions traverse her life. Our theoretical framework is constituted by the work of feminist, Latin American, academic women who have made an effort to deconstruct different stereotypes that sexualize non-white women in our continent. On the other hand, the content and the senses built on sexual exploitation and racialization that we have analyzed were registered in a semi-structured ethnographic interview, which has also let us reflect on the role that we, as feminist researchers, have played in the construction of her story.

Keywords: feminism, sexual exploitation, racialization, intersectionality



Introducción

El presente artículo pretende analizar el testimonio de una mujer brasileña que reside en el barrio Villa Delfina de la localidad de Bahía Blanca, ubicada al sur de la provincia de Buenos Aires, que ingresó en la Argentina a través de una red de explotación sexual de mujeres. En tanto mujer en situación de prostitución, y por la condición de extranjera y afrodescendiente de nuestra entrevistada, utilizamos el enfoque interseccional para complejizar las distintas formas de opresión que atraviesan su relato. En este punto, cabe destacar la importancia de estudiar esta modalidad de explotación, la cual constituye una forma contemporánea de esclavitud que afecta principalmente a mujeres en todo el mundo.

En el análisis tuvimos por principales referentes teóricas a intelectuales latinoamericanas afrodescendientes que han procurado desarticular los distintos estereotipos que sexualizan a las mujeres negras, construidos en el seno del denominado patriarcado colonial/moderno.

Para abordar las distintas desigualdades de género, raza, condición migrante, clase y sexualidad que aparecen en el relato, trabajamos en el análisis del contenido y de los sentidos construidos en torno a la explotación sexual y a la racialización registrados en una entrevista etnográfica semiestructurada. Enmarcada en los métodos de investigación cualitativa, entendemos la narrativa contenida en esta entrevista como una producción vinculada al contexto sociocultural en que es producida, en la que se articulan aspectos individuales y colectivos de la memoria, y se cuestiona, alimenta y reproduce de manera imperfecta el recuerdo de la experiencia vivida.

Asimismo, problematizamos el contexto de producción de la entrevista, teniendo en cuenta –y partiendo de las propuestas que retoman las epistemologías feministas– el lugar que, como investigadoras, blancas/blanqueadas, insertas en el sistema universitario y feministas, ocupamos en la construcción de tal narración.

Consideramos que una investigación como la que aquí se ha propuesto promueve el desarrollo de espacios de encuentro y de conjunción de subjetividades que permiten interpelar el lugar, la función, los objetivos y los aspectos éticos de la producción de conocimiento en los espacios académicos. En este proceso, no exento de dificultades y contingencias,



se intenta romper con la dicotomía sujeto/objeto de estudio, recuperando la agencia y las formas de resistencia presentes en los relatos de los excluidos y las excluidas por los sistemas capitalista, racista y patriarcal.

El artículo se ordena en cinco partes: un apartado teórico donde exponemos los conceptos clave que guían nuestro análisis, uno metodológico que incluye ciertas consideraciones epistemológicas, un breve comentario sobre el contexto en el cual se sitúa el relato de nuestra entrevistada, una serie de fragmentos que analizamos a la luz de los apartados anteriores y, por último, las reflexiones finales.

Algunos conceptos para trabajar: raza, interseccionalidad, racialización y explotación sexual

“Al continente [americano] le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías”. Esto nos dice Rita Segato (2010:18), antropóloga argentino-brasileña cuando se refiere a la deficiencia de la reflexión sobre la raza en América Latina. Y cuando habla de raza, no remite a la pertenencia o adscripción a determinado grupo étnico, sino a la *marca* de dominación colonial, del lugar que otra gente con esos mismos rasgos ocupó en la historia. Dicha marca, lejos de haber caducado en la colonia, ha persistido y se mantiene vigente (2007b). El color de la piel, en este marco, “es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado” (2007c:133). En función de lo anterior, coincidimos con esta autora cuando afirma que la raza ocupa un lugar fundamental en la matriz colonial de los Estados latinoamericanos y nombrarla contribuye a romper con la idea de mestizaje políticamente anodino (2007c, 2010) históricamente sostenida desde los lugares de poder de tales Estados.

Reconociendo estas continuidades de significación entre la colonia y la república, entre la esclavitud y la libertad, retomamos el discurso que pronunció Sojourner Truth en 1851 “¿No soy una mujer?”, donde exponía su propia opresión como mujer negra ante las demandas de las sufragistas blancas en la Convención de Mujeres de Akron, Ohio. En tal discurso, Truth puso en juego los fundamentos del concepto de “interseccionalidad”, que un siglo después acuñó la



jurista Kimberlé Williams Crenshaw (Sales Gelabert, 2017). De esta manera, Crenshaw rindió homenaje a las palabras de Sojourner Truth en su propio texto, donde denunció la existencia de diferencias no solo de raza sino también de clase entre mujeres, en virtud de las consecuencias económicas del racismo.

La interseccionalidad es, según Mara Viveros Vigoya, “una expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (2016:2). Debido al amplio consenso que la interseccionalidad ha alcanzado, hoy se constituye en un enfoque. El mismo nació como un concepto acuñado por distintas teóricas feministas de color (por ejemplo, la mencionada Crenshaw, 1990; Curiel, 2007, entre otras) para dar cuenta de las limitaciones del feminismo anglosajón liberal, blanco, nacionalista, que no contemplaba las realidades y demandas de las mujeres¹ no blancas, no heterosexuales, económicamente no bien posicionadas, no cristianas, no occidentalizadas. En este sentido, la interseccionalidad implica reconocer que en una matriz de dominación se co-construyen mutua e históricamente distintas formas de opresión (Hill Collins, 2000), cuya combinación situará a cada persona en determinada posición de la estructura social. Esto último no implica, bajo ningún punto de vista, considerar que las agencias no tengan incidencia en la estructura. Por el contrario, entendemos que existe una relación dialéctica entre ambas y que, por ello, la estructura puede verse modificada por las agencias, funcionando la primera como condicionante antes que como determinante de la vida social.

Desde esta perspectiva interseccional, reconocemos junto con Giraldo y Moncayo Quevedo (2012) que la racialización de la sexualidad y la sexualización de lo racial – sin la exclusión de otros factores como la clase, la orientación sexual y características biodemográficas como la edad – constituyen la condición de subalternidad de las mujeres negras, mulatas, mestizas e indígenas. Su sexualidad es construida en oposición binaria a la de las mujeres blancas, y, en este proceso, se exotiza y sobredimensiona la vida sexual de las feminidades de color, a la vez que se señala como normal la de las feminidades blancas (Pozo Gordaliza, Ballester Brage y Orte Social, 2014). En este sentido, Mara Viveros Vigoya sostiene que

¹Utilizamos la categoría “mujer/es” en términos no esenciales, como un constructo histórico y, como tal, contingente. En este artículo se empleará, asimismo, la idea de feminidad/es, para dar cuenta de ello. Por otro lado, aunque coincidimos con Butler (2006) cuando afirma que el binarismo y la heteronorma invisibilizan toda una gama de grises en la que las relaciones entre sexo/género/deseo se diversifican, conservamos la categoría mujer/es debido a la utilidad de la misma para destacar al colectivo de personas mayoritariamente afectado por la explotación sexual.



...la idea de raza no solo permite legitimar las desigualdades sociales sino también explicar los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que están sometidas las mujeres en función de su pertenencia étnico-racial (2010:8).

Como punto común entre unas y otras, tanto las desigualdades de género como las de raza pretenden legitimarse mediante ideas o discursos biologicistas: las primeras se basan en la naturalización de diferencias anatómicas (genitales, hormonales, cromosómicas) y las segundas en la naturalización de diferencias fenotípicas (color de piel, cabello, textura, etc.). Concretamente, estos dos mecanismos de dominación convergen cuando la sexualidad es mostrada como un aspecto fundamental que hace al ser negro/a. Con ello, la subalternidad racial se construye al atribuírsele a la sexualidad de los/as negros/as un carácter ontológico, y tanto el sexo, como el género y el deseo están marcados por las diferencias étnico-raciales.

En un contexto donde la sexualidad y la sexualización de los cuerpos intersectan con las dinámicas del consumo características de las sociedades capitalistas, patriarcales y racistas, así como con las consecuencias de los aspectos más regresivos en términos socioeconómicos de las mismas (Álvarez Ossa, 2015), se produce la emergencia y visibilización de ciertos fenómenos que son resultado de las dinámicas que se establecen. Uno de estos es la *explotación sexual* de mujeres y niñas.

Numerosas autoras han explicado la profundidad de esta problemática desde perspectivas diversas². Para la finalidad de este artículo, consideramos la explotación sexual como la victimización sexual de una persona por parte de los prostituyentes, ligada a la obtención de un beneficio que significa la reducción de la persona a condiciones similares a la esclavitud. Se trata de una problemática compleja donde se articulan, al menos, tres partes: quien ofrece la explotación, quien consume dicha explotación, y quien resulta explotada (Molina, Barbich y Fontenla, 2010). Desde nuestra perspectiva, analizar la cuestión de la explotación sexual implicó una reflexión interseccional en tanto, como dijimos, es un fenómeno que, en el mundo contemporáneo, emerge de la vinculación entre múltiples vulneraciones y discriminaciones.

² Al respecto, pueden consultarse: Daich, D. y Sirimaco, M. (2015) *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos Aires: Editorial Biblos; Jeffreys, S. (2011) *La industria de la vagina*. Buenos Aires: Paidós; Berkins, L. y Korol, C. (compiladoras) (2007) *Diálogo: prostitución/trabajo sexual. Las protagonistas hablan*. Buenos Aires: Editorial Feminaria; y www.ammar.org.ar [página web].

Como artesanas³, indagamos: el quehacer metodológico y consideraciones epistemológicas

A la luz de las categorías que hemos descripto, analizamos el contenido de una entrevista etnográfica semiestructurada. Este análisis consiste en la descripción e interpretación de lo dicho en la fuente oral generada buscando establecer vínculos con la teoría (Gomes, 2007). Por supuesto, este trabajo es inseparable de quien lo realiza: una entrevista etnográfica semiestructurada no puede ser entendida como una serie de preguntas que los/as investigadores/as prístinos/as realizan con el fin de recabar datos también prístinos. Al contrario, definimos a la entrevista como lo hace Rosana Guber (2011): como una relación social en la que intervienen las distintas reflexividades de quienes participan. Al momento de conversar, nuestra interlocutora se supo leída, y viceversa. En esta misma línea, empleamos la definición de producción narrativa de Gandarias Goikoetxea y García Fernández (2014), quienes sostienen que dicha producción no puede ser comprendida por fuera del contexto sociocultural en que es construida, pues no solo enumera distintos acontecimientos pasados de la vida de quien relata. Antes bien, una producción narrativa cuestiona, ironiza, modifica o reproduce el recuerdo de aquello que ha sucedido. Debido a esto, las producciones narrativas adquieren un rol fundamental en la construcción de significados que median y articulan nuestra realidad social presente. Hemos de aclarar, no obstante –y a modo de evitar cualquier ambigüedad– que en la experiencia vital, las construcciones discursivas no pueden considerarse como una totalidad aislada del contexto material que reivindican: sostener que todo es discursivo iría en contra de una de nuestras mayores aspiraciones como investigadoras y activistas feministas: visibilizar y erradicar las relaciones de dominación que crean las distintas formas de desigualdad.

Además, resultó fundamental estudiar esta narración desde la diacronía, debido a las relaciones existentes entre memoria individual/memoria colectiva, y entre éstas y la historia. En el período abordado en el relato de Analía⁴, que implica la década de 1990, el cono Sur como región se vio atravesado por la globalización. Esta ha sido considerada un fenómeno de interconexión global con predominio de los capitales transnacionales, los cuales aumentaron la velocidad en que se movieron por las redes financieras. Este accionar limitó las posibilidades de dar respuestas de algunos Estados,

³ Esta idea de los/as investigadores/as como artesanos/as figura en el libro de María Cecilia de Souza Minayo (2009), en el cual explica que la creatividad de quienes investigan (su marca personal en la articulación de teoría, métodos y respuestas a sus interrogantes) es una parte constitutiva de la metodología de la investigación.

⁴ Este no es realmente el nombre de nuestra interlocutora. Llamarla Analía nos será útil para aludir a su persona resguardando su identidad, puesto que así ha sido solicitado por ella.



haciendo que muchos quedasen sujetos a los aspectos más regresivos de la globalización y que, para insertarse en la dinámica global, comprometiesen sus economías nacionales por medio de la toma de deuda externa con organismos internacionales de crédito (FMI, BID, Banco Mundial) (Castells, 1999). Simultáneamente, la globalización implicó a nivel ideológico la existencia de un consenso en torno a la hegemonía estadounidense, lo cual se materializó en la aplicación de medidas neoliberales de ajuste, privatizaciones y desregulaciones en América Latina (Bernal Meza, 2012).

En el caso argentino, esto implicó a nivel social un proceso de pauperización asociado a la disminución del salario, el aumento del desempleo y la flexibilización de las condiciones laborales así como el retroceso en la garantía de derechos fundamentales para los sectores más vulnerables en términos socio-económicos (Svampa, 2010). Sin embargo, el inicio de este período estuvo signado por la implementación del Plan de Convertibilidad el cual, por ley, transformaba cada peso argentino en un dólar. Esta situación, en el marco de una región con poblaciones empobrecidas por el ajuste estructural, implicó la afluencia de migrantes hacia Argentina, en particular mujeres de los países limítrofes⁵, impulsadas por la posibilidad de obtener un salario en dólares. Lo descrito en estas líneas constituye el contexto en el cual Analía llegó al país.

Cabe destacar que el caso de Analía resulta testigo de las vivencias de miles de mujeres que, en la década de 1990, experimentaron trayectorias similares. Esta característica es inherente a la problemática central de los estudios de caso ya que los mismos contienen una cierta *dualidad*. Siguiendo a Pablo Forni (2010:61), consideramos que los estudios de caso

...expresan *lo particular y específico* pues los casos siempre se encuentran emplazados en determinados contextos y constituyen abordajes claramente acotados de la vida social. Por otra parte, los estudios de caso son algo más; implican una población, aluden a otros casos. Por más prudente o modesto que sea el investigador, *un estudio de caso se centra en lo particular pero sus hallazgos tienen implicancias que van mucho más allá de sus límites* (la cursiva es nuestra).

A partir de lo señalado, entendemos que el recorrido de Analía, específico y particular pero al mismo tiempo compartido con otras, resulta de suma relevancia para estudiar un fenómeno de carácter estructural como es la

⁵Esto también ha sido postulado por la OIM en su informe “Migración, prostitución y trata de mujeres dominicanas en Argentina”: “Este tipo de cambio fijo, que se mantuvo durante diez años, produjo enormes modificaciones en el mercado laboral argentino y en los salarios relativos, especialmente en comparación con otros países de América Latina. Es decir que, mientras estuvo vigente la Ley de Convertibilidad y en consecuencia, un sueldo promedio de \$500 argentinos podía cambiarse sin ninguna dificultad por US\$500, la migración regional, especialmente la boliviana y la paraguaya, se aceleró en vistas de la posibilidad de enviar remesas de hasta US\$200 mensuales al lugar de origen; y por otro lado, también comenzaron a ingresar cantidades comparativamente importantes de peruanos, para quienes Argentina no era un destino tradicional” (2003:17).

explotación sexual en relación al género, la raza y la clase.

Como última consideración, quisiéramos referirnos, siguiendo los aportes de la epistemología feminista, a la injerencia de nuestras identidades simultáneas de mujeres blancas, académicas y activistas feministas en la producción del conocimiento. *Strong objectivity* y *situated knowledges*, conceptos acuñados por Sandra Harding (1993) y Donna Haraway (1988) respectivamente, aluden a la idea de que cada quien puede conocer en función de sus trayectorias y los lugares de dominación o subalternidad que el sistema social le otorgue según su género, clase, raza y/o etnia, orientación sexual, edad, presencia o no de discapacidad, etc. De aquí que de este artículo se desprenden dos ideas fuerza: la primera, que la trayectoria de Analía la lleva a conocer realidades inaprehensibles por personas que detentan una posición de mayor privilegio, en función de las múltiples identidades mencionadas líneas más arriba. La segunda, que la lectura que nuestra interlocutora haya hecho de nuestra propia identidad como mujeres feministas, universitarias, blancas, de clase media tiene injerencia en las respuestas ofrecidas a las preguntas formuladas, en términos de experimentar confianza o no, elegir qué contar y qué información omitir, formular afirmaciones más tajantes o más matizadas, entre otros aspectos constitutivos de la entrevista como relación social. Nuestras identidades tuvieron injerencia, asimismo, en las preguntas que elegimos formular para la entrevista y el contexto en el que la misma tuvo lugar: Analía nos invitó a conversar en la Unidad Productiva (UP) de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) de Bahía Blanca, localizada en Villa Delfina. Ella eligió ese lugar, al que definió como “una familia”, y afirmó que todos/as los/as que estaban allí “ya sabían todo”, con lo que la presencia de compañeros/as no sería motivo alguno de inhibición. La UP no era realmente nuestro lugar ideal para grabar la entrevista, probablemente porque los textos universitarios de metodología de la investigación afirman que es mejor entrevistar en privado, en la vivienda de quien es entrevistado/a. No obstante ello, si nuestra pretensión es despojarnos lo más posible del lugar de poder en que una institución como la universidad nos sitúa, fue necesario ceder en algunos aspectos que habríamos hecho de otro modo. En el mismo sentido, la entrevista se realizó en los términos que nuestra interlocutora dispuso en todo momento: “Si es grabar solamente la voz está bien,



pero no quiero filmar, ni fotos... no quiero que la gente sienta lástima de mí” (comunicación personal, 29 de junio de 2019). Consideramos que, si bien la realización de una entrevista implica necesariamente una situación de asimetría –debido a que, entre otras cosas, orientamos las preguntas de modo que nos permitan problematizar determinados aspectos de la realidad que nos interesan–, acceder a las propuestas vinculadas a las condiciones de producción de la fuente oral y el respeto de los acuerdos alcanzados fue fundamental para poder atenuar tal asimetría. De esta forma, además, buscamos establecer una correlación entre la epistemología feminista y la metodología de trabajo. Es decir, intentamos generar conocimiento que procure no reproducir las desigualdades vigentes utilizando teoría feminista, pero también mediante el ejercicio de prácticas de investigación que tiendan a horizontalizar los vínculos con nuestra interlocutora. Retomamos estas reflexiones en las conclusiones, a partir de distintos extractos de nuestra conversación.

Sobre Analía y el contexto histórico en que se ubica su relato

Bahía Blanca es una ciudad de aproximadamente 308.000 habitantes⁶, marcada por profundas desigualdades sociales en distintos barrios del sur y foco migratorio de oleadas provenientes, mayoritariamente, de la Patagonia y de Chile (Hernández, 2009). En uno de estos barrios del sur vive Analía, una mujer brasileña afrodescendiente de cincuenta y dos años a quien, al comenzar la entrevista, le pedimos que nos cuente algo de ella. Villa Parodi –coloquialmente llamado Barrio Gris por quienes allí residen– corresponde oficialmente para el municipio de Bahía Blanca a Villa Delfina; no obstante, Analía lo reconoce como un barrio aledaño a este último. Si bien realiza otros trabajos que surgen a la manera de *changas*⁷, es canastera y vende las piezas de mimbre que fabrica, conocimiento al que accedió en el seno de su familia de origen. Su madre, además de ser canastera, era profesora alfabetizadora. Su padre era marino. Junto a sus hermanos/as, vivían en Florianópolis. Antes de ingresar en Argentina en 1993, nuestra interlocutora había sido militar en el Ejército brasileño y había terminado un seminario de Teología en Paranavaí, en el Estado brasileño de Paraná. En un momento en que, en sus palabras, “Brasil pasaba por muchas dificultades, sobre todo la economía brasileña, y la

⁶ Esta cifra corresponde a una estimación del INDEC realizada en 2018. Información extraída del Centro Regional de Estudios Económicos de Bahía Blanca, Argentina (CREEBBA) Disponible en <http://www.creebba.org.ar/m/bbcacifras/bbcacifras.php>

⁷ Esta palabra remite a empleos circunstanciales e informales, entre los cuales figura una amplia gama de trabajos que abarca desde el cuidado de personas hasta la reparación de artefactos o edificios.

Argentina estaba subiendo económicamente” (comunicación personal, 4 de julio de 2019), aceptó la propuesta de venir al país a trabajar de moza en un restorán.

Como dijimos, en dicho período la región atravesaba un proceso de reformas estructurales que definirían sus posibilidades de inserción en la economía internacional y el futuro de sus poblaciones. De esta manera, mediante un discurso que planteaba la neutralidad del mercado a nivel global, se estableció una nueva jerarquización de regiones basada en el lugar que cada una ocupó en el mercado mundial (Contreras Huayquillán, 2011). Como consecuencia a nivel social, el ajuste, el crecimiento del desempleo y la pauperización de los sectores económicamente más vulnerables, implicaron el aumento de la movilidad de diversos grupos, en particular de las mujeres jóvenes (Lipszyc, 2005). Es en este marco que debemos pensar el traslado, la permanencia y la circulación de Analía por las distintas rutas de la explotación sexual argentinas: una mujer joven a la que se le ofrece la posibilidad de mejorar su situación socioeconómica en un contexto que, tanto coyuntural como estructuralmente, limitó sus posibilidades al elegir *libremente*.

“Ninguna mujer es puta, las hacen putas”: agencia, resistencia y decisión en la prostitución

Distintas respuestas a las preguntas formuladas dan cuenta de cómo nuestra interlocutora se reconoció simultáneamente como mujer, negra, migrante, haciendo alusión a sus identidades de género, raza y nacionalidad en sus recuerdos pasados o resignificaciones presentes del pasado. Dichas identidades pueden ser leídas en clave interseccional, al igual que la clase y la sexualidad. Estas son otras líneas centrales de análisis, debido a las relaciones que pudimos rastrear entre la experiencia vital, las expectativas y la clase, y entre la prostitución, los procesos migratorios y la feminización de la pobreza (Pozo Gordaliza, Ballester Brage y Orte Social, 2014).

Estructuramos esta sección en torno al análisis de tres fragmentos de la entrevista. Nuestra selección de la transcripción fue realizada en función de la posibilidad de examinar el testimonio de Analía mediante la utilización de las categorías conceptuales desarrolladas anteriormente. El fragmento 1 y el 2 comprenden el relato de su ingreso al país



y el trayecto de una ciudad a otra hasta llegar a Bahía Blanca. En el fragmento 3 intentamos recuperar algunos aspectos que habían sido mencionados por ella anteriormente, y nos ofrece elementos para reflexionar acerca de la relación entre quienes intervenimos en la entrevista.

Fragmento 1:

¿Cómo llegaste a Argentina?

Lo primero que les quiero decir, es que estas cosas siempre pasan con personas que uno conoce, nunca son personas distintas, desconocidas... Yo tenía una amiga argentina... una argentina y una brasileña que hace veintipico de años eran pareja. Me dijo '¿qué te parece ir a trabajar a un restorán?' Dijo que era temporada de invierno, que yo era morocha, que 'Vamos, que va a llamar la atención', que esto, que lo otro... (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

¿En qué año?

Del... 92 até 94. Yo ya me había retirado del Ejército y no podía volver, y Brasil pasaba por muchas dificultades, sobre todo la economía brasileña, y la Argentina estaba subiendo económicamente. Entonces el primer lugar que nos llevaron fue Ushuaia (...). Nos dijeron 'las llevamos a un restorán'. Y estábamos ahí y cerraron las puertas, y vi todas esas chicas (...) en bombacha, corpiño, y dije 'jesto es un putero!'. Y obligaban a las chicas a drogarse y yo, la ley de la sobrevivencia, dije 'hago lo que ustedes quieren, pero no me drogo'. Yo no estoy en contra de todo eso, pero... saca toda la dignidad de una mujer. Si yo quiero prostituirme tiene que ser porque yo quiero, no porque otro quiere. (...). Como era militar, hice una bomba Molotov. ¡Salí en los diarios de Ushuaia! (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

Ah... ¿literalmente tiraste una bomba? Pensé que era una expresión (nos reímos)

Sí, sí. Me fui de ahí con diez chicas, que también eran peruanas, paraguayas, misioneras, todas menores de edad en ese momento. (...) Nos escapamos con unos camioneros que nos ayudaban, pero nos agarraron yendo a... ¿a Río Gallegos es que hay frontera? Y nos agarraron y nos llevaron a 'las casitas'. Ahí sufrí mi primera violación. Bueno, todas sufrimos... Algunas no aguantaron. Desaparecían y decían que las llevaban para otro lado, pero uno sabe

qué pasaba en este momento. Después de eso, de ese día, me decían ‘vos sos la chica de la bomba’ (...) porque todos los lugares están interconectados. Se conocen, se conocían todos. Hablaban, se llamaban, ‘Tengo una chica así, una chica así, te la mando para allá, (...) me da problemas, a ver si vos la apretás más (...)’. Y ese día yo dije ‘bueno, me voy sola’. Ahí encontré mi par (...) que era una chica brasileña, y ahí pregunté ‘¿quién te trajo?’. ‘Adrian’, como Adriana, ¿no?... ‘Ah, mirá, a mí también. Lo primero que voy a hacer cuando vuelva a Brasil: darle la paliza de su vida (...)’. Todas vamos a salir de acá hoy. (...). Salimos de acá, muertas o vivas pero salimos de acá’. ‘¡Bomba no!’ me dijeron. (...) ‘No, no voy a hacer eso. Voy a prender fuego directamente’. Bueno, y prendí fuego toda esa porquería (la casita). (...) Es la ley de la sobrevivencia en un país que no es tuyo. Como siempre digo, ninguna mujer es puta, las hacen putas. Y prendí fuego con los mejores whiskys que tenía el viejo y la vieja, yo ya tenía todo organizado. (...) Traje a mis compañeras (...) y me acuerdo que tardamos tres días y tres noches en un 1114 (un camión) y llegamos a una ciudad que se llamaba... Lamadrid (...). Mi amiga decía ‘mirá las plantaciones que hay, como te gusta a vos, (...) vamos a poder trabajar’ y yo le dije ‘no, vamos a tener que continuar trabajando, para sobrevivir (...) pero por nuestra cuenta vamos a tener que hacer lo que hacíamos allá (...)’. (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

En este fragmento vemos cómo los contextos económicos argentino y brasileño influyeron en la generación de expectativas de alcanzar una mejor posición económica, y que nuestra entrevistada –siguiendo la lectura hecha por quien la convenció de venir al país– interpretó que trabajar de moza siendo brasileña y/o negra resultaría *llamativo, atractivo*, para los clientes del restorán. En efecto, sería una oportunidad laboral en que su color de piel *exótico*, funcionando como marca (Segato, 2007c) sería un factor beneficioso económicamente hablando. Consideramos que ya en esta parte del relato puede reconocerse la relación entre la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad, puesto que Analía se percibió a la vez como sujeta sexuada y racializada, objeto de deseo del imaginario masculino blanco/mestizo.

Asimismo, en su relato sobre la explotación sexual que atravesó, Analía buscó presentarse como una sujeta en constante resistencia a las múltiples violencias y con capacidad de agencia para darle significado a su experiencia. Esto se evidencia en el hincapié que hace en los conocimientos que le dio su paso por el ejército brasileño (en relación a la



bomba) lo cual, en el momento del relato, la legitimó ante sus compañeras y, en la repetición del mismo, también lo hizo ante nosotras.

La agencia de Analía le permitió identificarse como una mujer que, sin desconocer que habla desde los márgenes del sistema, no se encuentra determinada por ellos: cuando contó su historia, su memoria individual le permitió denunciar la existencia de relaciones de poder notorias que cobraron corporalidad a través de su experiencia personal y la de sus compañeras. De esta manera, la construcción de su relato en el marco de su “ser subalterna” puso en tensión constante las categorías que utilizó: al mismo tiempo que planteó que “ninguna mujer es puta, la hacen puta”, explica que en Lamadrid ella y su compañera trabajaron “por su cuenta”; mientras que se refirió desde lo colectivo a quienes estaban con ella (“todas sufrimos”, “todas vamos a salir de acá hoy”), se diferenció de ellas (“Algunas no aguantaron”).

Por otra parte, hemos de destacar que mencionó que las compañeras con que se escapó eran oriundas de otros países latinoamericanos o de alguna provincia argentina sumamente alejada del sur de la Patagonia, como Misiones. Ello podría dar cuenta de la alta proporción de mujeres con escasa autonomía económica que, a la búsqueda de un trabajo redituable, migran y pasan a integrar las filas de las redes de explotación sexual. Como agravante, Analía reconoció que gran parte de sus compañeras migrantes eran niñas o adolescentes (no adultas), y ella mencionó esta información a fin de reforzar su argumento de que la prostitución en las casitas era forzada. Analía se percibía distinta respecto de ellas en términos generacionales, y en este extracto reconocemos, en consonancia con lo sostenido en el párrafo anterior, que entabló una relación de cuidado con sus compañeras, asumiendo un rol de liderazgo en el diseño y concreción de las estrategias de escape descritas.

En lo que atañe a su captura por parte de los proxenetas, Analía señaló que ese fue el momento de su primera violación, diferenciando esa situación de los *pases* realizados en Ushuaia; y la leyó como una represalia a ella y a sus compañeras debido al intento de fuga. En contrapartida, el período entre su llegada a Ushuaia y la explosión de la bomba, y el tiempo en que estuvo en Lamadrid fueron percibidos como “trabajo voluntario”. En el marco de su relato, la cuestión del consentimiento en relación a la prostitución parecería ser

contradictoria con su planteo de que “ninguna mujer es puta, las hacen putas”.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarnos cuán amplio fue su margen de elección y considerar su accionar como una estrategia de supervivencia, aunque también es necesario traer a colación nuevamente la forma en que Analía se presenta a sí misma, mostrándose como una mujer que ha sabido “desafiar” la adversidad. En este sentido, entendemos que en situaciones de explotación sexual como las que ella describió, se hace fundamental para las portadoras de estos relatos reconocerse como sujetas con agencia en tanto es esta la que las sostiene en la recuperación de una dignidad que, muchas veces, sienten perdida (Marengo, 2010).

Fragmento 2:

¿Y en Lamadrid conocieron a alguien más, a otras mujeres?

Había muchas mujeres que ya conocíamos de las casitas, que las venían trasladando. (...) Esas mujeres ya tenían *fiolo* en ese momento. Porque en aquella época las mujeres no podían tener... por ejemplo, a nosotras, que estábamos solas: ‘locas sueltas’. Y las que tenían marido... ‘señoras’. Ahí nos quedamos dos días, tres días (...) y después, nuestra desgracia fue en Bahía Blanca. Primero en (...) Punta Alta (...) y ahí sufrimos. Porque la violación (...) es una manera de obligarte a que vos seas sumisa. Pero para un soldado como yo (...) sumisa jamás. Siempre defenderme (...). Después de Punta Alta, [fuimos a] White (...). Ahí trabajé mucho tiempo de moza y en un boliche a la noche, porque no tenía documento. (...). Y después ofrecían para que te compres la libertad, la cual compré la mía a los treinta y dos años. Y el precio de eso es una hija de una violación, que hoy tiene diecinueve años, un nieto. Porque yo no estoy a favor del aborto. (...) Pero (...) hay que hablar de eso. Política de estado. No... yo no estoy a favor, pero (...) es una elección de una mujer (...). (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

Entonces, ¿vos no lo harías, pero no te molesta que alguien más lo haga?

Porque... no es mi problema. Es un problema de elección personal. Cosa que la gente hoy no entiende. Yo creo que cada uno es responsable de sus actos. Como yo fui responsable (...) de venir acá (...) y pasar por todo lo que yo pasé... Porque yo elegí venir. ¿Entendés? Yo



no averigüé quién era esa mujer (...) yo no averigüé más del pasado de mi amiga (...) yo tendría que haber investigado (...) qué hacía esa mujer: ¿por qué venía a la Argentina, y va y viene, tiene bienes, tiene auto, y tiene esto...? ¿Entendés? Es mucho para un sueldo de ... pero yo no me imaginé (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

A partir de lo anterior, podemos seleccionar ciertos elementos muy presentes en el relato de Analía. En relación con la explotación sexual, Analía diferenció el ser “loca suelta” (situación de prostitución sin proxeneta) de ser “señora” (prostitución con proxeneta), y explicó que ella pasó por esas dos instancias, a lo cual se suma lo explicitado en el fragmento 1 sobre su estadía en Ushuaia. Si leemos esta diferenciación en el marco del “aprender a ser puta” que señala en el primer fragmento, podemos preguntarnos cómo es que, a partir de su experiencia, Analía decidió seguir el camino de las “locas sueltas”. Una respuesta a esto puede ser la falta de documentación, la cual según explicitó en la comunicación personal, la colocó en una situación desfavorable para insertarse laboralmente en otros ámbitos.

Sin embargo, consideramos que en las decisiones de Analía también influyó la cuestión de la *responsabilidad* que destacó en relación con el disciplinamiento mediante las violaciones sistemáticas y al nacimiento de su hija. En estos tópicos, ella sostuvo que por su entrenamiento como soldado no estaba dispuesta a ser sometida, destacando su actitud de resistencia, mientras que los intentos por responsabilizarse con relación al embarazo la pusieron en un lugar de agente. De esta manera, al mismo tiempo que nos recordó que “sumisa jamás”, nos dijo que “yo fui responsable de venir acá”, “yo no averigüé”, “yo elegí venir”.

En el marco de este relato, y conociendo su experiencia y las condiciones en que llegó y se mantuvo en el país, cabe preguntarnos: ¿es posible señalar la existencia de límites en esta dinámica agencia-resistencia? Desde nuestra perspectiva, la respuesta es afirmativa y podemos encontrarla en los planteos que numerosas teóricas han hecho en lo que atañe a la explotación sexual. Así, al reconocerse Analía como una “loca suelta”, capaz de tomar sus propias decisiones respecto de su inserción laboral y a su maternidad, pero también considerando en su relato las condiciones estructurales que de alguna manera constriñeron su autonomía, resulta evidente que ella misma expresó las tensiones que hoy

atraviesan la discusión explotación sexual/prostitución. Nos interesa destacar, entonces, que relatos como el de Analía nos señalan la importancia de generar categorías que nos permitan diferenciar experiencias, pero que también sean flexibles. Esto último resulta de particular importancia pues entendemos que dichas categorías⁸ no serán marcos estancos y delimitados de manera precisa, sino que estarán conectadas por la línea común de la violencia (en distintos sentidos, niveles, modalidades).

Fragmento 3:

Ya que te referiste a los argumentos que te daba esta mujer para venir a la Argentina, ¿qué es para vos ser una mujer afrodescendiente en Brasil y qué es en Argentina? O sea, si notás diferencias en lo que la gente piensa, o...

Mirá (...) ser racista, se aprende a serlo. Porque se aprende de los padres, de los abuelos (...). Vos elegís no ser racista (...). Como mi familia es multicolor (...) una elige por elección familiar. Después cuando vos salís al mundo... y también con política, el racismo es política de estado... para dividir. (...) Brasil es un país multicult... bue, fue el país que más tardó para sacar la *escravidão*, la esclavitud, ¿no cierto? (...). Yo creo que la historia de Brasil está mal contada. Les recomiendo leer el libro de Gustavo Barroso, donde cuenta la verdadera historia de Brasil... es muy complejo, es necesario pesquisar un poco más (...). (Lo que se conoce) es la historia contada por los *domitas*. Lo que sería... los blancos. Pero bueno, al final, terminamos todos en el mismo *buraco* (Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

Bien... también te queríamos preguntar... ya nos lo contestaste un poco. Si conociste mujeres que hubiesen pasado por la trata, por tu misma situación o similar.

Bueno, hoy en día tenemos un grupo de amigas que nos reunimos siempre y somos diez, nos reunimos una vez por mes, y nosotras pusimos 'mujeres inmigrantes' (...) porque como somos todas migrantes, y nos llamamos así porque es nuestro grupo de whatsapp. Hacemos comida y conversamos, por ahí nos acordamos, nos reímos, lloramos, para... digamos para sujetar un montón de cosas que pasamos por eso... algunas se mataron, no se aguantan. Tengo una amiga hasta el día de hoy que no sale de la casa. Que si yo no la voy a buscar... para salir, o... tiene miedo también que la policía anda, que esto, que... ¿entendés?

⁸ Alicia Gil Gómez señala que en su trabajo de campo ha podido encontrar cinco categorías interrelacionadas: Mujeres tratadas, Mujeres traficadas, Mujeres prostituidas, Mujeres prostitutas (o en situación de prostitución) y trabajadoras del sexo. Puede verse el artículo completo en Gómez Gil, A. (2013) Editorial. Con la A. Recuperado de <https://conlaa.com>



(Comunicación personal, 4 de julio de 2019).

En esta última selección podemos interpretar que, si bien matizó su afirmación al considerar que Brasil abolió la esclavitud a fines del siglo XIX –un momento tardío en relación con los países que se construyeron sobre territorios del ex imperio español– nuestra interlocutora ve a Brasil como un país más multicultural que la Argentina. Posteriormente, explicó que entiende el racismo como una construcción, y calificó el ámbito de socialización primaria (su familia) como “multicolor”, donde ella *aprendió* a no ser racista y donde los/las demás aprenden a ser o no racistas. De alguna manera, volviendo a la definición de raza de Segato, en la familia se educaría la mirada sobre los/as demás. Por otro lado, Analía también se refirió al racismo como un fenómeno utilizado por el Estado para dividir (como una problemática que trasciende al espacio privado o familiar) pero no profundizó al respecto. No obstante, nuestra entrevistada hizo referencia a cómo la “Historia de Brasil” (la Historia Oficial del Estado Nacional) no es la verdadera, sino aquella que beneficia a determinado grupo social. Esto último, unido a la noción de utilización del racismo por parte del Estado para dividir, da cuenta de una lectura jerarquizada de la sociedad. A pesar de que nuestra entrevistada hace énfasis en que todos/as/es somos iguales (cuando, por ejemplo, sugiere que, al final, a todos/as/es nos llega la muerte y “vamos al mismo *buraco*”) en los fragmentos anteriormente analizados podemos ver que, en distintos contextos reconoció situaciones en las que veía cómo personas de distinta pertenencia racial, étnico-cultural, de clase, de género, eran afectadas de manera diferencial por determinados fenómenos (tomemos, por caso, la explotación sexual de las mujeres migrantes).

Es interesante, asimismo, pensar la recomendación de lectura del libro de Barroso⁹ por parte de Analía. Por un lado, consideramos haber podido construir una relación de confianza suficiente como para mostrarnos abiertas a la recepción de este tipo de propuestas. Por otra parte, tal vez pueda haber sido, sin más, un pedido o una exigencia de que no le preguntemos a ella qué implica ser afrodescendiente, sino que leyéramos este libro y nos ocupemos de formarnos por nosotras mismas. Si tenemos por norte la desarticulación de las distintas relaciones de dominación, si, siguiendo la idea freiriana, todos/as sabemos algo y todos/as desconocemos algo, habrá que responder a esa demanda y leer este libro.

⁹ Se refiere al libro: Barroso, G. (1937). *A história secreta do Brasil*. Brasileira.

*Reflexiones finales: un punto de partida y el desenlace
(siempre provisorio) de nuestra investigación*

Quisiéramos introducir los párrafos que siguen refiriéndonos nuevamente al punto de partida de nuestra investigación: una visita de estudiantes de la Universidad Nacional del Sur a la Unidad Productiva de la CTEP. La misma se desarrolló en el marco del cursado del Profesorado en Historia y fue pensada con el fin de que la Universidad pueda vehicular las demandas, defender los intereses y ser de y para los sectores populares. No fuimos a dar clase, no fuimos a practicar. Fuimos a escuchar, y entre tantas historias escuchamos la de Analía, quien se presentó relatando algunos de los aspectos más duros de su vida en Argentina. Indignadas, conmovidas y asombradas por su entereza decidimos contactarla tiempo después porque entendimos que su historia es digna de ser contada y sumamente útil para estudiar realidades vigentes que aún debemos transformar, como lo son la explotación sexual y la racialización de las mujeres y sujetos feminizados.

La escritura de este artículo no implicó solamente, a nuestro modo de ver, contar la historia de Analía (de hecho, ella puede hacerlo por sí misma y mucho mejor que nosotras). Al contrario, nuestro mayor interés fue tomar su relato para producir algo distinto, vinculándolo con otras investigaciones y escritos teóricos que abordan la explotación sexual y la racialización de la sexualidad desde otro lugar. En fin, no es cuestión de “darle voz” a nadie, las perspectivas subalternas siempre la tuvieron y siempre están ahí, a veinte cuadras de nuestro lugar de residencia o trabajo, si no a menos. Deconstruir la noción de la Universidad como una isla (la cual consideramos que, al menos en Bahía Blanca, aún tiene arraigo) es uno de los grandes proyectos en el cual se inserta la propuesta de ir a los barrios en los que vive la gente que, por diversas vicisitudes, no ha podido y no puede estudiar en la Universidad pública, no arancelada. Ésta es, a nuestra manera de ver, una forma de quitar a las Universidades de sus lugares de privilegio, e intentar que el conocimiento que produzcan deje de reproducir las distintas posiciones de privilegio existentes.

Dicho esto, consideramos que las investigaciones que incorporen la perspectiva de la realidad de los/as subalternos/as promueven la emergencia de espacios de encuentro y



de conjunción de subjetividades que permiten interpelar el lugar, la función, los objetivos y los aspectos éticos de la producción de conocimiento en los espacios académicos.

En lo que atañe a las respuestas a nuestras preguntas, creemos que el habernos manifestado como mujeres, estudiantes, clase media, militantes feministas influyó algunas de las respuestas que obtuvimos. Por ejemplo, la respuesta a la primera pregunta que formulamos, comenzó con una advertencia: a la trata siempre se llega a través de alguien conocido/a. Al reconocernos como mujeres, plausibles de ser cooptadas por una red, nos recomienda que tengamos cuidado en un acto de empatía. Posteriormente, en la entrevista comparó la responsabilidad individual de haber decidido venir al país con el aborto, calificándolo como una elección personal de la que hay que responsabilizarse. No es inocente que Analía haya hecho esa comparación, ya que como militantes del aborto legal, seguro y gratuito entendemos que el factor de decisión hace de una persona un/a sujeto/a autónomo/a, un fin en sí mismo y no “un medio para...”. Por otro lado, así como nuestra militancia feminista nos facilitó nuestro acercamiento a Analía, reconocemos que nuestro fenotipo (nuestra propia marca, nuestro color de piel) generó en nosotras un sentimiento de constante precaución al preguntar. En el transcurso de la entrevista nos encontramos modalizando el discurso de determinada manera: nos resultó imposible, por ejemplo, poder referirnos a nuestra interlocutora como “negra”.

Para cerrar, quisiéramos preguntarnos –respecto de los silencios, omisiones, lo dicho después de cortar la grabación y otros fenómenos relativos al lenguaje no verbal– cuánto acortamos la distancia entre Analía y nosotras, cuánto más podría reducirse, y hasta qué punto es posible el mutuo acercamiento. Por supuesto, una mayor aproximación no implica un total solapamiento entre quien piensa y analiza la entrevista y quien la da, nunca podremos ser les otras. Sin embargo, de lo que se tratan los estudios de género y feminismo es, entre otras cosas, de generar empatía. Si algo se necesita para intentar transformar la realidad, es eso. Luego de la entrevista y nuestras conversaciones con Analía, creemos efectivamente haberla conocido mucho más que lo que pudimos conocerla en la visita de la UNS a la UP de la CTEP, y este artículo presenta una primera aproximación a una realidad por demás compleja, abordada desde su

trayectoria. Por supuesto, nos quedan muchas conversaciones por entablar, entrevistas por grabar, y proyectos conjuntos por realizar, como la reapertura del blog de Analía, el cual fue cerrado por razones que no conocemos con precisión¹⁰. Tal vez, una serie de relatos cortos suyos pueda compilarse, editarse y devenir libro. “Si yo escribiera un libro, sabés todos los que caen, ¿no?” (Comunicación personal, 4 de julio de 2019). Le respondimos que debería. Por el momento, vamos a seguir visitándola y organizando visitas de la Universidad a esta UP de la CTEP y otros espacios comunitarios de Bahía Blanca.

¹⁰ Luego de la entrevista Analía nos comentó que le gustaba escribir, y que mucho de lo que publicaba en su blog estaba relacionado con su historia personal. Nos explicó que un día, por razones que ella no especificó, “se lo cerraron”. Creemos que ella considera que lo hicieron para callarla, pero esto no es más que una conjetura.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ OSSA, Lorena (2015). *Mujeres, pobres y negras, triple discriminación: una mirada a las acciones afirmativas para el acceso al mercado laboral en condiciones de trabajo decente en Medellín*. Medellín: CLACSO.
- BERNAL MEZA, Raúl (2012). El escenario sudamericano frente a la globalización: regionalismos, estado y política exterior. En BERNAL MEZA, Raúl, y ÁLVAREZ, Silvia (eds.) *Asuntos de América Latina. Integración e inserción*, Santiago de Chile: USACH, pp. 17-51.
- BERKINS, Lohana y KOROL, Claudia (compiladoras) (2007). *Diálogo: prostitución/trabajo sexual. Las protagonistas hablan*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- CASTELLS, Manuel (1999). *Globalización, Identidad y Estado en América Latina*. Santiago de Chile: PNUD.
- CRENSHAW, Kimberlé (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. En *Stanford Law Review*, Vol. 43, N°6, pp. 1.241-1.299.
- CONTRERAS HUAYQUILLÁN, Ana (2011). La casita de chapa. Prostitución estatal de YPF, en BIDASECA, Karina y VÁZQUEZ LABA, Vanesa (compiladoras) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 261-275.
- CURIEL, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En *Nómadas*, Bogotá, N°26, pp. 92-101.
- DAICH, Débora y SIRIMACO, Mariana (2015). *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos



- Aires: Editorial Biblos.
- DE SOUZA MINAYO, María Cecilia (2009). *La artesanía de la investigación cualitativa*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- FORNI, Pablo (2010). Los estudios de caso: Orígenes, cuestiones de diseño y sus aportes a la teoría social. En *Miríada*, Vol. 3, N°5, pp. 61-80.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, Itziar y GARCÍA FERNÁNDEZ, Nagore (2014). Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista, en MENDIA AZKUE, Irantzu; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen; GUZMÁN, Gloria; ZIRION, Iker, y AZPIAZU CARBALLO, Jokin (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Lankopi SA.
- GIL GÓMEZ, Alicia (2013). Editorial. En *Revista Con la A*. Recuperado el 10 de julio de 2019. https://conlaa.com/wp-content/uploads/2014/09/sobre_prostitucion_trata_y_explotacion_sexual_26.pdf
- GOMES, Rumeu (2007). El análisis de datos en investigación cualitativa. En DE SOUZA MINAYO, María Cecilia (compiladora). *Investigación social. Teoría, método y creatividad*. Buenos Aires: Lugar Editorial, pp. 53-64.
- GUBER, Rosana (2011). *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- HARDING, Sandra (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity? En ALCOFF, Linda, y POTTER, Elizabeth (coord.). *Feminist epistemologies*. New York: Routledge, 49-82.
- HARAWAY, Donna (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. En *Feminist studies*, volumen 14, N°3, pp. 575-599.
- HERNÁNDEZ, Graciela (2009). Migraciones, culturas e identidades. En Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009. Recuperado el 1 de agosto de 2019, de <https://www.academica.org/000-008/324>
- HILL COLLINS, Patricia (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.

- JEFFREYS, Sheila (2011). *La industria de la vagina*. Buenos Aires: Paidós.
- MARENGO, María Eugenia (2010). Mujeres desaparecidas en democracia. En *Questión: Revista especializada en Periodismo y Comunicación*, volumen 1, N°27. Recuperado el 18 de julio de 2019, de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1027>
- MOLINA, María Laura, BARBICH, Alejandra y FONTENLA, Marta (2010). *Explotación sexual. Evaluación y tratamiento*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras.
- LIPSZYC, Cecilia (2005). Feminización de las migraciones: sueños y realidades de las mujeres migrantes en cuatro países de América Latina. En *Caminar sin miedos*. Montevideo, Uruguay. Recuperado el 6 de febrero de 2020, de http://portal.mercociudades.net/sites/portal.mercociudades.net/files/archivos/documentos/Redes_y_experiencias/Ponencia03.pdf
- POZO GORDALIZA, Rosario; BALLESTER BRAGE, Lluís, y ORTE SOCIAL, María del Carmen (2014). Una (re)lectura de la corporalidad, la sexualidad y la “negritud” en el ejercicio de la prostitución. En FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Óscar (coord.) *Mujeres en riesgo de exclusión social y violencia de género*. León: Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, pp.547-553.
- SALES GELABERT, Tomeu (2017). Repensando la interseccionalidad desde la teoría feminista. En *Ágora - Papeles de filosofía*, Vol. 36, N°2, pp. 229-256.
- SEGATO, Rita Laura (2007b). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la Justicia en un continente en deconstrucción. En *Nueva Sociedad*, N°208, marzo-abril. Recuperado el 5 de febrero de 2020 de www.nuso.org
- SEGATO, Rita Laura (2007c). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, Rita Laura (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje en Crítica y Emancipación. *Revista latinoamericana de ciencias sociales*, Año II, N°3, pp. 11-44.
- SVAMPA, Maristella (2010) *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- URREA GIRALDO, Fernando y MONCAYO QUEVEDO, Jorge Eduardo. (2012). La dinámica placer/afecto en la constitución



de feminidades en mujeres negras y mestizas-blancas de diferentes sectores sociales en el suroccidente colombiano. En *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, N° 11, pp. 155-186. Recuperado el 1 de agosto de 2019, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293323029006>

VIVEROS VIGOYA, Mara (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En CAREAGA, Gloria (coordinadora) *Memorias del 1^{er} Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*, pp 168-198. México D.F. Recuperado el 1 de agosto de 2019, de http://www.ilef.com.mx/memorias_sexualidad._lilia_monroy.pdf

VIVEROS VIGOYA, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista*, México, N° 52, pp. 1-17, www.amm.org.ar[página web]

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Anabel Mitjans

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México

titolindodemicorazon@gmail.com

DE PUENTES AFROTRANSFEMINISTAS ARTICULACIONES FEMINISTAS AFRODIASPÓRICAS FRENTE A LOS PROCESOS DE DESTERRITORIALIZACIÓN ANTINEGRAS

Resumen: El artículo propone una genealogía multisituada de las articulaciones afrodiaspóricas feministas disidentes mediante un análisis histórico que fundamenta la relevancia política, epistémica y metodológica de dichos procesos políticos. Se expone como un paradigma de articulaciones afrodiaspóricas feministas, en la que se ubica mi trabajo intelectual y activista, las cuales forman parte de una epistemología feminista disidente afrodiaspórica, posicionándose como estrategias políticas alternas frente a las narrativas de desterritorialización antinegras y las intervenciones feministas hegemónicas.

Palabras clave: puente, afrotransfeminismo, feminismos afrodiaspóricos, articulación

From Afro-trans-feminists bridges. Afro-diasporical articulations versus the narratives of anti-black deterritorialization

Abstract: This article proposes a multi-situated genealogy of dissident feminist Afro-diasporic articulations and discourses through a historical analysis that positions the political, epistemic and methodological relevance of these political processes as fundamental. It is exposed as a paradigm of feminist Afro-diasporic articulations in which my intellectual and activist work is situated, and which is part of a dissident feminist Afro-diasporic epistemology, positioning itself as a alternative political strategy against anti-Black deterritorialization narratives as well as hegemonic feminist interventions.

Keywords: Bridges, afro-trans-feminisms, afro-diasporical feminisms, articulations



Introducción

Desde mi llegada a San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, a mediados de 2015, he tenido potentes intercambios con otrxs activistas feministas de la disidencia sexual y de género, feministas negrxs, afrodiaspóricxs, queers, trans y no binarios¹. He participado en espacios, jornadas y discusiones transfeministas, lesbofeministas, antirracistas, afrocentrados así como decoloniales y he estado expuesto a teorías producidas desde la experiencia de activistxs negros, afrodiaspóricos, prietos², transmascuinos, mujeres trans, personas no binarias, lesbianas y sirenas.

En estos escenarios de activismo político y en los espacios públicos en general, encontré diversas representaciones sobre la presencia negra mexicana y afrodiaspórica. En numerosas conversaciones con otrxs activistas sociales, cuando se referían a la presencia negra en México indicaban la historia de Yangá, el líder negro que protagonizó uno de los episodios más importantes de rebeldía negra en México en 1609. Otrxs mencionaron al político Vicente Guerrero, el único presidente afroamericano en 1829. También leí sobre la historia de Amelio Robles, el coronel mexicano afroguerrerense y transmascuino, que participó en la Revolución Mexicana de 1910 (Cano, Gabriela, 2009). Igualmente se refirieron a las regiones afroamericanas como las comunidades en Oaxaca, Guerrero y en Veracruz, incluso algunos mencionaron a la cultura olmeca como el primer pueblo negro en este país (Varela-Huerta, Itza Amanda, 2014; Beltrán, 2019).

Conocí a la coordinadora del proyecto Afrodescendencia México, activista afroamericana, y me compartió varios referentes de la historia negra de San Cristóbal. Entre ellos, narró cómo fray Bartolomé de las Casas mandó a traer africanos esclavizados a San Cristóbal para reemplazarlos por la mano de obra indígena en 1542 y así construir la catedral de San Cristóbal, también conocida como la Iglesia de los Negros, ubicada en el centro de la ciudad (Notas de trabajo de campo, 2015, 2016 y 2017).

Otras menciones acerca de la población afrodescendiente se relacionaban con la participación temporal y transitoria de activistas. Entre esas, me llamó poderosamente la atención la historia del proyecto Zapantera Negra, el encuentro político y artivista entre Emory Douglas, antiguo ministro de Cultura del Partido Black Panther (Pantera Negra) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que tuvo lugar

¹ En esta investigación decidí utilizar la x para cuestionar los géneros binarios impuestos por la colonialidad/modernidad, que activistas disidentes del sistema sexo-género cuestionan con sus tránsitos, posturas políticas antiheteronormativas. La x desestabiliza, implica el reconocimiento de las identidades que se encuentran fuera de la heteronormatividad, como las mujeres trans, travestis, travas, personas no binarias, queers, personas no conformes de género.

² Lo prieto es una forma de clasificación racial utilizada en Cuba, México y Colombia, entre otros países, para designar a las personas de piel más oscuras y ubicarlas en los estratos sociales más empobrecidos. Siguiendo las políticas de reivindicación decoloniales, como propone el poeta prieto mexicano Betún Valerio (2017), en este trabajo empleo la denominación *prieto* para reivindicar las experiencias de resistencia de las mujeres y sujetos queers no blancas en Afroamérica históricamente. Me interesa redireccionar un término tradicionalmente ofensivo a las políticas de afirmación y agenciamiento, ahora sí, de las mujeres, sujetos trans y no binarios racializados. Ante el proyecto moderno/colonial blanco-mestizo latinoamericano se yerguen otros procesos de resistencia prieta que cuestionan la naturalización de la imposición del género binario colonial sobre nuestrxs cuerpxs, “aquí la historia no es universal, es prieta y periférica” (Valerio, 2017:10).



³ Quiero destacar que en 2016 Yuderkys Espinosa fue invitada a las Jornadas de Afrodescendencia México, donde varias mujeres negras y yo comentamos luego de su presentación. En 2017, regresó y presentó el libro *La Invención de las Mujeres* de la investigadora Oyeronke Oyewumi. A pesar de que hay numerosas académicas feministas negras y en el posgrado en Intervención Feministas había dos estudiantes afrodescendientes, Yuderkys Espinosa ha sido la única mujer negra en dar una conferencia y seminario para ese posgrado.

⁴ La investigadora Itza Amanda Varela Huerta (2017) definió el multiculturalismo como “política de Estado, es la concreción máxima de la apropiación de la diferencia y la alteridad como un producto de las nuevas formas de capitalismo a nivel global. Se aceptarán las diferencias, pero éstas deben estar marcadas y performadas en espacios específicos que no violenten a las culturas hegemónicas” (Varela Huerta, 2017:31).

⁵ En los imaginarios sociales *los coletos* son aquellos que son oriundos de San Cristóbal. Si nos guiamos por estos imaginarios sería entonces un gentilicio. La investigadora Luz Rocío Bermúdez (2011) explicó que no todos los oriundos de San Cristóbal son coletos, algunos se denominan sancristobalences y otros jovelences. Expone que en la actualidad hay varias formas de encarnar *lo coletito*, mediante la adscripción a la ciudad por nacimiento o residencia; ascendencia étnica o socioeconómica y por último, a través de una actitud histórico-cultural en general negativa (2011: 4). Todas las posibilidades se relacionan con

en noviembre de 2012 (Léger, Tomas, 2017). Semanas más tarde varias activistas señalaron las visitas de la feminista afrodominicana Ochy Curiel a las comunidades zapatistas.

Estos ejemplos evidencian una presencia histórica y actual de la población afromexicana y afrodiaspórica en este país. Ubican a México dentro de la historia Atlántico Negro y por ende como parte de la diáspora africana, con sus comunidades físicas e imaginadas. Así también, ponen de manifiesto cómo el territorio mexicano es parte de esa *comunidad de producción intelectual afrodiaspórica*. Esto particularmente se muestra en la presencia y diálogos que tienen lugar dentro del movimiento feminista en México y localmente, en San Cristóbal de las Casas.

Una experiencia significativa que ejemplifica esto fue la presencia de la pensadora afrodominicana Yuderkys Espinosa, quien impartió el seminario Hacia una crítica de la razón feminista en América Latina en noviembre de 2015, para el posgrado en Estudios e Intervención Feminista, en el Centro de Estudios Superior de México y Centroamérica. Fue la primera pensadora y académica afrodiaspórica en dar una clase en dicho posgrado³.

Apreciar estos intercambios, acercamientos, historizaciones que daban vida al mundo afrodiaspórico en San Cristóbal fue una gran alegría. Sin embargo, poco a poco percibí que aunque veía y escuchaba representaciones afrodiaspóricas en distintos niveles espaciales de la ciudad, la mayor parte de estas narrativas y referencias geopolíticas a su vez indicaban una relación con el pasado y/o distanciada de la cotidianidad actual. Formaban parte de las narrativas sobre el *multiculturalismo*⁴ que caracteriza al activismo en San Cristóbal de las Casas.

Estas narrativas espacio-temporales, alejadas de la afrodescendencia en San Cristóbal de las Casas, pueden pensarse como técnicas del mestizaje *coletito*⁵ para blanquear la ciudad. Entre lo indígena y lo mestizo las personas afrodescendientes han quedado atrapadas en numerosas categorías raciales como moreno, prieto o más locales, como *caña azada*, *renegrada*, *pata de zanate* entre otras, las cuales han sido vaciadas de una historización, politización antirracista y anticolonial (entrevista a Concepción Aguilar, agosto/2019).

A través de estas narrativas se ha desvanecido la presencia de las personas afrodescendientes que se encuentran en otras áreas del tejido social como la presencia de los migrantes

africanos, hondureños, haitianos y cubanos; lxs feministas morenxs y prietxs dentro del movimiento feminista. La investigadora Itza Varela Huerta (2017) profundizó en su tesis doctoral sobre estas técnicas de blanqueamiento realizadas por el Estado-nación mexicano:

Si el pasado indígena funcionó para que el mestizaje se convirtiera en la ideología del México revolucionario y la historia, la antropología y la arqueología fueron las tres disciplinas que construyeron la narrativa de ese proyecto nacional, para el Estado-nación es necesario legitimarse sobre la base de una historia o de una narración histórica con pretensión de verdad: en el caso específico de la población negra-afromexicana la narración que funcionó a la ideología del mestizaje fue el silenciamiento como método de producción histórica hacia la población mencionada, así como otros sujetos sociales que no correspondían a la alteridad producida en este período histórico (Varela Huerta, 2017: 39).

Estas técnicas de blanqueamiento también impactan en las perspectivas feministas en San Cristóbal de las Casas, se complementan con nociones sobre multiculturalidad e *intervenciones feministas hegemónicas* que despolitizan la presencia y los aportes de las feministas afrodiaspóricas y de las personas prietas.

Kimberlé Crenshaw (2002) explicó cómo se producen estas discriminaciones desde una perspectiva interseccional. Señaló que hay discriminaciones interseccionales que son difíciles de reconocer. Estableció dos enfoques para analizar este tipo de discriminaciones, el enfoque de subinclusión de la discriminación, donde la diferencia vuelve invisible un conjunto de problemas. Esto se pudo apreciar en las prácticas de segregacionismo biológico que viví en San Cristóbal que respondían a políticas de Feminismo Trans Excluyente (TERF). Se hicieron presentes en frases como: “Si las personas trans desean estar en espacios feministas deben crear los suyos propios”, “Los trans son hombres disfrazados de mujeres”. Estas frases impactan hasta el presente en los diferentes escenarios de intervención política de los movimientos sociales y específicamente feministas, dificultando el acceso del activismo transfeminista de la población trans a los espacios de decisión y negociación tanto de las políticas feministas como de las instituciones estatales que trabajan temas de género.

Crenshaw expone un segundo enfoque: de superinclusión

una narrativa de sostenimiento de la blanquitud, ya que el objetivo de cualquiera de estas encarnaciones consiste en separar a los descendientes de los colonizadores de las personas indígenas, indígenas descendientes, negros, afrodescendientes y gente prieta que igualmente ha habitado la ciudad. De esta forma, *lo coletto* es una identificación que sujeta desde lo aparentemente cultural la estratificación socio/económica/racial y el privilegio blanco-mestizo en San Cristóbal. Su propósito inicial es mantener el poder blanco en lo económico, político y social en la ciudad. Así, *lo coletto* es una manera de construir lo blanco a partir de la separación y distinción con las comunidades indígenas (Gutiérrez, 2014), del despojo, robo de las tierras y los recursos, de relacionamientos fraudulentos que devinieron con el endeudamiento de las mismas (Bermúdez, H., 2011).



de la discriminación que evidencia cómo la propia diferencia se hace invisible (2002:176) (traducción propia). Durante mis primeros meses fue común ver como se encarna dentro de los espacios feministas este enfoque, a través de los relatos, experiencias vividas y acciones políticas que bajo la normativa de “todas las mujeres tenemos las mismas experiencias” invisibilizaron las diferencias de clase, nacionalidad, estatus migratorio, raza, color de piel, sexualidad y grupo etario.

Ante dichas formas de *intervención feminista hegemónicas* activistxs feministas prietxs, queers y trans han realizado acciones, articulaciones entre sí que históricamente parten del reconocimiento de la opresión que han sobrevivido al poder blanco-cis-hegemónico.

Una de las particularidades principales de estos tipos de vinculaciones entre mujeres, sujetos trans y no binarios feministas del Sur global y afrodescendientes es que se han generado con el objetivo de resolver problemáticas que emergen de sus experiencias personales en sus comunidades. Patricia Hill Collins (2000) destacó la relación dialéctica que existe en el desarrollo del activismo, pensamiento feminista negro y las opresiones intersectadas heterogéneas que históricamente han vivido las mujeres negras en Estados Unidos y en la Diáspora Africana⁶ en general.

La experiencia histórica de las múltiples opresiones que han vivido las comunidades negras, en especial las mujeres y sujetos femeninos, les han brindado una mirada más profunda sobre cómo operan los sistemas de opresión intersectados y así desarrollar formas de resistencia y/o movimientos políticos de transformación social (Collins, 2000). Chela Sandoval (2015) nombró esto como *conciencia diferencial*. Ambas autoras se refirieron a cómo dichos procesos de conciencia política colectiva muchas veces se estructuran a partir de articulaciones entre sujetos racializados, como el movimiento de mujeres estadounidenses de color en los ochenta. “Lo diferencial ocurre cuando las afinidades que están en el interior de la diferencia atraen, combinan y relacionan nuevos grupos en coaliciones de resistencia” (Sandoval, 2015:129).

Por estas razones expuestas, decidí guiarme por las articulaciones feministas de las mujeres y sujetos de la disidencia sexual del Sur global, en especial de las feministas afrodiaspóricas. Desde mi perspectiva, es parte de las intervenciones realizadas por aquellos sujetos que

⁶ Avtar Brah (2011) explica que el concepto de la diáspora “Comprende las formas históricamente variables de relacionalidad dentro de y entre las formaciones diaspóricas. Contiene relaciones de poder que diferencian y establecen similitudes entre y a través de cambios de constelaciones diaspóricas” (2011:215). En este sentido, “las diásporas son viajes geopolíticos, son espacios diferenciados, heterogéneos, de la construcción colectiva del nosotros” (Brah, 2011: 216). Esta idea me conduce a reflexionar sobre las diversidades de los feminismos afrodiaspóricos, que encarnan numerosas posiciones, aportes y preocupaciones que constituyen las aproximaciones de las mujeres negras y afrodescendientes. Dicha idea manifiesta los continuos desplazamientos y desafíos epistémicos desde los márgenes al centro de la teoría feminista. Muestra los viajes dialógicos dentro de la diáspora africana que rompen con la tradición heteronormativa imperialista académica eurocentrada. La Diáspora Africana es una noción geopolítica que parte de África y abarca todos los espacios geográficos de desplazamiento forzado, procesos migratorios, como también las comunidades, las historias de los africanos y sus descendientes.

enfrentan esas situaciones de injusticia en sus contextos con herramientas que proceden de su *conciencia diferencial* o privilegio epistémico, desde sus propios enfoques, miradas críticas, puntos de vista situados. El impacto es para nosotrxs y nuestras comunidades. Este tipo de intervención puede utilizarse como una ruta alternativa a las formas naturalizadas de la *intervención feminista hegemónica*.

Este trabajo presenta una sistematización histórica de procesos políticos, intelectuales, literarios, de activismo feminista entre mujeres, lesbianas, queers, trans y personas no binarias negras y afrodescendientes. A través de los ejemplos que se exponen en el texto se evidencian giros políticos afrocentrados que cuestionaron la jerarquía heteropatriarcal y el sistema binario de género racializado. Este activismo feminista afrodiaspórico generó propuestas creativas de conexión política alternativas a las formas de organización política tradicionales y lideradas por los hombres. Creó espacios de debate y construcción de conocimientos, fomentando identidades políticas feministas afrodiaspóricas. Esto fue fortaleciendo la tradición radical que conforman hoy los archivos feministas afrodiaspóricos (Tinsley, Omise'ke Natasha, 2018). Se enmarcan dentro de las epistemologías feministas queers afrodiaspóricas sumergidas (Tinsley, 2018). De igual manera representan estrategias políticas alternas a las *narrativas de desterritorialización antinegras*⁷ y las *intervenciones feministas hegemónicas*, y realizan el ejercicio contrario, reposicionan a las mujeres negras y su poderoso pensamiento político en el centro de los procesos de lucha por la vida y el territorio.

Por último es interesante destacar que estos casos fueron parte del universo político y referencial con el cual pude desarrollar mis herramientas antirracistas y feministas en México, con las cuales desarrollé una articulación feminista afrodiaspórica junto a otrxs activistas que denominé La Puente Afrotransfeminista, que se produjo en San Cristóbal de las Casas entre 2016 y 2018.

Por ello este texto contiene un componente autoetnográfico, mi voz, mis experiencias, mis reflexiones, referentes teóricos e intelectuales son parte del texto. Parto de mi posicionamiento situado como activista feminista afrocaribeño, transmasculino no binario residido físicamente en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

El trabajo abarca un período desde finales del siglo

⁷ En este trabajo empleé la noción *narrativas de desterritorialización antinegras* para conectar las ausencias que el lenguaje produce sobre ciertos procesos de racialización de los paisajes: desplazamiento y confinamiento geoespacial hacia costas específicas de la población afrochiapense; invisibilización de la población migrante negra y afrodescendiente del paisaje sancristobalense aun cuando atraviesan dicha ciudad a diario, amestizamiento de la población afrochiapense y afrodescendiente por la vergüenza católica. Ha sido muy útil para destacar la desaparición de la participación y contribución de las feministas afrodiaspóricas del Sur global, principalmente locales, regionales y del istmo centroamericano al movimiento, teoría y práctica feminista en San Cristóbal de las Casas y Chiapas.



XIX hasta el 2018. Sin embargo el análisis no es lineal como propone la metodología historiográfica occidental. Retomo la crítica de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien destaca que el mundo indígena no concibe la historia linealmente, por el contrario el pasado y el presente conviven de manera enredada en el presente en dependencia de nuestros actos (2010: 55). De ahí que el análisis comienza desde el presente, desde donde diálogo con otras experiencias de articulación política que las mujeres negras realizaron.

Estos diálogos tuvieron lugar en procesos en distintas regiones de la Diáspora Africana en Abya Yala. Específicamente me interesa tender un puente entre la región caribeña, sus diásporas y México como parte de ellas. Este interés proviene de la urgencia por visibilizar la creciente presencia y formaciones de comunidades de migrantes haitianos y cubanos, entre otros procedentes de las islas caribeñas en el Sureste y en el Norte del país, como consecuencia de las políticas restrictivas migratorias del gobierno mexicano y estadounidense en los últimos cuatro años.

Con este ejercicio de cartografía feminista, busco expandir los límites de la diáspora caribeña y africana. Me interesa identificar que no solo las regiones de las costas (atlántica y pacífica) mexicana son parte de la historia del Atlántico Negro, sino el territorio entero mexicano. Para ello es necesario tener en cuenta los tránsitos diarios que históricamente la gente negra realiza en el intento de llegar a Estados Unidos y las comunidades físicas e intelectuales afrodiaspóricas que residen aquí y sus contribuciones. Bajo esta reconfiguración afrodiaspórica, el pensamiento producido por las mujeres y sujetos queers negrxs son herramientas útiles para pensar y activar políticamente en México. De igual manera, los procesos políticos que las mujeres y sujetos queers negrxs realizan en este territorio aunque sea de manera temporal forman parte también del archivo afrofeminista.

La Puente Afrotransfeminista. Una propuesta de articulación feminista afrodiaspórica

¿De dónde viene La Puente afrotransfeminista?, ¿qué implican las puentes para los feminismos afrodiaspóricos? Estas preguntas dieron inicio a este trabajo y me condujeron hasta *El Poema de la Puente*, de Kate Rushin, feminista



afronorteamericana, publicado en el libro *Esta Puente, mi Espalda. Escrito de Mujeres Tercermundistas en Estados Unidos*, publicado en 1987.

La primera vez que leí *El poema de la Puente* tenía 23 años, en La Habana. Luego de esa lectura, he mantenido frecuentemente una conversación cercana con este poema. Este poema reflejó algunos de los efectos que produce la racialización generizada sobre las corporalidades interseccionalizadas no blancas en los espacios comunitarios, familiares y privados. El sistema moderno colonial ha empujado sus políticas de blanqueamiento y heteronormatividad en las comunidades racializadas a través de las políticas de respetabilidad, las cuales coexisten y se entretajan con las formas históricas de resistencia de estas comunidades y permean las ideas de liberación social y revolución de los movimientos políticos de la izquierda y en los feminismos. Como resultado se refuerza aun más el aislamiento y nociones de extrañamiento hacia las vidas y las corporalidades queers prietas y no heteronormativas.

En numerosas ocasiones he estado en espacios donde, a primera vista, he representado la cuota de diversidad, además, debo explicar mi existencia compleja e interseccional al resto de las personas. Más allá de contentarme con las políticas de diversidad de las instituciones neoliberales actuales, dirigí esa posibilidad de intervenir en dichos espacios para favorecer conexiones políticas, generar espacios de intercambio, debate, tránsitos de confluencia, puentes, que enlazan movimientos sociales aparentemente equidistantes entre sí.

De hecho, varias investigadoras han documentado estas prácticas feministas de intervenir interseccionalmente en los espacios políticos centrados en una identidad específica como parte de una tradición feminista afrodiaspórica, que además crearon redes, espacios de diálogos, alianzas políticas (Reddock, Rhoda, 2007; Boyce Davis, Carole 2014; Ocoró, Natalia, 2018). Las feministas prietas del Sur global han utilizado estas estrategias políticas para organizarse políticamente, generando fuertes alianzas entre ellas. Algunos de estos esfuerzos quedaron plasmados en obras como *Esta Puente, mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*:

Dada las varias comunidades que representamos,



⁸ Patricia Hill Collins (2000) recuperó el término *afrocentrismo* de la producción intelectual del movimiento nacionalista afroestadounidense para referirse a una serie de aproximaciones en la teoría feminista negra. La autora proporcionó un panorama sobre los usos complejos de este término dentro de dicha academia. Los inicios de la perspectiva afrocentrista en Estados Unidos se enmarcan entre los años 70 y 80 del siglo XX, vinculado a las influencias del movimiento nacionalista afroestadounidense. Con el fortalecimiento de los estudios críticos de la raza en dicho país –los feminismos negros–, los usos de este término se han transformado como resultado de los procesos de reflexividad y reajustes en torno a su uso. El afrocentrismo se caracteriza por exponer cómo “los descendientes de los africanos han creado y recreado un valioso sistema de ideas, prácticas sociales y culturales que han sido esenciales para la sobrevivencia negra” (2000:12). El afrocentrismo puede analizarse como un ejemplo de esencialismo estratégico (Spivak, 2011) que tiene el objetivo de fortalecer los procesos de autoconciencia de las comunidades afrodiaspóricas centrándose en la recuperación crítica y reflexiva de las formas de resistencia y los conocimientos que poseen, borrados por las políticas de colonialidad. En América Latina, este término está siendo reconceptualizado a partir de las luchas feministas de jóvenes de diversas regiones. Un ejemplo es el uso que algunas activistas e intelectuales feministas afrocolombianas están haciendo del término (Ocoró, Natalia, 2017). Siguiendo el paradigma de los orígenes del

como mujeres, como gente de color, como obreras pobres, las mujeres de color podemos servir como la puente entre columnas de la ideología política y la distancia geográfica; ya que en nuestros cuerpos coexisten las identidades de las opresiones múltiples a las que hasta ahora ningún movimiento político, no obstante su origen geográfico, ha podido dirigirse simultáneamente (Moraga, Cherrie 1988:1).

Así que decidí nombrar la articulación feminista que realicé con el nombre de La Puente Afrotransfeminista, para incorporar mi trabajo dentro de esta praxis feminista negra disidente, la cual se ha caracterizado por irrumpir los esencialismos presentes en los discursos y prácticas políticas de los movimientos sociales y ha generado alianzas entre las feministas de color, a través de intervenciones interseccionales.

Del afrotransfeminismo. Posicionamientos, rupturas y trans/formaciones a los feminismos de Abya Yala

Utilicé el término afrotransfeminista que definieron María Clara Araujo, Erika Hilton y Giovanna Heliodoro (2018), activistas afrobrasileñas trans para ubicar y politizar las experiencias de las mujeres negras trans brasileñas. Su posicionamiento político partió de la tradición radical de lucha del movimiento negro y desde ahí, la necesidad de “construir su transfeminismo en una interseccionalidad entre raza y género” y así ampliar la mirada respecto de cuestiones sociales que involucran a sujetos sociales históricamente invisibilizados como las mujeres negras cis y trans. Les permitió hablar de los transfeminicidios negros como parte del genocidio negro pero que ha sido poco debatido y estudiado. Expusieron como, desde un análisis interseccional, se hace evidente la transfobia que viven las personas negras trans en sus comunidades y el racismo que existe dentro de la comunidad trans y LGTBQI. Así como este análisis expone la marginalización socio-económica a que son empujadas la mayor parte de las mujeres trans racializadas.

El término afrotransfeminista propone un enfoque afrocentrado⁸ desde las propias voces de las experiencias trans, travestis, no binarias y sexo-genéricas disidentes. Debido a su afrocentrismo, es una herramienta diaspórica que me interesa expandir aún más en su potencia política y teórica⁹.



Es una de las perspectivas políticas por excelencia, que, junto a la categoría mujeresnegras¹⁰, pone en entredicho la legitimidad del sistema binario de género occidental y sus pedagogías de heteronormatividad, ya que evidencia cómo el género solo está hecho para representar los cuerpos blancos (Lozano, Betty, 2016; Snorton, Riley, 2018).

La famosa académica nigeriana Oyèronké Oyewùmí (2017) explicó en su libro *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, que antes de la colonización occidental, “el género no era un principio organizativo de la sociedad Yoruba... Las categorías sociales *hombre y mujer* eran inexistentes” (2017:87). Desde esta perspectiva el género es otra manifestación de la naturalización y universalización de la imposición de un modo de organización social occidental a través del proceso de colonización sobre otros pueblos.

Los referentes acerca de las sexualidades negras que no se rigen directamente por el orden socio político del sistema sexo-género occidental pueden encontrarse en las religiones que fueron una de las pocas manifestaciones culturales que los colonizadores no pudieron arrancarles a las personas africanas esclavizadas, aunque fueron resignificadas en las distintas comunidades negras para mantenerlas. Varios investigadores han estudiado las remanencias de experiencias, identidades antiheteronormativas, no heterosexuales y no binarias presentes en los panteones de las religiones africanas en América Latina.

Dentro de la dimensión diaspórica del afrotransfeminismo he decidido incorporar el interés por recuperar las historias e identidades antiheteronormativas de las ancestralidades africanas que se encuentran en los archivos de la Regla de Ocha, el candomble y el vudú.

Un ejemplo importante fue el trabajo de los investigadores Randy P. Conner y David Hatfield Sparks (2004) con su obra *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-inspired Traditions in the Americas*. En este libro, investigaron las numerosas dimensiones sexo-genéricas que encarnan las deidades que trascienden las nociones de género heterosexuales y binarias de las religiones más populares en toda Abya Yala, la Regla de Ocha, el candomble y el vudú. Sobre el vudú haitiano en especial, la investigadora afroestadounidense Omise'ke Natasha Tinsley (2018) explicó que el panteón del Iwa Ezili del

término en Estados Unidos, el afrocentrismo de las políticas de las activistas y académicas negras colombianas prioriza la investigación, el debate académico, intelectual y artístico de los conocimientos de las comunidades afrodescendientes en Afroamérica, como una política decolonial que contrarresta el racismo institucionalizado y la naturalización del mismo en nuestras sociedades. Sin embargo, en esta investigación, el afrocentrismo brinda otro espacio para desmitificar la historia negra como la experiencia particular de las comunidades afronorteamericanas y afrocaribeñas. Este término destaca los tránsitos migratorios afrodiaspóricos en Afroamérica. Evidencia el imaginario racista que representa la ubicación de las comunidades negras en localidades liminales, usualmente aisladas de los centros urbanos y que están asociadas a los enclaves esclavistas del período colonial. Propone una genealogía y una práctica migratoria diaspórica, de cimarronaje urbano, rural y continental aún presente en nuestros días. Esta idea rompe con los discursos blanco-mestizos nacionalistas de países como Argentina, Chile y México que intentan ocultar la población negra. Como ya expuse, estos discursos también predominan en regiones mexicanas como Chiapas.

⁹ Es importante destacar que desde 2015 aproximadamente están creciendo los Estudios Negros Trans en la academia afroestadounidense. Dentro de este campo de estudios se encuentra el número: “We got Issues. Toward a Black Trans*/ Studies” de la revista TSQ, publicado en mayo



de 2017. Ver en: <https://doi.org/10.1215/23289252-3814949>. Junto a ello, es importante destacar el libro del investigador afronorteamericano trans C. Riley Snorton, *Negra por los Cuatros Costados. Una historia racial de la identidad trans*, publicado en 2017 y editado al castellano en 2019 por la editorial española Bellaterra. Igualmente quiero destacar el trabajo de la investigadora afrobrasileña trans Dora Santana Da Silva, afronorteamericana trans Treva Ellison, afronorteamericano trans Kay M. Green. Por último, quiero mencionar la revolucionaria y potente obra de la socióloga y activista afrovenezolana radicada en el estado español Iki Yos Piña Narvaéz. Ver en [https://www.joterismo.com/home/author/yos-\(erchxs\)-pi%C3%B1a-narv%C3%A1ez](https://www.joterismo.com/home/author/yos-(erchxs)-pi%C3%B1a-narv%C3%A1ez).

¹⁰ Mujeresnegras es la categoría creada por la profesora Betty Ruth Lozano (2016) con el objetivo de destacar la imposibilidad de separar la experiencia de mujer y negra. “No hay una experiencia de subordinación como mujer que se suma a la de la opresión racial, como mujer negra vivo una experiencia de opresión que no es posible compartimentar, es más, como lo ha señalado Lugones ser mujer negra ni siquiera es ser una mujer. Las mujeres blancas son las únicas con el estatuto de lo humano” (Lozano, 2016:37-38).

vodú haitiano es una sombrilla de distintas representaciones de feminidades negras que trascienden el género binario y la heterosexualidad.

Otro ejemplo significativo se encuentra en la Regla de Ocha, con el orisha Yemayá. “Es la reina universal porque es el agua, la salada y la dulce, la mar, la madre de todo lo creado...” (Cabrera, Lidia, 1995:20), tiene numerosos caminos, donde representa distintos seres con historias diversas. Por ejemplo, un camino de Yemayá es Olokun, la primera Yemayá que vive en el fondo del océano y es un orisha que desafía la idea binaria de género. Otro camino de Yemayá es Yemayá Okute, que protege a la comunidad LGBTIQ. En el sincretismo afrocubano, Yemayá toma la forma de la Virgen de Regla, es la única virgen negra del panteón católico cubano. De esta manera, a través de la imaginación feminista negra (Hartman, 2008; Tinsley, 2018), los panteones de las deidades afrodiaspóricas funcionan como un archivo, referencias que nos posibilitan desidentificarnos del género binario colonial y realizar nuestros tránsitos desde una luz positiva, bajo la protección de nuestros Orishas e Iwas.

Por otro lado, La Puente Afrotransfeminista se ubica dentro de la corriente de los feminismos afrodiaspóricos (Figueroa y Arboleda, 2014), los cuales amplían los lugares de producción, los sujetos, las preocupaciones epistémicas, las experiencias que abordan las teorizaciones de las mujeres cis y trans, personas transmasculinas y no binarixs negros y afrodescendientes.

Los *feminismos afrodiaspóricos* además de la Teoría Feminista Negra producida en el Norte global incluye América Latina. Esta denominación reorganiza el continente sudamericano, la región centroamericana y el Caribe a través de la experiencia africana y afrodescendiente. Con esta perspectiva, Chiapas se ubica como parte de América Central dentro de la región afroamericana, por lo tanto, afrodiaspórica. De ahí que los conocimientos que producen las mujeres y sujetos queers negrxs en su interior forman parte de los *feminismos afrodiaspóricos*.

M. Jacqui Alexander (2006) hizo énfasis en los aportes que se desprenden de las experiencias diaspóricas migrantes de las feministas negras queers:

Cruzar también significa invocar la encrucijada, el espacio de convergencia y la posibilidad interminable; el lugar en el cual soltamos y desechamos

lo innecesario para recoger lo que es necesario. Es ese imaginario a partir del cual soñamos el arte de una nueva canción. Un conjunto de convergencias conflictivas de mi propia migración, se vuelven más frágiles bajo el imperio, así como las genealogías de las políticas feministas, neocoloniales y queer que son simultáneamente transnacionales, todas residen aquí. Es un lugar a partir del cual he navegado mi vida, utilizando el pie que dejé en el Caribe, el otro que he tenido en Estados Unidos desde 1971, la aritmética de la cual me escapo continuamente, y un tercer pie, deseoso de enraizarse profundamente en los bosques de Mayombe en el Congo. Vivir y pensar esa dialéctica significa reusar la insistencia de los dos pies, que serían la receta para el desequilibrio absoluto. Significa convertir mis tres piernas en las piernas de la olla redonda que usa para preparar la medicina a fuego abierto. Tres pies hacen el tramo más necesario, más llevadero, más viable. Sin embargo, ninguna de las preocupaciones de esas pedagogías podría emerger en la ausencia de esas mismas genealogías: un movimiento feminista regional en el Caribe, el cual a mediados de 1980 comenzó a mapear las fallas del nacionalismo colonialista, implicando al capitalismo y al colonialismo como parte de la organización género desigual, y por definición, mareando los términos en que el feminismo habría sido entendido y practicado (traducción propia) (Alexander, M. Jacqui, 2005:23).

Su reflexión me ayudó a destacar otro aspecto de La Puente Afrotransfeminista: es el resultado de un proceso diaspórico, de largo alcance, enraizado en una genealogía afrofeminista y disidente. Estos *crossings* (cruces) nombran los conocimientos que tienen lugar durante los tránsitos, las fugas, los procesos migratorios, los conectan y crean un conocimiento multisituado, afrodiaspórico. Se nutren de procesos de organización política entre mujeres negras anteriores y muestran las conexiones y las tensiones dentro de los mismos.

En ese sentido, Saidiya Hartman (2008) explicó que escribir las historias de las mujeres negras muchas veces es un trabajo imaginativo, ya que implica atravesar el archivo creativamente, para sacar a la luz los sujetos que los colonizadores intentaron enterrar en el archivo:

(...) el intento de esta práctica no es dar voz al esclavo, por el contrario, es imaginar lo que no puede ser verificado, una cantidad variada de experiencia que es situada entre dos zonas de muerte, muertes social y corpórea, y considerar que estas vidas solo



son posibles en el momento de su desaparición. Es una escritura imposible que intenta decir lo que se resiste a ser dicho (teniendo en cuenta que las chicas muertas no pueden hablar). Es una historia de un pasado irrecuperable; es una narrativa que de lo que pudo ser o de lo que podría haber sido; es una historia escrita con y en contra del archivo (Hartman, Saidiya, 2008:12).

A continuación, expongo algunos de los referentes con los que fui dialogando y nutriéndome en el proceso de conformación de La Puente Afrotransfeminista. Es necesario destacar mi interés en contribuir con los estudios feministas afrodiaspóricos añadiendo y fortaleciendo la lista de referencias políticas de articulación afrofeminista que abonen a la conformación de un archivo feminista afrodiaspórico.

Las tres piernas de los procesos políticos colectivos de las mujeres negras: historia, diáspora y legados

La historia del Caribe es la historia de los procesos revolucionarios anticoloniales, desde las primeras revueltas de los africanos esclavizados a principios del siglo XVI, pasando por la Revolución Haitiana (1794-1804), la Revolución Cubana (1959) y la Revolución de Granada (1979). Junto a estos procesos se han desarrollado corrientes de pensamiento y artísticos como el movimiento de la Negritud en la primera mitad del siglo XX que agrupó a intelectuales, escritores y poetas como Aimé Césaire (1913-2008). En ese contexto se desarrollaron importantes movimientos de mujeres y feministas. Aunque han sido ampliamente estudiados por las investigadoras feministas caribeñas no han tenido el mismo nivel de exposición en los circuitos intelectuales y académicos hispanoablantes debido a la característica patriarcal que predomina en estos espacios.

En Cuba, entre 1888 y 1889, un grupo de mujeres afrocubanas se nuclearon alrededor de la *Revista Minerva*. Posteriormente volvió a editarse la revista entre 1910 y 1915. (Barcia, Carmen, 2009; Colón, Maikel, 2016). Aunque este fue un espacio de circulación de trabajos literarios, sus obras abordaron las experiencias de las mujeres negras, expusieron los diferentes tipos de opresiones que las afrocubanas vivían. La revista se convirtió en una herramienta política de las afrocubanas. En ella exigían condiciones de igualdad racial y de género en la sociedad cubana en toda su extensión,

igualmente dentro de las comunidades negras (Colón, Maikel, 2016:43). Los ensayos, poesías y opiniones publicadas en esta revista destacan cómo las críticas de las afrocubanas profundizaron en las opresiones que atravesaban sus vidas por ser mujeres negras: los efectos sociales de la esclavitud en sus vidas diarias y estructuralmente, la hipersexualización de sus cuerpos, las limitaciones económicas, sociales, políticas, geográficas, culturales y sexuales que la ideología colonial del capitalismo impuso sobre el cuerpo de las mujeres negras. Estas discusiones fundaron una base de conocimientos colectivos críticos para el movimiento negro feminista caribeño, no solo afrocubano. La *Revista Minerva* también representa un ejemplo de archivo feminista afrodiaspórico. La misma guarda la obra de mujeres que fueron esclavizadas y que más tarde recuperaron su libertad. Este es el caso de María Angela Storini.

Otro ejemplo significativo fue el movimiento de mujeres afrocaribeñas que colaboraron alrededor al movimiento de regreso a África de Marcus Garvey, la Universal Negro Improvement Association (UNIA) durante la década del 20 del siglo XX en el gran Caribe (Boyce Davis, 2014). La UNIA fue una organización panafricanista que tuvo numerosas ramas en distintos países de la Diáspora Africana en América Latina, Estados Unidos y algunos países del continente africano. La investigadora Carole Boyce Davis (2014) sistematizó detalladamente la participación de numerosas mujeres dentro del movimiento panafricanista, quienes devinieron importantes líderes políticas y antecesoras del feminismo negro transnacional.

Entre las principales figuras se encuentra Amy Aswood Garvey (1897-1969), quien fue una gran activista del movimiento panafricanista y de la UNIA. En 1918, creó junto a otras mujeres una sección de mujeres de la UNIA en Jamaica. En 1954, en uno de sus múltiples viajes, regresó a Londres y fue partícipe de la apertura del Centro de Mujeres Afro del Club Residencial Ladbroke Grove. Esta es una de las numerosas historias que precedieron al movimiento feminista afrocaribeño que comenzó a consolidarse en la década de los 80 del siglo XX, como ya mencioné. Los viajes de Amy indican los esfuerzos de las mujeres negras por organizarse más allá de las fronteras occidentales impuestas por el proceso de colonización europea. Muestra la importancia de desarrollar alianzas desde una perspectiva política afrodiaspórica.



Finalmente, quiero señalar el Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee que fue publicada en la antología *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* en 1987 en inglés y su versión en castellano se publicó un año después, 1988. La Colectiva del Río Combahee (1974-1980) estuvo compuesta por mujeres negras, lesbianas y feministas afroamericanas. En 1977 publicaron el documento conocido como el Manifiesto de la Colectiva Combahee River, que se convirtió en uno de los documentos fundamentales de los feminismos afrodiaspóricos y sentó las bases para los Estudios de la Interseccionalidad. Hablaron de la imbricación de las opresiones y como se encarnan en los cuerpos de las mujeres negras. Vincularon estas opresiones con el capitalismo y con las opresiones de otros grupos sociales. Entre sus objetivos se encontraba desarrollar políticas de coalición. Junto a ello acuñaron el término política de identidad, que estableció el origen de la politización de las mujeres negras, sus experiencias cotidianas y sociales de sexismo, racismo en casa, la escuela, en los espacios laborales y en las instituciones médicas vinculado a sus experiencias políticas (Taylor, 2018). El manifiesto nombró además la intersección entre el capitalismo, el sexismo, la heterosexualidad. Ello marcó un camino teórico, político y epistémico que cuestionaba la naturalización del sistema binario de sexo-género occidental.

Estos casos evidencian los mecanismos de articulaciones políticas entre las mujeres afrodiaspóricas a través de formas alternativas a los partidos políticos y las redes tradicionales de organización política. Cuestionan la naturalización del sistema binario de género y su aparente separación con las formas de racismo. Exponen plataformas de producción del conocimiento fuera de la academia occidental como la poesía y la ensayística. Hicieron evidente la necesidad política de las alianzas transnacionales y propusieron estrategias para llevarlas a cabo aun dentro de los límites que imponía la sociedad occidental posesclavitud.

Igualmente, sentaron bases de tipo político que impulsaron las alianzas y coaliciones contemporáneas para organizaciones regionales como la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora que permanece desde 1992. La sistematización y circulación de estas experiencias brindaron estructuras metodológicas y teóricas también para colectivas más pequeñas, o en espacios

donde predominan las narrativas de desterritorialización antinegras, o sea, que borran la presencia negra del espacio, como en el caso mexicano, específicamente en Oaxaca, donde han surgido en los últimos diez años varias asociaciones civiles como Mujeres Afromexicanas de la Costa Chica. Otras se han caracterizado por su corta temporalidad, mostrando las problemáticas y limitaciones de algunos de estos procesos políticos.


Herederxs de todos estos movimientos y articulaciones afrocentradas desde finales de 2016 hasta a principios de marzo de 2018, se llevaron a cabo una serie de acciones, encuentros y jornadas de activismo feminista en San Cristóbal de las Casas donde confluimos mujeres negras, lesbianas, personas trans y no binarias afrodescendientes. Algunas acciones se realizaron con feministas mestizas, activistas indígenas, aliadas blanco-mestizas y blancas del Norte global. No obstante el centro de atención de la movilización política consistió en destacar nuestra presencia prieta y disidente en el sur de Mexico y Centroamérica, espacios donde las *narrativas de desterritorialización antinegras* borran nuestra presencia.

Finalmente, en marzo de 2018, un grupo de mujeres negras, afrodescendientes y yo, que me identifico como persona transmasculina no binaria, nos reunimos en el café cooperativo Maya Vinic en el centro de San Cristóbal de las Casas para comenzar a organizarnos políticamente. Realizamos una charla: Feminismos Afrodiaspóricos en Chiapas (se muestra el póster a continuación) y organizamos una marcha en protesta por el asesinato irresuelto de la activista feminista negra, lesbiana, brasileña Marielle Franco. Esta alianza no fue permanente, no obstante, fue un ejemplo de los esfuerzos locales de mujeres y personas trans por organizarnos políticamente.





Imagen 1. Conversatorio Feminismos Afrodiaspóricos en Chiapas. Realizado el 14 de abril de 2018

Conversatorio
**FEMINISMOS
AFRODIAPÓRICOS
EN CHIAPAS**
CON
LOGBONA OLUKONEE, MEDHIN TEOWOLDE,
ASTRID CUERO, MONTSERRAT AGUILAR y
LORENA ÁLVAREZ



**SÁBADO 14 de ABRIL 2030h
LA RECI**

 AVDA. 5 DE MAYO #20
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS 

**Archivos queers y prietxs del Caribe cubano.
Aprendiendo con las feministas afrocubanas**

Uno de los esfuerzos iniciales de lxs intelectuales cubanxs en los primeros años de la revolución por diversificar y promover las voces jóvenes, críticas y de la disidencia sexual fue Ediciones El Puente (1961-1965). Se convirtió en uno de los primeros proyectos editoriales coordinados por intelectuales queers y afrocubanos. Ediciones El Puente publicó y promovió la obra de jóvenes intelectuales afrocubanos y de la disidencia sexual procedentes de sectores populares. A pesar de que la editorial solo existió cuatro años, publicó 40 libros (Alfonso, Maria Isabel, 2012: 113). Entre los intelectuales que conformaron su catálogo se encontraron Georgina Herrera (1962) y Nancy Morejón (1962), dos poetas afrocubanas, quienes fueron pioneras en la literatura post 1959, ya que dedicaron gran parte de su obra a visibilizar la presencia de las mujeres negras en la isla y problematizar el esencialismo blanco-mestizo que predominaba en la literatura cubana.

De igual forma, dicha editorial rompió con la tradición clasista y heteronormativa que prevalecía en las letras cubanas. Además, funcionó como una puente al brindar un espacio de publicación e impulsar los trabajos de los intelectuales afrocubanos y de la disidencia sexual que fueron emergiendo durante los primeros años de la Revolución Cubana.

Imagen 2. Primera impresión de Ediciones El Puente, Cuba, 1962.



Fuente: archivos de Michele Hardesty

Esta modalidad de trabajo y empoderamiento colectivo artístico e intelectual con posicionamientos críticos hacia la raza y la heteronormatividad constituyó un parteaguas en la política cultural del gobierno cubano y fomentó posteriormente otros proyectos socio-culturales con políticas antinormativas similares.

A partir de los 90, gracias a las semillas que sembró Ediciones El Puente, junto a otros proyectos culturales, la obra intelectual y activista de muchxs afrocubanxs creció con gran fuerza en el Movimiento de Hip Hop Cubano (1995-actualidad) en La Habana y Santiago de Cuba principalmente. Mis inicios en el activismo feminista negro queer están estrechamente vinculados a dicho movimiento. En los encuentros, eventos, conciertos y simposios, conocí diferentes formas de activismo,



teorías, prácticas feministas queer y de la tradición radical del pensamiento negro. Estas experiencias me brindaron un capital político con el cual comencé a generar diferentes alianzas con diversos proyectos, movimientos autónomos de la disidencia sexual en Cuba y referentes locales. Los distintos esfuerzos de vinculación activista colectiva feminista dentro del movimiento de hip hop, como los proyectos Alzar la Voz y Somos mucho Más. Los esfuerzos articulatorios de intelectuales, artistas y académicas feministas negras que han devenido en compilaciones como el libro *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales* (Castillo, Martiatu, 2011). Ellos son parte de articulaciones feministas afrocubanas que me brindaron una ruta para desarrollar mi activismo en Cuba y posteriormente en Chiapas.

Mis experiencias como activista feminista queer en La Habana alimentaron mi interés sobre la necesidad de investigar los procesos de articulación feminista. La Puente Afrotransfeminista se originó como una respuesta frente al acoso de las instituciones heteronormativas del gobierno cubano socialista. Me inserté en el activismo feminista negro queer en La Habana. Cuando no pude continuar enfrentando las innumerables formas de violencia que el gobierno cubano generó para amedrentarme como activistx feminista, tuve que escapar. Pude huir de la plantación socialista. Utilizo el verbo poder, porque viajar en un avión para salir de Cuba, es un gran privilegio, sobre todo cuando el motivo del viaje consiste en realizar un doctorado.

Escapar, estudiar, desclasarme del racismo colorista heteronormativo de la plantación caribeña, del sistema de género binario, trans-formarme, hablar en voz alta sobre los efectos del sistema totalitarista militar cubano fueron las principales motivaciones que dieron inicio a La Puente Afrotransfeminista.

Esas motivaciones estaban estrechamente vinculadas con las alianzas que realicé con diferentes grupos y colectivas de la sociedad civil cubana a partir de 2013. Desde mis primeros acompañamientos a las acciones de los grupos activistas LGTBQI y antirracistas en Cuba, identifiqué que faltaba en algunos casos una plataforma de acción política interseccional. Percibí una desconexión entre sus concepciones de género, raza, clase, sexualidad, empobrecimiento, en torno a las problemáticas que cuestionaban e intentaban dar solución.

Mis inicios en el activismo autónomo cubano partieron

de esa mirada crítica, así comencé a desarrollar mis propuestas desde una metodología interseccional. Colaboré con varios colectivos y proyectos antirracistas, LGBTQI, feministas. En 2013, un grupo de activistas afrocubanxs decidimos crear el proyecto Motivito Queer, una plataforma de educación afrocentrada y queer para las juventudes LGBTQI en La Habana. Muchos de los eventos y acciones que realizamos fueron en colaboración con otros proyectos políticos antisistémicos. Nuestra intención, además de generar estos espacios queers, consistió en ennegrecer y romper sus políticas esencialistas.

De igual forma establecimos diálogos cercanos con otras plataformas de activistas afrodiáspóricas queer del Sur y del Norte global. Estas experiencias fortalecieron las bases para posteriormente desarrollar La Puente Afrotransfeminista con otrxs activistas feministas afrodiáspóricxs y queers, como Krudxs Cubensi, Daniel Coleman Chávez, Lia García, entre otrxs. La realización de las Jornadas Lesbo-trans-feministas en 2017, en Kinal Antsetik ubicado en San Cristóbal de las Casas, los talleres Descolonizando las Caderas (2016-2017), Afroperreo y Activismo Gordo (2018-2019) y Laboratorio Feminista del Perreo (2020).

Conclusiones por ahora: El cruce de los encuentros de la disidencia sexual afrodiáspórica en Abya Yala

Todos estos referentes han sustentado mi práctica política, las líneas que marcan mi interés de alianza política y activismo afrodiáspórico. Mostraron el carácter transfronterizo de las coaliciones afrocentradas protagonizadas por mujeres y sujetos de la disidencia. En este tópico quiero destacar la reactualización de los distintos legados políticos, epistémicos, espirituales-religiosos, afectivos que cuestionan la imposición de un sistema genocida basado en regulación de los cuerpos a través de la raza, el género y la sexualidad.

Ante un aparato de reacondicionamiento neocolonial, político y cultural que busca borrar todo pasado prieto, este análisis histórico contribuye a la memoria afrodiáspórica, a pensarnos, movilizarnos desde paradigmas epistémicos y espirituales procedentes de la tradición radical del pensamiento negro.

En este trabajo, presenté brevemente algunos ejemplos de estrategias políticas colectivas que han realizado las



mujeres afrocaribeñas como una propuesta alterna a estas intervenciones hegemónicas. Partí de la noción *the crossing* (el cruce) de la feminista afrotrinitaria M. Jacqui Alexander (2006: 23) en su libro *Pedagogies of Crossing. Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*, con la cual se refirió a una praxis feminista afrodiaspórica, queer migrante, transnacional, que genera articulaciones subterráneas que trascienden límites fronterizos de los Estados-nación. Así las conexiones, los afectos, encuentros, intercambios, eventos, ensayos, artículos científicos indexados, libros, poesía, performances, spoken word, hip hop, entre otras plataformas en que se ha socializado el pensamiento feminista afrodiaspórico crean y fortalecen las redes de alianzas políticas que han desarrollado las mujeres y sujetos queers, trans y no binarios afrocaribeños. Este diálogo en el tiempo con articulaciones afrodiaspóricas feministas se han caracterizado por tener una función de puente hacia nosotrxs mismxs, con otras feministas, con nuestras comunidades, con los movimientos sociales, con la academia, con el resto de la sociedad. Tomando esta función me interesó poner en conversación dicha idea de La Puente para fundamentar el proceso de articulación feminista afrodiaspórica disidente en Chiapas que estuve realizando junto a otrxs activistas desde 2016 hasta el presente y la nombré La Puente Afrotransfeminista.

Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, M. Jacqui (2006). *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. North Carolina: Duke University Press.
- ALFONSO, María Isabel (2012). Ediciones El Puente y dinámicas raciales de los años 60: un capítulo olvidado de la historia literaria cubana. En *Temas*, La Habana, Vol. 117-118, N°70, abril-junio, pp. 110-118.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1972). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARAUJO, María Clara; HELIDIORO, Giovanna; HILTON, Erica (2018). *Afrotransfeminismo: Travestilizando o movimiento negro, Racializando o Transfeminismo*. Usina de Valores. Recuperado el 25 de junio del 2018, de: <https://usinadevalores.org.br/afrotransfeminismo->



travestilizando-o-movimento-negro-e-o-transfeminismo/.

- BARCIA ZEQUEIRA, María del Carmen (2000). Mujeres en torno a Minerva. En *Temas*. La Habana, N°22-23, pp. 34-45.
- BOYCE DAVIES, Carole (2014) Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. *Feminist Africa*, 19. En URL://<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa/19>.
- BRAH, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- CABRERA, Lidia y HIRIART, Rosario (1996). *Yemayá y Ochún: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas*. Miami, Fla: Ediciones Universal.
- CANO, Gabriela (2009). Inocultables realidades del deseo Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución Mexicana. En CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn (2009). *Género, poder y política en el México Posrevolucionario*. pp. 61-90.
- COLÓN PICHARDO, Maikel (2016). Sábanas blancas en mi balcón, negra mi condición: hacia una (re) evaluación de narrativas cubanas decimonónicas sobre género, raza y nación en las páginas de *Minerva*. En *Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios: Mitologías Hoy*. Vol. 13, pp. 39-56.
- CRENSHAW, Kimberle (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao genero. En: *Estudios Feministas*, pp. 171-188.
- FALOLA, Toyin y OTERO, Solimar (2013). *Yemoja gender, sexuality, and creativity in the Latina/o and Afro-Atlantic diasporas*. Albany: SUNY Press. <http://site.ebrary.com/id/10792208>.
- FELIPE, Reinaldo, y SIMO, Ana María (1962). *Novísima poesía cubana*. La Habana: Ediciones El Puente.
- FIGUEROA VERGARA, Aurora, y ARBOLEDA HURTADO, Katherine (2014). Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. En *Universitas Humanística*. N°78, Bogotá, pp. 109-134.
- PALACIOS CÓRDOBA, Elba Mercedes; CAMPO, María Mercedes; RIVAS, Martha; OCORÓ GRAJALES, Natalia, y LOZANO LERMA, Betty Ruth (eds.) (2019). *Feminicidio y acumulación global. Memorias del Foro Internacional, Cali, 2016*. Quito: Abya Yala.
- HILL COLLINS, Patricia (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Second



- Edition. New York: Routledge.
- LOZANO LERMA, Betty Ruth (2016). Feminismo Negro-Afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en-lugar. En *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. Vol. 5, N°.6, pp. 23-48.
- LUNDSCHIEN CONNER, R. P., y SPARKS, D. (2014). *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. Hoboken, Taylor and Francis. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1666833>.
- MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de Mujeres Tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónké (2017). *La invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la Frontera.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RUBIERA CASTILLO, Daisy, MARTIATU I. M. (2011). *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- REDDOCK, Rhoda (2007) Diversity, Difference and Caribbean Feminism: The Challenge of Anti-Racism. En: Caribbean Review of Gender Studies. A journal of Caribbean Perspectives on Gender and Feminism. Issue 1, April 2007. Disponible en URL: https://sta.uwi.edu/crgs/april2007/journals/Diversity-Feb_2007.pdf
- SANDOVAL, Chela (2015). *Metodología de la emancipación*. Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- TINSLEY, Omise'ke Natasha (2018). *Ezili's mirrors: imagining Black queer genders*. North Carolina: Duke University Press.
- VARELA HUERTA, Itza Amanda (2014). Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: Usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis. En *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. Vol. 3, No. 5, pp. 53-67.
- VALERIO, Vetún (2017) *Melanina. Baile de Nudillos, corpo-política y Spoken Word*. México: Editorial PalabrAndando.

Fuentes orales

Entrevista realizada por Anabel Mitjans a Concepción Aguilar.
2019. San Cristóbal de las Casas, Xchu'lel Antsetik.

Conversaciones entre Anabel Mitjans y Natalia Ocoró
Grajales. 2016, 2017 y 2018.

Fecha de recepción: 6 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación: 17 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Tamia Vercoutère Quinche

Universidad de Otavalo. Ecuador

tamia.ver@gmail.com

POR UN FEMINISMO DEL RESPETO, DEL WAKCHA AL WANKU

Resumen: *En las recientes movilizaciones sociales que paralizaron a Ecuador en octubre del 2019, hubo una presencia importante de mujeres indígenas y se pudo observar alianzas entre estas últimas y las organizaciones de mujeres no-indígenas. El propósito de este artículo es, por un lado, analizar los discursos de algunas de las mujeres kichwas que estuvieron presentes en las movilizaciones para explorar las posibilidades de construcción de marcos de análisis y herramientas para la acción, entre mujeres kichwas y organizaciones de mujeres no-indígenas. Por otro lado, el análisis de estos discursos permite elaborar una propuesta de un nuevo feminismo, un feminismo de respeto, que recupera la importancia de lo colectivo de la cosmovisión indígena para introducirlo y reactualizarlo en la reflexión y la práctica feministas.*

Palabras clave: *Levantamiento indígena, organizaciones de mujeres, Ecuador, feminismo runa, mujeres kichwas*

Towards a feminism of respect, from wakcha to wanku

Abstract: *During the October 2019 social mobilizations that paralyzed the country of Ecuador put Ecuador to a halt, we observed an important presence of indigenous women and the formation of alliances between the latter and non-indigenous women's organizations. The purpose of this article is, on the one hand, to analyze the discourse of some of the Kichwa women who participated in the social mobilizations to explore the possibilities of building analysis frameworks and tools for action among Kichwa women and non-indigenous women's organizations. On the other hand, by analyzing these discourses, I elaborate a proposal of new feminism, a feminism of respect that recovers the importance of the collective -paramount in the indigenous worldview, for the purpose of amending the feminist reflection and practice.*

Keywords: *indigenous upheaval, women organizations, Ecuador, runa feminism, kichwa women*



En octubre del 2019, en reacción a la imposición de un “paquetazo” económico y laboral por parte del Ejecutivo, amplios sectores de la población ecuatoriana se movilizaron para exigir la revocatoria de las medidas impopulares. El movimiento indígena y, dentro de él, las mujeres, fueron determinantes para el sostenimiento de la movilización que obligaría al Gobierno a hacer marcha atrás. El levantamiento fue, además, el escenario de un acercamiento entre mujeres indígenas y organizaciones de mujeres urbanas, cristalizando una alianza cuya posibilidad de realización ha mostrado ser problemática (Prieto, 2005; Cumes, 2010). En este contexto, resulta interesante interrogarse sobre la relación entre, por un lado, un feminismo urbano blanco-mestizo y, por otro lado, las vivencias y maneras de pensar-se de las mujeres kichwa ecuatorianas. En ese marco, interesa recuperar la voz de mujeres kichwas, quienes, en la calle, la política y la academia, discuten los planteamientos del feminismo urbano blanco-mestizo. Finalmente, el análisis de estos discursos nos da pie para proponer la construcción de un nuevo feminismo que, recuperando y reactualizando la centralidad de lo colectivo en la cosmovisión kichwas, afirme la posibilidad de un feminismo respetuoso de la diferencia cultural y sea propicio para que se tiendan puentes entre mujeres y mujeres no-indígenas. Para ello, se conjuga una revisión bibliográfica que permita entender y contextualizar la lucha de las mujeres indígenas y, en particular, aquella de las mujeres kichwas ecuatorianas para la mejora de sus condiciones de vida, con el análisis de los discursos y escritos de mujeres kichwas ecuatorianas.

Mujeres indígenas en el paro: protagonismo y estigmatización

De Cotopaxi venía la mujer indígena cuya imagen circuló ampliamente en las redes sociales y que se convirtió en emblema de la protesta social. Un artículo de prensa de Matías Zibell, retomado por medios locales, planteó la necesidad de reconocer el papel protagónico de las mujeres e ilustró su nota con dicha foto. Irónicamente, el artículo revela la autoría del fotógrafo, pero mantiene en el anonimato a la mujer, haciendo de ella un símbolo y no una persona con capacidad de agencia, contraviniendo así a su propósito declarado.



El protagonismo de las mujeres indígenas en el levantamiento fue un tema recurrente en las redes sociales y en la prensa. Así, por ejemplo, un video que recoge el testimonio de Ana María Guacho, lideresa fundadora del movimiento indígena¹, fue reproducido centenares de veces en las redes sociales como muestra de la claridad política de las mujeres indígenas en el paro nacional.

¹ Ana María Guacho es fundadora del Movimiento Indígena de Chimborazo, dirigente y fundadora de ECUARUNARI, filial serrana de la CONAIE, y dirigente y fundadora de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, entre otras.

Desde algunos sectores de la sociedad ecuatoriana, se cuestionó que las mujeres indígenas trajeran a sus hijxs a Quito y lxs expusieran a los peligros de los intercambios violentos entre manifestantes y fuerzas del orden. Los medios radiales y digitales que se constituyeron en contraposición al aparato informativo afín al Gobierno generaron explicaciones y contextualizaciones que permitieran entender el porqué de este proceder. El señalamiento de las mujeres indígenas al no ceñirse a ciertas exigencias de una *buena* maternidad no solo reveló una lectura sexista del cuidado de lxs hijxs y, por lo mismo, de los roles de género (en ningún momento se interroga siquiera el rol de padres de los varones indígenas) sino también reactualizó una mirada racista hacia lxs indígenas que demostraban no cuidar la vida de sus hijxs, como una manifestación más de la ignorancia y retraso que se les atribuye, desde un prisma de “colonialismo mental” (De la Torre, 2010:17).

² Tránsito Amaguaña (1909-2009), dirigente del pueblo Kayambi, recordada por su activismo y lucha por la tierra y los derechos laborales, fundadora de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1946 y fundadora de escuelas bilingües. Dolores Cacuango (1881-1971), feroz oponente al sistema de Hacienda, que contribuyó a desmontar, en su lugar natal, fundadora de la primera escuela bilingüe, cabecilla de diversos levantamientos indígenas.

En el paso a desnivel de la avenida 12 de Octubre, en las inmediaciones de la Casa de la Cultura, donde se habían refugiado los manifestantes, ondeaban los retratos pintados sobre tela de dos lideresas indígenas recordadas por los pueblos indígenas: Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango².

³ Decreto Ejecutivo 910, 12 de octubre 2011, firmado por el expresidente Rafael Correa se sustituye el Día de la Raza por el Día de la Interculturalidad destinado a “reconocer y rectificar el verdadero significado del acontecimiento del 12 de octubre, promover el diálogo entre las diversas culturas y saberes, fortalecer la unidad nacional en la diversidad de construir el nuevo Estado incluyente de paz y justicia”.

El 12 de octubre opone el discurso oficial que celebra la interculturalidad y la plurinacionalidad³ a las organizaciones sociales que enfatizan la conmemoración del exterminio humano y cultural al que dio paso el encuentro entre los “dos mundos”. Ese día, mujeres indígenas y mujeres mestizas, mujeres con pañuelos verdes, caminaron hasta el monumento a Isabel la Católica⁴, y desarrollaron un acto simbólico. La estatua fue cubierta de pintura roja, símbolo de la violencia que acompañó y posibilitó la conquista, y dos mujeres indígenas con el rostro cubierto sostuvieron un retrato de mama Dolores. Sobre el monumento aparecía una pancarta sobre la cual estaba escrita la palabra “Resistencia” pues ese día se inauguraba un nuevo significado para el 12 de octubre como “Día de la Resistencia”.

⁴ El monumento a Isabel la Católica está situado en la intersección de la avenida 12 de Octubre y la calle Madrid, en Quito.

Luchas feministas, luchas de mujeres indígenas, una relación problemática

Desencuentros entre feminismo urbano blanco-mestizo y mujeres indígenas

Es precisamente esta alianza entre movimientos de mujeres y mujeres indígenas que retiene mi interés y es en el marco de ese acercamiento que quiero analizar, a partir de los discursos de mujeres indígenas kichwas que participaron en el paro, las posibilidades de diálogo y construcción colectiva. El lugar de enunciación desde donde escribo está marcado por mi condición de mujer kichwas y miembro de la Colectiva Runa Feminista, colectiva de mujeres indígenas que nos autonombramos feministas.

Autoras como Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005) constatan que “[l]os movimientos de mujeres han mostrado dificultades para tender puentes con las mujeres indígenas”. Y explican:

El argumento común es que son las peculiaridades del mundo indígena, la llamada cosmovisión, así como la división sexual del trabajo junto a las fracturas que presentan con respecto a las mujeres blancas de clase media, las que marcan el desencuentro (Prieto et al., 2005: 154).

Y es que, como señala Aura Cumes (2010:42):

La experiencia de algunas mujeres indígenas con el feminismo no siempre ha sido grata, (...), algunas de sus vertientes reproducen prácticas de asimilación, (...). Por otro lado, también hay feministas que reproducen ideologías y prácticas racistas haciendo uso de los privilegios de poder (...). O sucede que, dentro de las organizaciones feministas el tema de la diversidad étnica no está suficientemente trabajado.

Esta reflexión, que la autora desarrolla para el caso guatemalteco, encuentra eco en las palabras de algunas de las figuras femeninas reconocidas del movimiento indígena como Nina Pacari⁵ (2016), quien afirma que “sería importante que el movimiento feminista incluya la perspectiva o la dimensión de la diversidad cultural, porque no puede ser abordada de la misma manera la mujer indígena que la mujer no indígena, porque los códigos son otros” (sección

⁵ Nina Pacari, kichwa otavalo, fue la primera mujer indígena en haber ocupado la titularidad del Ministerio de Relaciones Exteriores, en el marco de la alianza efímera entre el expresidente Lucio Gutiérrez y el movimiento indígena, en 2002.



⁶Luz María de la Torre, kichwa otavalo, es profesora de la Universidad de California.

Diálogo con Nina Pacari). Ya no desde la política sino desde la academia, Luz María de la Torre⁶ (2010:22) escribe:

Las luchas de las mujeres indígenas a diferencia de una mujer mestiza en el contexto andino difieren enormemente, porque mientras las mujeres mestizas tuvieron sus oportunidades, sin duda alguna muy limitadas también, aun así ya gozaban de ciertos derechos. En cambio, las mujeres indígenas en calidad de servidumbre de la mujer mestiza, desafortunadamente estaban soportando la dura carga y el peso del trabajo de la casa ajena.

En suma, existe una conciencia en la élite política e intelectual de la forma en que la lucha feminista fue desarrollada gracias al sostenimiento silencioso que las mujeres indígenas ofrecieron a las mujeres mestizas, en un esquema de dominación de las primeras por las segundas. Asimismo, se evidencia una claridad en cuanto a la necesidad del reconocimiento de la diferencia cultural por parte del feminismo.

Posibles aportes de las mujeres indígenas al feminismo

Aquello que Nina Pacari entiende como “códigos” corresponde a un acumulado de principios, símbolos, relaciones que definen una cosmovisión propia del pueblo kichwa ecuatoriano. Así, por ejemplo, la CONAIE incluye el principio de la “dualidad complementaria” como uno de sus principios filosóficos y explica que “la presencia de un polo opuesto o desconocido no implica necesariamente una contradicción o amenaza, los opuestos son complementarios y no contradictorios (hombre-mujer, día-noche, sol-luna)” (2012). Blanca Chancoso⁷ (2010:223) tiene una comprensión muy cercana a ésta pues sostiene que “la complementariedad es tratarse en igualdad de condiciones, es lavar la cara con las dos manos, es ayuda mutua”.

Este principio suele ser evocado tanto para fundamentar un proyecto político propio como para desarmar las críticas que en las propias filas de los pueblos indígenas surgen con relación a la existencia de prácticas machistas en las comunidades indígenas. Mientras lo primero supone abrir el horizonte de posibilidades en la construcción de nuevos sentidos en el marco de un Estado Plurinacional e Intercultural, lo segundo posterga la búsqueda de soluciones a problemas urgentes que se dan en las comunidades y fragiliza al movimiento en la

⁷Blanca Chancoso (1955), kichwa otavalo, dirigente histórica y fundadora de la ECURUNARI, Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), es directora de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacuango.



medida que resquebraja el vínculo si no con todos, al menos con algunos de sus miembros que no encuentran escucha, resolución y reparación de los sufrimientos que experimentan.

No es ningún secreto que, efectivamente, las mujeres indígenas son víctimas de diferentes manifestaciones de violencia, evidentemente en la sociedad nacional, desde un sesgo racista, clasista y sexista, pero también en las comunidades. En efecto:

A pesar del discurso de la complementariedad y dualidad indígena, prevalecen, con muy pocas excepciones, prácticas de exclusión y falta de reconocimiento de sus aportes en los procesos organizativos y políticos de sus pueblos. Existe una clara división de género en términos de tareas políticas y organizativas (...) (UNIFEM, UNICEF y ACNUDH, 2008 en CEPAL, 2014: 71).

Posibles aportes del feminismo a la lucha de las mujeres indígenas

Y es que las mujeres indígenas se encuentran en una situación particularmente problemática a la hora de procesar las demandas del movimiento y las demandas en tanto mujeres. Escriben Prieto et al. (2005:158): “Posicionadas desde la imagen de guardianas de la cultura y de la identidad del pueblo, las exigencias, generalmente, priorizan las demandas del colectivo indígena” y precisa que “[e]ste esfuerzo grupal abre, sin embargo, prácticas orientadas a mejorar la vida de las mujeres”.

No obstante, el riesgo de aquello está en que, confinadas en esa visión esencialista autoasumida, resulte difícil o imposible acoger propuestas so pena de resquebrajar la fuente de legitimidad sobre la cual asientan el ejercicio de un cierto grado de poder. Por *propuestas* entendemos desde propuestas conceptuales que posibilitarían, por ejemplo, una mejor comprensión de la combinación de opresiones bajo la cual viven las mujeres hasta repertorios de acción ajenos pero afines a sus propósitos. Me refiero por ejemplo aquí a conceptos como el “sobrecruzamiento de opresiones” de bell hooks (hooks en Carillo, 2004) o el “entronque de patriarcados” de Lorena Cabnal (2010). Afirma esta última:

Existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece



su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorrealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (2010: 11).

Este último merece que nos detengamos un momento. Las mujeres indígenas manifiestan la necesidad de defender la identidad colectiva, tanto así, que asumen su rol de guardianas de la cultura y, como lo señalábamos antes, postergan la discusión de sus propias demandas a favor de esta exigencia colectiva. Abrirse a la posibilidad de que haya operado una articulación entre un patriarcado ancestral y un patriarcado colonial comporta el riesgo de fragilizar la unidad del movimiento y –y esto lo saben las mujeres kichwas– hacerle el juego a aquello que precisamente se quiere combatir. No obstante, no hacerlo significa reproducir un discurso esencialista funcional a las dirigencias masculinas y negarse a desarrollar un análisis autocrítico necesario para la renovación y, por tanto, la supervivencia del proyecto político del movimiento indígena. Acoger estos planteamientos y abrir la puerta a que miremos nuestro pasado y asumamos colectivamente nuestra responsabilidad, como pueblos indígenas, en la situación que viven las mujeres indígenas, bajo las múltiples opresiones, es tarea difícil no obstante necesaria.

⁸ Por *ayllu*, entiéndase el “sistema de organización social y de producción, al sistema comunitario” (Kowii, Ariruma, 2017:164) propio del pueblo kichwa, es decir aquel entrelazado de relaciones que permite la subsistencia y reproducción material y cultural de la comunidad.

⁹Luisa Lozano, kichwa saraguro, actual directora de la Mujer de la CONAIE, fue detenida y condenada, en el 2015, a cuatro años de prisión bajo el gobierno de la Revolución Ciudadana al haber “paralizado un servicio público” al tomar parte dentro de una manifestación colectiva en la que las fuerzas policiales ejercieron violencia para reprimir la protesta, maltratando particularmente a una mujer embarazada a quien Lozano defendió.

En cualquier caso, como lo sugiere Aura Cumes (s.f.:4), que expresa sus reservas respecto de la existencia de un patriarcado precolonial, es indispensable “explicar la violencia actual sobre las mujeres indígenas, a la luz de la historia o a raíz de un diálogo con un pasado que nos ha sido negado”.

Existen posturas distintas dentro de las dirigencias femeninas del movimiento. Todas reconocen que la mujer indígena no ha gozado de un trato similar al que se le da al varón. Por un lado, Chancoso sostiene que “hemos sido tratadas como un apéndice del hombre” (2010: 224). Así mismo, Nina Pacari (2016) enfatiza en la importancia de “recuperar los fundamentos del ayllu⁸, los cuales al debilitarse han dado lugar a cuestiones como el machismo en las comunidades”. Ana María Guacho, en una entrevista en febrero 2018 al diario *El País*, entregaba su testimonio sobre las violencias vividas durante su primer matrimonio, arreglado por sus padres, a manos de su expareja pero –y lo enfatiza la redacción del artículo– “sin olvidar su cosmovisión indígena”.

Por otra parte, Luisa Lozano⁹ en días posteriores a la marcha de octubre en la que estuvo presente declaraba:



“Hemos tenido que pelear fuerte porque lamentablemente el patriarcado está sembrado en nuestros compañeros” (Valencia, 2019). En palabras similares expresaba Luz María de la Torre su lectura del lugar ocupado por las mujeres indígenas en “el ámbito latinoamericano, andino o ecuatoriano” donde “las mujeres en general han sido vistas a partir de imaginarios de corte patriarcal y, aún peor, la mujer indígena ha sido vista a través de un molde histórico colonial” (2010:5).

La mención a estas figuras femeninas en la política y la academia no agotan la diversidad de posturas frente al tema pero por su potencial influencia en los procesos políticos y de construcción de marcos interpretativos creemos relevante detenernos en sus posiciones. Existe una especie de consenso a la hora de denunciar las prácticas machistas cometidas dentro de la colectividad indígena en tanto estas serían el producto de una asimilación de la cultura moderna occidental. También parece haber un consenso en torno al reconocimiento de dichas prácticas machistas, es decir que no se observa una negación, en nombre de la tradición, de la existencia de estas dinámicas. No obstante, en cuanto a la manera de interpretar estas dinámicas, podemos identificar que mientras unas prefieren apelar a conceptos propios del feminismo (por ejemplo, el patriarcado, en tanto sistema del cual una de sus manifestaciones visibles sería el machismo), otras prefieren dar sentido a este fenómeno desde otras categorías, más cercanas a la cosmovisión.

Propuesta de un nuevo feminismo a partir de la revalorización de la dimensión colectiva propia de la cosmovisión indígena

Lejos de sorprender, la diversidad de esa compleja relación entre feminismo y mujeres indígenas recuerda a Marcela Lagarde (2006, sección Impureza Occidental), quien escribe que “[p]ara mujeres que no son occidentales y han vivido colonización, imperialización, la relación feminismo-occidente requiere su propia orfebrería”. En efecto, dialogar con el feminismo para estas mujeres está mediado por el rechazo a la conquista y las dinámicas de sometimiento, despojo y discriminación que le son propias. Cabría parafrasearla y decir que, para esas mujeres, la relación feminismo-Abya Yala requiere también su propia



orfebrería pues, en el mencionado contexto de sometimiento y despojo coloniales, ya sea porque fue imposibilitada la mirada sobre nuestro pasado, ya sea por la urgencia de reivindicar la existencia y validez de las identidades otras, las nuestras, las de los pueblos indígenas, no se ha podido o no se ha querido profundizar en nuestra propia historia y, por qué no, tomar prestadas herramientas ajenas para desnudar nuestras propias contradicciones. En definitiva, si las sociedades kichwas pueden repensarse en un diálogo íntimo con el pasado, como Aura Cumes lo afirma para las sociedades mayas (Cumes, s.f.:18), pero bajo nuestro criterio, no es excluyente que esa mirada se construya a partir de la tensión entre lo que es considerado *propio*, descolonizado, y los aportes del feminismo.

Resulta particularmente interesante que algunas de estas mujeres expresen una conciencia de lucha transgeneracional. Escribe Chancoso, a manera de cierre de su artículo: “El cambio lo esperamos de la nueva generación” (2010:227) y De la Torre sostiene: “No había duda que las grandes transformaciones llegarían, ya que ahí, desde la domesticidad, es en donde formamos a nuestrxs hijxs, esposxs¹⁰(...) (2010:14).

¹⁰ Hemos reemplazado el uso de @ de la autora por x para uniformizar el lenguaje genérico.

Esas nuevas generaciones estuvieron presentes en el levantamiento de octubre. Algunas de ellas también han estado en las marchas de las organizaciones de mujeres que salieron a las calles para apoyar la despenalización del aborto. Algunas de ellas llevaban el pañuelo verde y algunas sostuvieron pancartas con consignas en kichwa: *runa warmikunapash shullushpa wañunchik, kuytsakunapash shullushpa wañunchik*¹¹.

¹¹ Las mujeres runa también morimos abortando, las adolescentes runa también morimos abortando.

Luisa Lozano promovía, a través de un boletín de prensa de la CONAIE, con la ocasión de la conmemoración del 25 de noviembre del 2018, la continuidad de la lucha contra las violencias ejercidas contra las mujeres, estableciendo una articulación entre referentes simbólicos del feminismo internacional, movimiento indígena y mujeres en general.

En el Colectivo Runa Feminista, que agrupa a mujeres kichwas ecuatorianas que nos autonombramos feministas, creemos en la riqueza de lo que Marcela Lagarde llama “aculturación feminista” (2006) a la vez que reivindicamos la búsqueda de referentes históricos propios para pensar nuestra propia emancipación como mujeres runas y la construcción de una sociedad equitativa e intercultural. Pensamos que hay una urgencia por resignificar a la mujer



indígena, para que deje de ser únicamente madre, guardiana de la cultura y sea “coraje, lucha, persistencia, visión” (De la Torre, 2010:19) además de aquello que opte ser, no debiendo tener que elegir entre su identidad étnica y su adscripción al feminismo siendo que ambas pueden constituir una alianza fértil para la comprensión del mundo, de la propia cultura y de sí mismas así como inspirar una lucha colectiva que tienda puentes con la diversidad de organizaciones de mujeres.

La compañera de la colectiva Kuymi Tambaco¹², al reflexionar sobre el feminismo que queremos, sostuvo que nuestro feminismo no era un feminismo de protagonismos sino más bien un feminismo de respeto y me atrevo a pensar que con esta precisión definimos algunas de nuestras prioridades. El respeto ha sido una demanda esgrimida por todas las mujeres que nos han precedido en la lucha, era una demanda hacia fuera, que mantenemos al estar conscientes de que seguimos siendo objetos de racismo, clasismo y violencia de género. Pero, hacia dentro, un feminismo del respeto significa una reinterpretación de lo colectivo. Es decir, se trata de recuperar una herencia de nuestros antepasados que llamaban *wakcha*¹³ al individuo solo, aislado, que recuerda la lógica individualista del capital. Un feminismo del respeto, por el contrario, es caminar parejo, con las compañeras, caminar seguras, como si fuéramos un *wanku*¹⁴, un atado, como el pelo de las mujeres está envuelto en la cinta de nuestra indumentaria kichwa.

“Yo no soy feminista, porque si lo dijera, no se sentarían a conversar conmigo en las comunidades”, dijo una dirigente del Movimiento Indígena y Campesino del Cotopaxi –de la cual no revelaré la identidad– en un encuentro de mujeres al que ambas asistimos en julio del 2019. Las palabras de esta mujer revelan esa tensión que hay entre feminismo e identidad, pero lo más notable es que esta dirigente está consciente de que lo primero y fundamental es conversar con las mujeres y trabajar para mejorar sus condiciones de vida.

Gracias a los discursos analizados constatamos que la tensión observada en el diálogo entre un feminismo de matriz occidental y las luchas de las mujeres indígenas para mejorar sus condiciones de vida se expresan también en las mujeres kichwas del Ecuador, sea en la academia, en la política o en la calle. Por un lado, existe un rechazo, de grado variable, hacia

¹² En comunicación privada el 22 de noviembre de 2019, conversé con mi compañera y le pedí su autorización para mencionarla y retomar su planteamiento, lo cual fue acogido de manera favorable.

¹³ En kichwa, este término refiere a una persona solitaria, abandonada, aislada de la familia y el colectivo, desorientada.

¹⁴ En kichwa, el *wanku* es un grupo de elementos. Por ejemplo, se llama *wanku* al cabello envuelto en una cinta o a un atado de hierba.



un feminismo que se ha construido sobre las espaldas de las mujeres indígenas o a espaldas de ellas. Por otro lado, hay una preocupación compartida de mejorar las condiciones de vida de las mujeres, para cuya elaboración, algunas kichwas apelan a construcciones propias del feminismo (el patriarcado) y otras subrayan la necesidad de ahondar en los *códigos* propios de la cosmovisión del pueblo kichwa. El feminismo del respeto, por su parte, plantea recuperar una idea central de dicha cosmovisión (lo colectivo como principio estructurante de la vida social). Con ello no pretende tanto diferenciarse de otro(s) feminismo(s) como echar luz sobre la perversidad del individualismo contra las luchas (feministas) y contra las mujeres (kichwas o no) y, con ello, articular alianzas.

Así como hemos querido dar voz a las mujeres kichwas y hemos reactualizado un principio propio de su cosmovisión, creemos en la necesidad de interrogar nuestro propio pasado para buscar claves de comprensión de lo que vivimos y lo que queremos. No solo queda pendiente visibilizar el rol de las mujeres en el levantamiento y desnudar las lógicas que operaron a favor y en contra de ellas. Además, representa un desafío examinar nuestro pasado despojándonos de nuestras miradas coloniales a la vez que, de manera autónoma, elegir miradas emancipatorias, incluso, las feministas. Finalmente, no dejo de preguntarme *dónde* mirar. Si Aura Cumes hizo una relectura del *Popol Wuj*, ¿cómo desentrañar nuestro ser pasado de relatos escritos por quienes solo pudieron mirar las sociedades precolombinas a través de ojos ajenos a ellas?

Referencias bibliográficas

- DE LA TORRE, Luz María (2010). ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? Mester, Department of Spanish and Portuguese (UCLA), UC Los Angeles, 39 (1), pp. 1-22.
- CABNAL, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: ACSUR. https://www.academia.edu/40618134/Feminismos_diversos_el_feminismo_comunitario
- CARRILLO, Jesús (octubre 2004). Entrevista a Beatriz Preciado. En *Desacuerdos*, vol. 2, 244-261, recuperado el 6 de junio de



- 2019 de: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>
- Cepal (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina – Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Chile: ONU.
- CHANCOSO, Blanca (2010). Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis (ed) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: CIM, PYDLOS, FIUCUHU, pp. 223-227.
- CUMES, Aura (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En PEQUEÑO, Andrea. (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador, 29-52. Recuperado el 5 de noviembre de 2019 de: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=41461>
- CUMES, Aura (s.f.). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas. Publicación digital recuperada el 12 octubre 2020 de: https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.3.pdf
- LAGARDE, Marcela (2006). *Aculturación feminista*. Buenos Aires: Centro de documentación sobre la mujer.
- ORTIZ, Andrés (2016, diciembre 7). Lo que la sociedad mestiza puede aprender de las mujeres indígenas. En *Plan V*. Recuperado el 25 de octubre de: <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/lo-que-la-sociedad-mestiza-puede-aprender-mujeres-indigenas-segun-nina-pacari>
- VALENCIA, Alexandra (2019, octubre 18). La otra lucha en Ecuador: mujeres buscan mayor participación dentro del movimiento indígena en América. En *Reuters*. Recuperado el 12 de noviembre de 2019 de: <https://lta.reuters.com/articulo/ecuador-protestas-mujeres-idLTAKBN1WX1RH-OU5LT>
- BOLETÍN DE PRENSA DE LA CONAIE (2018, NOVIEMBRE 25). Día de la no violencia contra la mujer. En *Página Oficial de la CONAIE*. Recuperado el 25 de noviembre de 2019. <https://conaie.org/2018/11/25/dia-de-la-no-violencia-contrala-mujer/>
- PROYECTO POLÍTICO DE LA CONAIE (2012). *Página Oficial de la CONAIE*. Recuperado el 26 de octubre de 2019. <https://conaie.org/2015/07/21/proyecto-politico-conaie-2012/>
- PRIETO, Mercedes, CUMINAO, Clorinda, FLORES, Alejandra, MALDONADO, Gina, y PEQUEÑO, Andrea (2006). Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en



- Ecuador, 1990-2004. En LEBON, Nathalie y MAIER, Elizabeth. (eds). *De lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: Siglo XXI, UNIFEM, pp. 152-173.
- KOWIL, Ariruma (noviembre 2017), Runa Shimi, Kichwa Shimi Wiñaymanta. En *Americania, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Número Especial, pp. 157-176.
- ZIBELL, Matías (2019, 14 de octubre). Crisis en Ecuador: ¿qué hay detrás de la foto más emblemática de las protestas indígenas? (y por qué las mujeres son clave en este movimiento). En *BBC News Mundo Ecuador* Recuperado el 14 de octubre de 2019 de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50040317>
- ZANGANOPRESS (13 de octubre, 2019). Testimonio de Ana María Guacho, indígena y participante del paro nacional. Recuperado el 13 de octubre de 2019, de <https://www.facebook.com/zanganopress/videos/2511205415778286/>

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Kuymi Tambaco

kthayari@hotmail.com

Universidad Nacional de Educación. Universidad San Francisco de Quito.
Ecuador

LA MATERNIDAD EN UNA UNIDAD EDUCATIVA INTERCULTURAL BILINGÜE DE QUITO

Resumen: *El objetivo de esta investigación es analizar las distintas maneras de experimentar la maternidad adolescente indígena. Para esto, las teorías y las experiencias en la maternidad han encontrado que los cuerpos de las mujeres son, principalmente, maternizados, independientemente, de la edad, etnia y procedencia. Además, se encuentra que los cuerpos de las adolescentes se maternizan aún más, cuando son indígenas y pobres; en ese contexto, cuando la maternidad llega antes del matrimonio o los lazos de pareja, los cuerpos de las adolescentes son controlados y vigilados por la cultura y sociedad en general.*

Palabras clave: *Maternidad, adolescentes indígenas, educación intercultural bilingüe*

Motherhood in a bilingual intercultural educational unit of Quito

Abstract: *The aim of this research is to analyze the different ways of experimenting indigenous teenage motherhood. The motherhood theories and experiences have found that women bodies are, mainly, “maternalized”, regardless of age, ethnicity and origin. Furthermore, they demonstrate that teenage bodies are even more “maternalized” when they are indigenous and poor, in this context, when maternity occurs before marriage or an established couple, teenage bodies are controlled and watched by society and culture in general.*

Keywords: *Motherhood, indigenous teenagers, bilingual intercultural education*



Introducción

Entre 2009 y 2016 parieron 17.448 adolescentes menores de 14 años (INEC, 2016). Este número, según el Informe del Medio Digital Comunitario, Wambra, son consecuencias de la violencia sexual (Wambra, Medio Digital Comunitario, 2019).

El informe emitido por la UNICEF señala que en 2015 hubo 5 mil; en 2016, 3.468; en 2017, 3 mil y en 2018 3 mil partos en mujeres de 11 y 19 años. Solo en un hospital de Guayaquil se puede haber 8 partos cada día (*El Universo*, 8 de febrero 2019).

En los datos anteriores no se puede ver concretamente cuántos partos en adolescentes corresponden a mujeres indígenas debido a que no hay registros clasificados por etnias. Sin embargo, desde mi experiencia como docente en colegios interculturales bilingües de Quito puedo señalar que el número total de madres adolescentes está conformado por mujeres de distintas etnias.

En el primer apartado de este artículo se desarrolla un análisis alrededor de las adolescentes madres que estudian en la institución educativa intercultural bilingüe Kushi Pakari¹. Este análisis recoge nociones y percepciones sobre el hecho de tener a sus hijos en el contexto en el que se encuentran. Además, se analiza cómo ese hecho de ser madres o haber dado a luz se relaciona con su condición de ser estudiante adolescente, identidad étnica, situación económica, procedencia y su sexo/género: esto con el motivo de reflexionar, el cómo se construye la maternidad en una institución intercultural bilingüe².

En el segundo apartado se aborda la situación de los hijos e hijas de las madres adolescentes. En esta parte se analiza las contradicciones entre la idea de lo maravilloso y adverso que puede ser la maternidad adolescente; idea en la que no solamente al adolescente es quien debe enfrentar una situación adversa y compleja, sino también, el niño o niña. En ese sentido, en este artículo se analiza una construcción de maternidad alrededor de la mujer-madre y también del niño o niña que nació.

Para finalizar, se estudia la relación entre maternidad y etnia. Para ello, se indaga cómo la maternidad en la institución analizada mantiene ideas generalizadas que limitan, subordinan y discriminan a las mujeres por sus condiciones fisiológicas de procrear. Además, se hace un análisis de cómo esa idea traspasa lo étnico y la edad.

¹ Kushi Pakari es el nombre ficticio de la institución educativa. *Kushi Pakari* en lengua kichwa, significa Alegre Amanecer.

² Este artículo es parte de una tesis de maestría en Género y Desarrollo. Todos los datos recogidos corresponden al trabajo de campo realizado durante el período de elaboración de la tesis. Por seguridad y respeto a las personas que compartieron informaciones personales e institucionales, en este artículo se usan nombres ficticios.



Metodología

Esta investigación forma parte de mi experiencia como madre adolescente, docente, investigadora, feminista e indígena. Desde estas experiencias tomé la decisión de problematizar la situación de las estudiantes que tienen hijos/as mientras estudian la secundaria. Se seleccionó un centro educativo, cuya característica es intercultural bilingüe³. Esta elección debe a mi acercamiento y conocimiento de ese sistema de educación y también a la asistencia de estudiantes indígenas en dicho centro.

³ El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe en Ecuador tiene alrededor de treinta años de existencia. Aunque en los 40, con la lucha de Dolores Cacuango ya se alfabetizaba a indígenas, recién en los 70 se oficializa como un sistema propio de educación dirigido, principalmente, para niños y niñas indígenas.

Para indagar sobre la maternidad adolescente en la institución, en primer lugar, informé sobre la investigación y busqué el consentimiento consensuado. Al ser docente en la Kushi Pakari, pude aplicar dos importantes técnicas de recolección: observación participante y entrevistas con las personas que forman parte del colegio intercultural bilingüe.

La institución educativa intercultural bilingüe Kushi Pakari se encuentra al sur de la ciudad de Quito; esta se compone de estudiantes de padres y madres indígenas y migrantes de distintas provincias de Ecuador. Para recoger y sistematizar información, la autora estuvo cinco meses como docente en la institución; desde ahí se pudo observar y sentir distintas percepciones y experiencias acerca de la maternidad adolescente. Además, mediante entrevistas a estudiantes madres, no madres, padres, no padres, padres y madres de familia, docentes y autoridades del sistema educativo se complementó la información.

En la institución hay dos madres adolescentes y dos niños en tercero de bachillerato: uno de los niños tiene 2 años y medio y el otro tiene 1 año y medio. Hay un padre adolescente. Según información recogida, en tres años de existencia del bachillerato hubo cinco estudiantes que se convirtieron en madres. Una desertó, dos se graduaron el año anterior y dos aún estudian.

Concepción y ejercicio de la maternidad en la Cosmovisión Andina

A partir de los 90, la maternidad empieza a ser cuestionada y pensada no solamente desde el campo biológico, psicológico y natural, sino además, como un acontecimiento

social y cultural (Fernández, Itari 2014) que no siempre es positivo para la vida de las mujeres, más bien algo negativo que afectaría a las mujeres en su desempeño profesional y personal.

El abordaje de la maternidad como tema de análisis en la Kushi Pakari es nuevo. Por lo tanto, la posibilidad de reflexión y cuestionamiento alrededor de este es casi nulo. Hay otros temas y preocupaciones en los que se pone énfasis y tiempo. La importancia real y consciente sobre las necesidades e intereses de la niñez y adolescencia está subordinado por intereses administrativos e institucionales. Con esto quiero decir que no tiene importancia lo que sientan y deseen los y las estudiantes: lo que les interesa es que la institución educativa y el distrito como un nivel de gestión y administración de educación, tenga buena imagen ante el Ministerio de Educación y ante el país en general.

La responsabilidad de un embarazo adolescente es vinculada totalmente a las estudiantes (mujeres). Ni siquiera se piensa qué parte de la responsabilidad tiene la pareja, la familia y, peor aún, el Estado. Se piensa que, por no cuidarse, no elegir bien la pareja, no estar atenta a lo que le pueda pasar, la maternidad es su obligación. Incluso, como el concepto de las relaciones heterosexuales y las obligaciones de esta normatividad están fomentándose a diario, mediante las clases de biología y ciencias naturales, principalmente; imaginar la posibilidad de una maternidad por decisión y elección propia no tiene cabida.

La posibilidad de decidir ser madres o no está muy lejos. En consecuencia, la opción del aborto no es admitida, al menos en discurso. Ante todo, cumplir con la función de la procreación, por la cual existirían las mujeres, es muy necesario. Para esto, durante las clases de biología y Cosmovisión Andina⁴, se trata el tema de las etapas de vida de las personas. Etapas en las enseñan que las mujeres cumplen el proceso de nacer, crecer, reproducirse y morir. Si faltaría el cumplimiento de la fase de procreación, la mujer no estaría cumpliendo con su misión de vida, y, en consecuencia, sería una mujer vacía, triste y sin motivos para construir su vida, según el profesor Luis Santillán.

Una mujer infértil quiere decir prácticamente que no cumplió con las funciones de un ser vivo como cualquier ser; en los animales, humanos, vegetales debe cumplir las funciones que son: nacemos,

⁴ Cosmovisión Andina es el nombre de una asignatura que se aplica en la institución intercultural bilingüe.



desarrollamos y luego reproducir y morir. Si una mujer infértil no está cumpliendo con las funciones, no está cumpliendo su misión (Luis Santillán, docente, entrevista con la autora, febrero, 2018).

Desde la mirada de los docentes, estudiantes, padres y madres de familia, la maternidad no es un problema para la sociedad y la familia, pero sí consideran que lo es cuando las adolescentes aún no se han casado y se han convertido en madres solteras. Ser madres solteras, o separadas, es otra carga más con las que viven las adolescentes madres en el colegio. Silvia Federici menciona que en la época de la transición del feudalismo al capitalismo, las mujeres eran castigadas y expulsadas del pueblo si la maternidad llegaba antes del matrimonio (Federici, 2010). En ese sentido, el matrimonio y la concepción dentro de una relación heterosexual era muy importante y sigue siendo en el contexto de la Kushi Pakari.

Marcela Lagarde (2001) señala que algunos aspectos han evolucionado en el transcurso de los siglos, pero la concepción del amor y conceptos sobre las mujeres siguen manteniéndose hasta la actualidad. Una de las madres adolescentes, Luisa Cuesaca, menciona que se siente discriminada, rechazada y excluida; mientras que Irene Grefa, la otra madre adolescente no siente lo mismo que Luisa. Las razones para que a las dos se las trate de distinta manera, según Luisa, tiene que ver con la etnia, el color de piel, los alcances de los recursos económicos y el estado civil.

Luisa siente que, estar casada, o por lo menos tener pareja, da más posibilidad para que las personas la respeten y la miren como una mujer que ha pasado a formar parte de una sociedad que cumple con el modelo tradicional de familia. De lo contrario, al ser madre soltera y sin pareja hace que las compañeras/os y docentes la deslegitimen. Asimismo, tener el color de piel trigueño ha sido un motivo más para que Luisa no encaje en los parámetros de belleza y mestizaje que en la institución educativa se construye. A más de esto, ser pobre y proceder de familia indígena agudiza, aún más, la situación de discriminación hacia Luisa.

Irena Grefa, la otra adolescente madre, de color de piel blanca no mencionan sentir discriminación en razón de etnia, situación económica ni de estado civil, pero sí por ser madre. Para ella ser madre ha significado una condición difícil, pero siente apoyo por parte de la familia y de su pareja, además, de los docentes.

La maternidad de Irene y Luisa se concibe desde las

experiencias que cada una vive. En este pequeño espacio educativo se puede encontrar dos tipos de maternidad: la una que está atravesada por las condiciones de etnia, clase, color de piel, estado civil y procedencia y, la otra que está marcada, principalmente, por la edad. En ese sentido, la maternidad se concibe y se ejerce de distintas maneras, aún estando en un pequeño lugar.

La concepción y ejercicio de la maternidad es muy distinto en cada lugar, en cada contexto y cada espacio. Es así que puede haber distinciones en cuanto a la concepción de la maternidad entre hombres y mujeres, adultos y jóvenes. Este es el caso de la Kushi Pakari. En esta institución, la maternidad para algunos hombres adultos, únicamente tiene aspectos positivos, pero para las mujeres jóvenes y adultas tienen sentimientos de carga, dolor, tristeza, sacrificio, restricción, y a la vez, según ellas, “algo bonito y un regalo de Dios” (Rocío Quindi, madre de familia, entrevista con la autora, febrero, 2018).

A pesar de que conocen, tanto docentes y estudiantes, que la maternidad las ha limitado a tener tranquilidad, se considera a la resignación como respuesta a la maternidad obligatoria. Optar por la maternidad obligatoria, sea cual sea las condiciones en las que se encuentren las mujeres, es valorado y se la relaciona con valentía. Se piensa que las mujeres deben optar por la maternidad por valientes. De lo contrario, serán mujeres débiles y sin instinto maternal.

Se concibe a la maternidad como un acontecimiento histórico y permanente en el tiempo. Este concepto perpetúa la maternidad como un acto natural y biológico, en el que a las mujeres solo les queda la resignación y aceptación del mandato naturalizado de la maternidad. La idea de la existencia del instinto maternal y del amor maternal sostiene aún más, la naturalización de lo materno.

La maternidad para las adolescentes claramente es una gran limitante; sienten dolor, arrepentimiento y es una carga que es muy difícil sobrellevar para ellas. La condición de ser adolescente, estudiante, sin trabajo, pobre, soltera y consideradas indígenas, ocasiona que la maternidad sea más dura y difícil.

Las frases más recurrentes en cuanto a la maternidad, tanto desde las madres, padres, docentes y estudiantes son “regalo más hermoso de una mujer, un acontecimiento sublime e irrepitible en la vida de las mujeres y un acto



innegable” (Celia Andrade y Carlos Chimbolema, en conversación con la autora, febrero, 2018). En esta parte quiero rescatar y evidenciar que cuando se emiten dichas frases, la mirada y la actitud, especialmente de las mujeres, no son consecuentes con lo que dicen.

Por esa razón, me atrevo a decir que detrás de los discursos que defienden a la maternidad como un acto hermoso en la vida de todas las mujeres, hay una réplica de frases e ideas aprendidas, interiorizadas y naturalizadas. De esta manera, para las mujeres resulta más conveniente decir lo que espera la sociedad y la cultura, que sentir lo que realmente provoca ser madre.

Lo que he escrito en esta parte no es simplemente una opinión, es una experiencia. Yo estoy hablando y entendiendo a las mujeres adolescentes indígenas madres. Me siento muy identificada y me recuerda a lo que yo tenía que decir cuando fui madre adolescente que vivía en un entorno social y cultural que exige patrones de comportamientos que están relacionados con la maternidad y el matrimonio, y desde éstas el ser abnegada madre y esposa. En mis pensamientos no cabía decir que ese hijo no fue deseado ni planificado. Aunque me resultaba muy difícil y doloroso seguir embarazada y después criar un hijo, siempre tenía que decir que es bonito ser madre.

Los discursos aprendidos y naturalizados acerca de la biologización de la maternidad se agudizan mucho más debido a la gran separación entre la educación y los análisis alrededor del sexo/género. Además, se profundiza la naturalización de la maternidad como un acto intrínseco de las mujeres porque la educación se practica desde conceptos y pensamientos moralistas, racistas, clasistas y prejuiciosas. Desde el análisis de Pierre Bourdieu, las formas como se educan podrían entenderse a partir del disciplinamiento e institucionalización de los roles inmovibles asignados a las mujeres, así como la dominación masculina y la maternidad a través de las instituciones de la familia, Estado, Iglesia y escuela (Bourdieu, Pierre 2000, p. 50).

Por lo tanto, son discursos repetidos y no experiencias vividas en el ejercicio de la maternidad. Cuando se pregunta: ¿volverías a ser madre en las mismas condiciones que tuviste a este hijo? ellas respondieron que no lo harían, que lo pensarían mejor y sugieren a los demás adolescentes que no lo hagan y que se cuiden. A pesar de que hay una ambigüedad entre los discursos normativos y las experiencias de la maternidad, la

figura del hijo de alguna manera se ha convertido en un motivo para seguir estudiando y luchando por la vida. Siempre hay personas que las aconsejan que deben ser buenas madres y que al niño no debe faltarle nada.

Siguiendo esta concepción, las adolescentes pasan a un segundo plano, porque todo lo que hacen y harán será por sus hijos, mientras que ellas quedarán siempre después de los intereses del hijo. Así, las mujeres, su desarrollo, su vida propia, no es más significativa que la de sus hijos e hijas.

...Volvería a ser madre en las mismas condiciones que este. Lo que no haría es casarme, o sea unirme, eso no haría, creo que igual no tenerle a mi hijo porque hay veces que ya no puedo sola y siento que sufre más mi hijo y que en vano le traje aquí a sufrir.

Para ti la maternidad en ese sentido, ¿qué es?

Yo creo que criar a un hijo, darle todo, no hacerle faltar nunca nada, que te falte a ti, pero no a él, porque de eso se trata una madre, que no le falte nada a un hijo (Luisa Cuesaca, entrevista con la autora, febrero, 2018).

Aparte de que la maternidad significa que la madre asuma toda la responsabilidad del cuidado y crianza, en la entrevista anterior aparece la culpa. La culpa de haberse embarazado o no haberse cuidado y, después la culpa por no poder atender y ofrecer un mejor cuidado a su hijo. De esta manera, las adolescentes cargan con la culpa de no contar con recursos económicos, de ser muy jóvenes, de que su hijo no tenga un padre y de su maternidad misma. En efecto, pensar que es responsabilidad del Estado y que detrás de la maternidad obligatoria está el patriarcado, la clase y la etnia, no pasa por la mente de las adolescentes madres ni de los y las docentes; todo el peso de la culpa y responsabilidad de la maternidad y crianza del hijo o hija recae sobre las adolescentes.

La maternidad, en ese sentido, se concibe y se ejerce desde el sufrimiento, tanto de los hijos e hijas como de las adolescentes. La resignación y la aceptación de la maternidad es la única salida. Incluso, frente a la resignación y la aceptación innegable, la maternidad se convierte, a la vez, en un motivo de vida para las mujeres. El motivo, entonces, para seguir viviendo, sobreviviendo frente a las adversidades, es el hijo o la hija. Los sueños, las metas y los deseos de las adolescentes madres no forman parte de las necesidades y prioridades a cumplir, pues ya lo que importa es encajar en el modelo de buena madre.



En este caso específico, la maternidad adolescente se configura desde las categorías de clase, etnia y género. Y se puede dar cuenta cómo las articulaciones de categorías profundizan, aún más, una maternidad obligatoria. Obligatoria desde la imposibilidad económica, cultural y social, porque estas mujeres no tienen condiciones para interrumpir el embarazo, para criar al hijo o hija en condiciones dignas y, además, para seguir estudiando o trabajar. Desde esta perspectiva, la maternidad es sufrimiento y tortura, que finalmente termina en la culpa y autoculpa de las mujeres.

⁵ Descuidadas es la palabra común con la que describen los y las docentes a las adolescentes madres en el colegio.

⁶ Las y los estudiantes, madres y padres familia, los y las docentes concuerdan que debe haber una edad propicia para tener relaciones sexuales. Y la edad propicia al que hacen referencia es cuando cumplan los 18 años, hayan terminado el bachillerato o en otros casos, se hayan casado (Anotaciones en observación de campo y conversaciones, 2018).

⁷ Los comportamientos normales, según los y las estudiantes se refieren a la abstinencia (Anotaciones en observación de campo y conversaciones, 2018).

Es generalizada la idea de que las mujeres adolescentes se embarazan por *descuidadas*⁵, incluso, ellas mismas piensan que se embarazaron por no esperar la *edad propicia*⁶ para tener relaciones sexuales. Muchas veces los embarazos en adolescentes son atribuidos a la culpa que se piensa que ellas tienen, por lo que, los embarazos se explican como respuestas a los comportamientos inmorales y *anormales*⁷ de las adolescentes.

Sin embargo, la culpa y la autoculpa no mira las condiciones de las adolescentes; muchas de las adolescentes no conocen sobre métodos anticonceptivos porque no existe ninguna fuente humana de información libre de prejuicios. La abstinencia sigue siendo el único consejo que se tiene como información para evitar embarazos en adolescentes. Desde esta perspectiva, se sigue pensando que el cuerpo no desea y no siente; mientras que lo normal y lo necesario es saber que el cuerpo no solamente es para reproducir, sino también para el placer.

En el caso del padre adolescente, la historia no es la misma. Él no pasa por la misma discriminación, incomodidad y burlas por su condición de ser padre. Él sabe que será padre, pero no le preocupa mucho, pues su familia lo apoya. En cambio, las adolescentes sintieron discriminación y burlas desde su estado de gestación. Entre los compañeros/as de aula, la pregunta a la que tenían que responder, con frecuencia, era ¿y por qué no te cuidaste?

Ante la pregunta incómoda, una de las adolescentes madres, respondía en silencio: “Él me pegaba y yo no tenía a dónde irme” (Luisa Cuesaca, entrevista con la autora, febrero, 2018). A partir de la interrogante por qué no te cuidaste, se está ya marcando la responsabilidad única de la mujer adolescente sin conocer cuál es el mundo en el que ella vive, los alcances y las limitaciones de ella.

Sin lugar a dudas, la estructura física de la institución educativa no está pensada en las particularidades de las y los estudiantes; es así que desde una silla donde deben sentarse las adolescentes embarazadas representa una brecha entre lo que es la educación y lo que sucede con las estudiantes en la vida real. Desde una silla, donde no cabe una persona con un embarazo, hasta el uniforme que deben usar las estudiantes son representaciones que muestran la incompatibilidad y la indiferencia hacia lo que viven las adolescentes en embarazo.

Las adolescentes madres, al no encontrar avenencia entre sus cuerpos en estado de gestación, la silla y el uniforme que no se adecuan a sus cuerpos, ellas son víctimas, además, de discriminación y burlas desde sus pares: actitudes de indiferencia o rechazo que tenían que cargar todos los días. En este sentido, el embarazo y la maternidad se convierten en razón de discriminación por condiciones de género y edad.

La gestación, en medio de circunstancias hostiles, concluye en el nacimiento del hijo. A partir de esta etapa, las mujeres madres pasan a otra realidad que quizá es igual o más cruel que la etapa de gestación, y me refiero ya al cuidado y crianza del hijo.

Bebés en las aulas de la institución educativa intercultural bilingüe Kushi Pakari

Cuando dieron a luz y tuvieron que llevar casi todos los días de las semanas y meses a sus bebés a las clases, algunos estudiantes estaban de acuerdo y muchos en desacuerdo por la presencia de los niños en sus aulas. A unos les molestaban y se quejaban con las docentes y autoridades, y, otros eran más comprensivos.

Cuando asistían a las clases con sus hijos, las adolescentes madres sostenían con una mano sus bolígrafos y cuadernos para escribir y con la otra mano sostenían a los bebés. Algunos compañeros ayudaban mientras ellas terminaban los exámenes; pero otros se molestaban. Lo mismo sucedía con los y las docentes, algunos no pedían de forma despectiva que sacara a los niños afuera, pero otros sí.

Para las adolescentes madres de la institución educativa intercultural bilingüe Kushi Pakari, el embarazo y la maternidad no es una experiencia sencilla, sino un proceso en el que tienen que enfrentar diariamente los discursos y patrones que normalizan, de forma violenta, el ser y deber



ser de las mujeres. Es así que durante, después del embarazo y durante la maternidad, las adolescentes tienen que cargar con una responsabilidad integral de su hijo. De lo contrario, ellas serán marcadas por ser malas madres.

A diferencia de las adolescentes madres con posibilidades y alcances de recursos económicos que podrían costear el cuidado y la crianza de su hijo/a, mientras ellas continúan en la vida, las adolescentes de la Kushi Pakari no tienen otra opción que intentar perseguir el sueño de graduarse de bachiller con la carga de su hijo sobre su espalda. Sin embargo, su intento no resulta fácil porque el ser madre adolescente significa discriminación social, cultural y de género.

Además, el trabajo de ser madre adolescente no termina solamente en la discriminación directa hacia ellas, sino, además, hacia sus hijos/as. Los hijos de las adolescentes madres de la Kushi Pakari se convierten también en actores que marcan el curso de vida de las adolescentes. En este sentido, las experiencias de la maternidad adolescente se configuran también por la presencia de sus hijos/AS en sus aulas de clase.

El Estado, a través de la institución educativa, en tanto, está muy lejos de reconocer las necesidades y de visibilizar la realidad de las adolescentes madres. Por eso los y las docentes, en la mayoría, no miran más allá de la cuantificación numérica de las calificaciones y de las normativas legales que estipula el Ministerio de Educación. Desde esta perspectiva, la educación se convierte en un sistema mecánico, autoritario e inhumano.

La licenciada Lucía Potosí me decía: usted señorita no puede traerle (a la institución) a su hijo, y, le dije, solamente es ahora y me hizo pasar. En cambio, a ella (a la madre adolescente mestiza) no le dicen nada, y bueno siento que es así. A ella no le dicen nada porque su hijo es blanquito y mi hijo es trigüeño (Luisa Cuesaca, entrevista con la autora, febrero, 2018).

La decisión de llevar a los/as hijos/as a la institución, nuevamente, es una obligación frente a la nula existencia de otra alternativa. Ellas son mujeres hijas de madres migrantes, son estudiantes y no tienen trabajo. Sus madres se dedican a trabajos domésticos e informales: quienes no ganan más del sueldo básico y otras ni eso, y, además tiene más hijos (Anotaciones de campo, 2018).

Debido a la precaria situación económica de las

adolescentes, por lo tanto, la opción si desean seguir con sus estudios es cargando a sus hijos con ellas. Llevar consigo a sus hijos, además, no ha sido fácil ni cómodo para ellas, pero sí la única forma de ser madre y estudiante adolescente. La difícil tarea de ser madre no ha quedado limitada al ámbito doméstico, trasciende el espacio público (colegio) y aparece una maternidad compartida por decirlo de una manera. Compartida porque día a día, los compañeros y sus docentes vivieron de cerca el embarazo y luego la maternidad.

El cuidado y el control médico del cuerpo de las mujeres y del niño, sin embargo, estuvo al margen de las opiniones y decisiones del colegio, específicamente, de algunos docentes. Cuando ellas tenían sus controles médicos, la decisión podía ser tomada por los docentes que otorgaban o no permiso para que falten o salgan en horas de clases.

Desde los permisos en el colegio por motivo del estado de gestación, el niño ya empezaba a palpar la condición en la que llegaría, ya que, según las madres, los permisos a veces no eran concedidos. Así empieza la vida de los niños hijos de las adolescentes en la unidad educativa.

Como los hijos de las estudiantes están presentes en la institución, hay dos sensaciones en lo que corresponde a ellos: por un lado, están las personas que las apoyan, empaten y las comprenden, y por el otro, las personas que no comprenden la presencia de las madres y sus hijos en la institución.

Desde la mirada de algunos docentes, las estudiantes pasan casi desapercibidas, las ven con sus hijos y solamente se centran en el cumplimiento de las exigencias académicas. Incluso, se ha manifestado que los únicos inconvenientes con las madres adolescentes son las bajas notas y las consecuentes faltas a clases. Además, aparentemente, las relaciones entre ellas, docentes y sus compañeros son de solidaridad y apoyo. Pero, las madres adolescentes no declaran lo mismo.

En un aula de veinte estudiantes hay divisiones, y no por motivos comunes, sino debido a la presencia de los hijos de las estudiantes. Sin duda alguna, un aula pensada para adolescentes no es apta para un bebé recién nacido ni un niño de dos años. Sin embargo, en la Kushi Papari existen esos casos. El rechazo, la indiferencia, los maltratos que tienen que pasar las adolescentes en el colegio, tanto hacia ellas como a sus hijos, resultan incoherentes con los discursos subliminales acerca de la maternidad.

Los niños de las madres adolescentes pobres, desde ya,



no son sujetos de derechos mínimos que el Estado debería garantizar. El Estado aún no ha pensado en dar respuesta a estas madres e hijos. Los niños en el aula de clases son motivo de divergencias, contradicciones y hasta enemistades entre compañeros del aula. Unos no están de acuerdo y no toleran la presencia de los niños junto a ellos, pues el niño llora, molesta y ensucia, pero otros prefieren y buscan la manera de ayudar y entretener al niño: salen del aula para pasearlo, mientras la madre atiende a clases.

⁸Wawa es un término en lengua kichwa que significa niño o niña.

Aquí como institución sabemos, que aquí en la comunidad no hay la apertura de wawa⁸ centros, para que ellas les dejen allá, pero un cierto tiempo les permitimos que vengan con sus niños acá hasta que un familiar sepa dónde poner a cuidar al bebé porque obviamente los pequeños interrumpen a los compañeros (de las adolescentes madres) en sus clases. Hubo quejas, en sí, más de los compañeros que de los docentes. El pequeño llora, ensucia, huele mal el aula, entonces no podemos permitir ese tipo de comportamientos en el aula por el pequeño (Rosa Cuaguano, docente, entrevista con la autora, febrero, 2018).

La presencia de los hijos de las adolescentes, entonces, está causando otras formas de relacionamientos entre jóvenes dentro del aula y la institución. Los hijos son motivo para destapar el racismo, el sexismo y la discriminación en razón de clase y edad. Algunos estudiantes han mencionado que los hijos de las adolescentes han provocado enfrentamientos entre compañeros de aula. Los niños gatean, comen, intentan jugar y se movilizan por todo el espacio y es en ese momento en que la tolerancia, la comprensión y la paciencia no lo tienen los estudiantes, pues las reacciones son agresivas y groseras hacia el niño directamente.

No es justo tener un hijo a temprana edad, pues ni con ellas mismas pueden, peor con un niño. Con el cuidado ellas no pueden y se metieron a hacer cosas y no supieron cuidarse y no van a poder tampoco ser responsables con esos niños y son muchachas aún. Yo sé que tienen como una meta trazada y quieren ser algo y, un bebé tampoco es un impedimento porque si una persona en verdad quiere superarse va a buscar los medios, pero tampoco va venir a intentar truncar a otros por culpa de su error, ya si ella cometió su error ya bacán, cometió su error, busque como solucionarlos y no venga a meterlo a clases porque el niño: una no entiende, y otra, llama la atención (Eduardo Mejía, estudiante. entrevista con la autora, febrero 2018).



La presencia de los/as niños/as en las aulas es una de las causas para perpetuar la culpa sobre el no cuidado, el embarazo y la maternidad que recae solamente sobre las mujeres. De esta manera, la discriminación por la que pasa la madre, también pasa el/la niño/a. A decir de una de las madres, su niño era discriminado por su color de piel, por ser pobre y no vestir ropa *buena*.

Porque es mi hijo será, o sea es que mi hijo es morenito, es trigueño, o sea, yo he visto que por eso algunas personas que no se acercan, no le topan, pero en cambio al bebé de mi compañera, no está blanco, pero es más clarito, en cambio a él le abrazan, le dan todo, y siento que es por eso, porque él es así (trigueño). Mi hijo es morenito, y se le hacía la paspita así, arriba era todito eso de tierra y por eso le decían, quítate, quítate, qué asco (cuando el hijo de Luisa, al gatear en el aula topaba a los estudiantes) (Luisa Cuesaca, entrevista con la autora, febrero, 2018).

En el contexto de estas madres adolescentes, la maternidad es muy conflictiva y compleja. En este escenario no solo aparecen las adolescentes y sus hijos, sino también sus pares involucrados en ejercicio de la maternidad. En consecuencia, la ausencia casi total del Estado y la sociedad para con las adolescentes afecta, además, a sus hijos, la educación de las adolescentes y al resto de estudiantes.

Debido a la condición económica, de estudiante, de género, de etnia y edad, tanto los hijos y las madres se enfrentan ante situaciones de discriminación y negación de derechos mínimos como adolescentes y como niños. Sin embargo, la maternidad no es vista como un problema que afecta directamente a la vida de las adolescentes, sino más bien, la atención se pone en que el niño estorba e interrumpe las clases.

Por otro lado, a pesar de que la maternidad resulte una carga muy fuerte que trae estigmas, dolor y sufrimiento, el aborto no es una opción para ellas ni para nadie. Por lo tanto, la maternidad deseada o no es la única opción. Como conclusión de esta sección del texto, la maternidad a) limita el buen desempeño académico, más si tienen que trabajar en casa o fuera; b) conlleva a la discriminación y estigmas sociales, culturales y religiosos, y c) finalmente es una obligación porque los cuerpos de las mujeres son maternizados a través de la naturalización. Por lo tanto, lo que sugiere Lagarde tiene mucho sentido cuando señala que es necesario maternizar a



la sociedad y desmaternizar a las mujeres (Marcela Lagarde, 2013).

La maternidad es pensada como valentía, fortaleza y con esquemas relacionados con valores positivos para la sociedad, sin embargo, no necesariamente las mujeres experimentan subjetivamente aquello. Entre el discurso cotidiano y lo que viven las madres adolescentes, se instaura y reproduce el discurso normalizador y normativo de la maternidad. La opción del aborto sería considerada como un acto débil, no digno, ni la mejor opción ante un embarazo (sea deseado no).

...cuántas de ellas fueron valientes, a la que yo me quito el sombrero como padre y como hombre de que ellas asumieron su error y llegaron a tener un hijo/a. Y más de cómo ellas salieron con toda esa carga también hay que hablar, son gente fuerte, valiente, perseverante que ha logrado salir de un sepulcro (Anastasio Lima, entrevista con la autora, febrero, 2018).

Educación sexual, sexualidad, maternidad y mujeres indígenas

En la investigación de campo se encontraron percepciones acerca de la salud sexual y reproductiva, por lo que, en esta parte del texto, se analizan las diferentes sensaciones sobre educación sexual que se relaciona directamente con los embarazos y maternidad adolescente. En efecto, se analiza, cómo las adolescentes llegaron al embarazo y luego a la maternidad; además, cómo abordan y conciben la sexualidad en una institución intercultural bilingüe.

Existe un panorama muy claro de las contradicciones en cuanto a la educación sexual en la institución. Por un lado, se dice que se enseña mucho sobre la sexualidad, y que, por lo tanto, no debería haber adolescentes madres y padres. Pero, por otro lado, señalan que es urgente y necesario la instrucción amplia y clara sobre todo lo que implica la sexualidad.

En cuanto a la percepción sobre la sexualidad, existe temor a la libertad, a la libertad de conocer y decidir sobre la vida sexual de las y los estudiantes. Se sugiere que educar ampliamente sobre la anticoncepción, las enfermedades de transmisión sexual y las relaciones sexuales a “temprana edad” pueden ser perjudiciales para las chicas. Aunque por un lado se señala que hay suficiente educación sexual, por el otro lado se manifiestan prejuicios, confusión y desconocimiento sobre el tema.

Ellos están empapados de temas de sexualidad desde octavo año. Conocen sobre el cuidado y métodos anticonceptivos. Pero, no es adecuado usar estos métodos a temprana edad desde los 13, 14, 15,16, 17 y 18 años, es prohibido, porque el útero de la mujer puede hasta quedar estéril. Por eso (por usar y conocer los anticonceptivos) creo que se tienen los embarazos adolescentes (Luis Santillán, docente, entrevista con la autora, febrero, 2018).

Desde una perspectiva de docentes indígenas, se imagina que la sexualidad nunca es hablada en la familia y en el entorno. Se mantiene la idea de que las poblaciones indígenas no deben hablar abiertamente sobre las relaciones sexuales, el cuerpo y sus partes íntimas. Para unos docentes indígenas, las causas de los embarazos de las estudiantes tienen que ver con una supuesta enseñanza abierta y libre sobre salud sexual y reproductiva. Desde esta mirada, enseñar sobre los métodos de anticoncepción en adolescentes provocaría libertad para las relaciones sexuales y embarazos.

Se sostiene que mientras menos se habla de la sexualidad con los y las adolescentes, menos embarazos tempranos habría. Este argumento se defiende desde una comparación de tiempos: años atrás no habría embarazos a temprana edad, pero hoy sí. A mí parecer, este argumento no reconoce que las mujeres indígenas siempre fueron madres en edades que hoy se reconocen como adolescencia. Más bien, lo que ha pasado es que la categoría adolescente no se reconocía. En kichwa, *kuytza* es el término para decir mujer joven o adolescente, pero este término no se corelacionaba con el concepto de adolescente en castellano; *kuytza*, se entendía, básicamente, como mujer soltera y sin hijos.

Cuando una mujer indígena ya se casaba y por tanto procreaba, independientemente de su edad, ya era parte de la población adulta. En este sentido, no había madre adolescente pues el matrimonio debía ser antes de procrear. Por lo tanto, si la mujer tenía hijos sin padre, era una mujer estigmatizada por la comunidad y por la familia, ya que el cumplimiento del matrimonio es muy importante para la colectividad. Por supuesto, detrás de las exigencias del contrato del matrimonio están las religiones y las creencias que sobrevive desde la colonia.

En épocas pasadas, hablemos de nuestros mayores, el tema de la sexualidad era menos conocido, menos permitido, poco practicado y la respuesta es



saber cómo estaban: ¿Había embarazos prematuros? ¿Había abortos? Quisiera saber índices exactos de estos. ¿A qué edad se casaban? (Pedro Alausí, docente, entrevista con la autora, febrero 2018).

El imaginario sobre la ausencia de madres solteras y madres adolescentes en años anteriores provoca pensar como algo nuevo a la maternidad adolescente indígena y, por tanto, no se lo ve como un problema. Alberto Tuaza (2018), en su análisis acerca de la construcción de las comunidades indígenas en la provincia de Chimborazo, menciona que el matrimonio y la familia eran dos concepciones que no debían ser omitidas en la vida de toda mujer. Incluso él en su texto narra cuentos y leyendas que los/as mayores usaban para dejar mensajes claros sobre el castigo que tendría una mujer que intentara negarse a los mandatos del matrimonio y maternidad. Por ejemplo, la leyenda El Cóndor es una de los relatos que promueve el matrimonio y la maternidad obligatoria de las mujeres indígenas (Tuaza, 2018: 56).

Como las comunidades se construían alrededor del parentesco entre familiares consanguíneas y de otros lazos como los compadrazgos, no podía haber mujeres solas; todas tenían que tener familias ampliadas y su propia familia. Como las normas eran claras e inevitables, no había madres solteras; se casaban sin importar la edad y por este motivo no se constituyó la categoría de madres adolescentes en la cultura indígena.

Siguiendo con la entrevista anterior, se presupone que en las poblaciones indígenas no se practicaba el aborto; sin embargo, las abuelas han contado algunas recetas para ello. Una de estas es lo que Miguel Guamán conoce por sus conversaciones con personas adultas mayores. Miguel sabe que, por ejemplo, el uso de pepa de aguacate⁹ puede contribuir a conducirse el aborto.

La concepción sobre el aborto, de forma general, es negativa. Esta concepción está más refutada desde los docentes, madres y padres de familia; los y las estudiantes sienten confusión al abordar el tema, pero finalmente no aceptarían la legalización del aborto. La moral, la familia, la institución educativa y la religión forman parte de esta percepción, que a mi parecer es negativa.

En ese sentido, la vida de las mujeres no tiene mucha relevancia puesto que, a pesar de ser violadas, el hijo o la hija se ubica como lo más importante. La violación es considerada parte de la vida, y retomando ideas de Segato (2003), podría

⁹ “He tenido una conversación con los adultos y ellos han sabido sobre las medicinas naturales. Las personas antiguas usan la medicina ancestral. Dicen que la pepa de aguacate se tritura e infusión y se debe tomar, pero que corre riesgos de quedar estéril (Entrevista con docente, enero 2018).

hablarse de una cultura de la violación. De esta manera, la violación y como fruto de ésta, hijos no deseados, no es vista como un acto que denigra y marca negativamente el cuerpo de las mujeres, niños y niñas.

Desde el enfoque de la cosmovisión andina y kichwa se habla de la dualidad, de la existencia de hombre y mujer. Dualidad en la que se relaciona a la mujer con la luna y al hombre con el sol. Se dice que todo el universo se compone de dos elementos que se complementan. Así, desde la cosmovisión andina que se implementa en la institución educativa se habla de una parte de la sexualidad desde la prevención más que del embarazo o la maternidad. La prevención se centra en la menstruación, en la consideración del ciclo fértil e infértil de las mujeres. Para esto se relaciona la época de la tierra fértil o tiempo de sembrío con las mujeres que estarían listas para procrear.

Las relaciones con las mujeres serían las *raymikuna*¹⁰, lo que es la luna y el sol. Hay una dualidad entre hembra y macho, antes se decía que la luna siempre es una direccionalidad para nosotros poder cultivar. Para hacer todas las actividades. En septiembre, por ejemplo, he relacionado a las mujeres, porque en esa fecha, la tierra es fértil. Y las mujeres son fértiles de acuerdo al día y su fecha del período menstrual (Miguel Guamán, entrevista con la autora, enero, 2018).

¹⁰ Raymikuna es un término kichwa que significa fiestas.

De ese punto de vista, la fertilidad de las mujeres se entiende como una etapa intrínseca a las mujeres y a la tierra. Por lo que la procreación está relacionada con la naturaleza misma y específicamente con las mujeres. Además, Mercedes Prieto ya ha mencionado y sostiene que a las mujeres indígenas se las ha maternizado justamente por la relación que se hace con la madre tierra, la Virgen María y la realeza indígena (2015: 100).

Siguiendo con las ideas que se tiene sobre la cosmovisión andina en las aulas de la Kushi Pakari, se concibe que la prevención del embarazo con anticonceptivos es inadecuada, pues éstas serían las que provocarían tener más relaciones sexuales porque lo considerarían un juego. Por eso, aseguran que desde la cosmovisión se trata el tema de la sexualidad mediante el concepto de la conexión y la espiritualidad andina.

Aunque no queda claro cómo es la conexión y espiritualidad de la que hablan los docentes indígenas, los



conceptos como el matrimonio y las parejas heterosexuales como patrones establecidos son bases de las que se sostienen para defender los conceptos de complementariedad y dualidad. Haciendo una comparación entre las mujeres de hace tiempos atrás y las de hoy, sugiere que hoy en día concebir un hijo/a es facilismo. Desde esa perspectiva, nuevamente, se señala que las mujeres son las que se embarazan y las que no, serían las que “pensaron bien”. De esta forma, de la situación de las adolescentes embarazadas y madres se las responsabiliza totalmente a ellas.

Quando se da anticonceptivos es como que se diera una facilidad para que ellos (adolescentes) lo traten como un juego. Pero desde la cosmovisión y la complementariedad se hace ver lo que es la conexión, la espiritualidad. He hablado de los matrimonios antiguos, y como están ahora, les he hecho ver que antiguamente no tenían hijos antes del matrimonio. Hoy en día en cambio es como un facilismo tener un hijo (Manuel Antamba, entrevista con la autora, enero, 2018).

En realidad, desde los testimonios recogidos, el término de complementariedad y dualidad no queda claro como concepto ni como práctica. Manuel Antamba hace énfasis en que la enseñanza de la sexualidad se imparte desde la cosmovisión andina, pero tampoco deja claro cómo desde ese pensamiento se reflejan relaciones no jerárquicas de género. Desde este análisis, me atrevo a decir que los conceptos de complementariedad, dualidad y cosmovisión andina son conceptos que se quedan en el aire, puesto que en la vida cotidiana de los hombres y mujeres las relaciones se sostienen en patrones patriarcales.

En ese sentido, los conceptos antes mencionados terminan siendo reproducciones de palabras que no tienen funcionamiento, sino más bien se usan como escudos para tapar la realidad de las vidas de las mujeres y hombres indígenas. Las feministas comunitarias como Julieta Paredes y Lorena Cabnal ya han hecho eco de la crítica hacia los conceptos de la complementariedad y el *chacha-warmi*. Para estas mujeres, estos conceptos son usados, principalmente, por indígenas varones para ocultar el machismo y los privilegios de los varones indígenas en las comunidades (Cabnal, 2010 y Paredes, 2008).

Además, afirman que el patriarcado en las comunidades indígenas se ha constituido y fortalecido desde tres etapas:

el patriarcado precolonial, colonial y neoliberal. Por eso, se propone que los conceptos de complementariedad y el chachawarmi se deben reconceptualizar de tal manera que el orden jerárquico cambie. Es decir, no sería la complementariedad donde el hombre está encima de la mujer, sino, la que debería estar a lado del hombre y no debajo de él (Cabnal, 2010; Paredes, 2008: 83).

Las enseñanzas (desde la cosmovisión andina) a las cuales se refiere Manuel Antamba, entonces, son las mismas que se fundamentan en pensamientos patriarcales que están en cualquier otra sociedad. Que son, además, prejuicios que se han instalado desde la colonia con todo lo que significó la colonización. Por estas razones, la sexualidad, las mujeres, los hombres, el embarazo, la maternidad y paternidad se sustentan desde prejuicios sociales, culturales y religiosos.

Sin embargo, es importante identificar algunas diferencias en cuanto a la concepción sobre la sexualidad entre personas de la población indígena y mestiza, tanto desde los docentes como los estudiantes. Según algunos docentes y estudiantes indígenas y no indígenas, consideran que no se debe hablar abiertamente con los adolescentes sobre las relaciones sexuales y los métodos anticonceptivos ya que se consideran temas delicados, vergonzosos, complejos y difíciles de hablar tanto en el centro educativo como en los hogares.

Porque es como un tabú hablar del sexo, se asustan, tiene miedo y del cuidado también. Hay personas que no saben que es un preservativo(...)

¿En tu curso?

Ajá, no sabe para qué le sirven las pastillas. Si ellas tienen sexo es porque ya se vino, se dio la oportunidad y lo hizo a lo más que pudo y no se cuidan y no saben con quienes estuvieron. Para tener sexo hay que ser un poco precauteloso [sic], porque si usted va y no sabe si tiene enfermedad y ha tenido abortos o está enferma o le puede hacer daño, porque un hombre si se mete a tener sexo puede hacerse daño sin saber (Eduardo Mejía, entrevista con la autora, febrero, 2018).

En la entrevista anterior, el conflicto de fondo es que hay desconocimiento casi total de los preservativos y de los cuidados para evitar el embarazo, pero también se refleja la responsabilidad que se le atribuye a la mujer por no saber con



quiénes tiene relaciones y por “no controlarse”. Mientras que el hombre no aparece como corresponsable de las relaciones sexuales. En sí, las relaciones sexuales tienen un calificativo negativo. No hay posibilidad de pensar sobre las relaciones sexuales como parte importante del cuerpo y de la persona, sea adulta, joven o adolescente.

Asimismo, el aborto es percibido como una experiencia que manchó el cuerpo y la vida de la mujer, por eso, que para el hombre que quiere tener relaciones sexuales es importante saber si la mujer ha tenido un aborto o no, o si tiene una enfermedad o no. El aborto, por lo tanto, está lejos de considerarse un derecho humano y concluyen satanizándolo.

En otra entrevista se imagina a la educación sexual como algo exagerado, que posibilita las relaciones sexuales y la poligamia. Desde ese pensamiento, la prevención con educación sexual no reduciría los embarazos y maternidades en el colegio.

Hace unos diez, veinte años atrás venía esto de la enseñanza de la educación sexual en las escuelas y, me parecía bien porque con ello se prevenía las enfermedades, la transmisión a través del acto sexual y se veía con mucha interesa (sic); pero últimamente, cuando hubo un programa, inclusive de dotar preservativos a la juventud y llegó a los colegios y escuelas para que nosotros facilitemos esa información en talleres, y adjunto al taller estaba un paquete de preservativos en su mayoría condones para los varones. Entonces, la maestra tenía que dar su clase y entregar los condones y con eso evitaba las enfermedades a través del coito. Eso yo veo académicamente hablando muy bien, todo interesante hasta ahí, pero vamos a la práctica o una reflexión un poco contraria. Yo tengo un preservativo y comienzo a dar un uso hasta de pronto equivocado. Mal uso de estos recursos. Y alguien decía, viva el sexo, y ya tengo el preservativo y me voy a proteger de las enfermedades. Yo puedo estar con dos mujeres, no hay ningún problema o con dos hombres, que no hay problema porque será el condón el que evita esa transmisión (Anastasio Lima, entrevista con la autora, enero, 2018).

En general, la sexualidad es un tema que se siente y se vive de forma muy distinta en la adolescencia y en la vida adulta. Según los y las docentes, el alumnado no lo considera un tema serio del cual se podría hablar en clases. Es un tema que genera chiste o burla, indican las y los docentes.

Sin embargo, y por su parte, los y las adolescentes también opinan lo mismo de los y las docentes. Aseguran que no hay una suficiente enseñanza sobre educación sexual; les parece que hay profesoras/es que les da vergüenza hablar de ello. Perciben, además, que el tema se ha limitado a hablar de las enfermedades de transmisión sexual y falta hablar de la prevención y anticoncepción.

La idea que se tiene en cuanto a la educación sexual y reproductiva se relaciona con la poligamia y una libertad desborda para tener relaciones sexuales. Esta noción muy simplista perpetúa la normativa de la heterosexualidad y la noción de un amor patriarcal que mira a la mujer, principalmente, como perteneciente al hombre. Mientras tanto, se niega que las relaciones sexuales son parte de la vida de las y los adolescentes y por tanto se sigue pensando que no ocurre nada.

Existe una idea generalizada sobre la culpa en el ejercicio de la sexualidad. La culpa de que las adolescentes estén embarazadas y sean madres son ellas mismas y nadie más; ni siquiera la pareja o el padre del niño/niña tendrían culpa, directamente, del embarazo adolescente. Esta culpa también se dan las mismas adolescentes embarazadas y madres. Según los y las docentes, ha habido suficiente y hasta demasiada educación sexual en la institución, y además existirían muchas formas de auto-educarse, como por ejemplo en la internet y otros medios de comunicación. Por lo tanto, la única responsable de concebir un hijo/a es la mujer, sea esta adulta o adolescente.

Las chicas adolescentes que se quedan embarazadas es por descuido y no desconocimiento, creo que todas sabemos qué consecuencia puede haber con lo que hagamos. Desde los niños más pequeños saben que mal puede haber si hacemos mal. Es más por aventurarse, el rato de la calentura les provocó un acto impulsivo más que todo; sin necesidad se habla aquí, en las redes sociales, amigos, papá, televisión, vecinos, calles centros, encuentra formación, no es que no saben, tienden a tener relaciones y no cuidarse. Si se deben dar clases de sexualidad como un complemento sí, para no pasar por negligentes y por irresponsabilidad porque no somos ente de información. Es falso eso de que, qué pobrecito, es que no sabía, no tenía, eso es falso, ellos si sabían (Mercedes Quinchuquí, entrevista con la autora, febrero, 2018).



En el pensamiento generalizado de los y las docentes no existe la posibilidad de que haya embarazos por violaciones, incesto o que la maternidad haya sido obligada. De hecho, toda la carga y responsabilidad por su condición de gestación y maternal las dejan a las chicas. Incluso, la sexualidad, el embarazo y la maternidad se relacionan con una *calentura* que no pudo controlar la adolescente. Además, se asume que los y las adolescentes tienen suficiente conocimiento de cómo manejar su sexualidad y anticonceptivos. Por lo que la institución, es decir, el Estado, no tendría responsabilidad sobre la sexualidad y lo que se haga con ella. Por lo tanto, no se deberían sentir sensibles o empáticos con la difícil situación de las madres adolescentes que acuden ahí todos los días, al menos, cuando no tienen que ir a trabajar para mantener a sus hijos/as.

Sin embargo, ante la afirmación de que haya una suficiente educación sexual en la institución, es una negación generalizada por parte de los y las estudiantes. Pues ellos mencionan que necesitan de una clara y amplia educación sexual en su proceso de aprendizaje, porque consideran que para la adolescencia no es fácil acudir a un centro de salud para solicitar anticonceptivos, pues “siente mucha vergüenza y si tiene dinero puede ir a la farmacia” (Doménica Iza y Ramiro Tibán, entrevista con la autora, febrero, 2018).

Las adolescentes madres, por ejemplo, no conocían dónde y cómo pedir gratuitamente preservativos, ahora que ellas mismas se identifican como adultas por tener un hijo, pueden ir con un poco de facilidad al subcentro o al hospital para solicitar atención en planificación familiar. Como el hecho de ser madres les otorga el título de señora, les resulta más fácil acudir al subcentro y solicitar una atención ginecológica.

Para finalizar este apartado: la sexualidad es un tema ambiguo, casi restringido e indiferente para el estado. Por estas razones, sin conocer cómo las adolescentes se convirtieron en madres, ellas son estigmatizadas y culpadas por el embarazo y maternidad en la adolescencia. Las estudiantes han coincidido en que su hijo no era esperado, resultaron embarazadas y la maternidad tuvo que ser asumida. La división entre las actividades institucionales-académicas y las actividades llamadas del ámbito privado como la maternidad y su naturalización, ha creado una barrera entre los sentires y necesidades de los adolescentes y los docentes.

La maternidad ¿indígena?

En este apartado es necesario analizar críticamente la maternidad indígena, si es que se puede decir maternidad indígena. Como menciona (Rojas, Marta, 2009; Stern, Claudio, 2012), la maternidad se concibe y se ejerce en cada contexto social de manera muy distinta. En este caso, se ha podido evidenciar que puede haber otras variables atravesando el concepto y ejercicio de la maternidad.

En un contexto educativo, intercultural bilingüe y migrante, existen maternidades atravesadas por historias de discriminación y violencia por razones de género, raza/etnia, clase, edad y color de piel. Estos tipos de violencias han provocado obligatoriamente continuar con procesos de mestizaje que permita sobrellevar y sobrevivir en contextos de desigualdad interseccional. Siendo así, me pregunto: ¿se puede concluir diciendo que hay maternidad indígena en la institución educativa Kushi Pakari?

En Ecuador, la autoidentificación y reconocimiento étnico es individual y propio de cada persona. Por eso, tenemos la posibilidad de nombrarnos y ser inscritos con la etnia a la cual nos sentimos más cercanos por afinidad, historia o por conveniencia. Según el auto-reconocimiento de las madres adolescentes, ellas son mestizas. Sin embargo, algunas prácticas con relación a su maternidad, el matrimonio y la sexualidad tienen connotaciones de sus primarios orígenes indígenas.

La maternidad y la sexualidad en algunas poblaciones indígenas, según los estudios de Rojas, Martha 2009; Ortiz, Jose et al., 2016; Aguilera, 2010 y Canal, 2010 son controladas y vigiladas por la comunidad en donde las mujeres habitan. El matrimonio, la heterosexualidad y la maternidad son formas por las que las mujeres forman parte de la comunidad, de la vida adulta, ganan el respeto de la comunidad y de su familia.

En las narraciones de cuentos y leyendas escritas e interpretadas por Tuaza (2017), se menciona que, en comunidades pertenecientes a la provincia de Chimborazo, el matrimonio entre hombre y mujer, seguido de la maternidad es un principio para sostener las comunidades. Y para dar cuenta de estos principios, los cuentos y leyendas contadas de generación en generación hacen una comparación entre personas y seres de la naturaleza. Es decir, si la mujer no



pasa por todos los mandatos comunitarios y familiares, la naturaleza se adueñaría de ella por desobedecer las normativas socioculturales. Por ejemplo, cuenta una leyenda que había una mujer soltera y sin hijos, razón por la cual vino un cóndor y se la llevó a las montañas a comérsela a ella así como a su hermana menor (Tuaza, 2017: 51).

Partiendo de las narraciones e interpretaciones de Tuaza (2017) y mi experiencia como mujer indígena, madre soltera y proveniente de una parroquia rural, la maternidad aún se relaciona estrechamente con el matrimonio, los compromisos comunitarios y el honor familiar. Es muy importante que las mujeres se casen, y no solo por reconocimiento estatal, sino preferentemente por reconocimiento religioso. Sólo ahí tanto la mujer, el hijo/a y la familia merecen el honor y el respeto de la comunidad. Además, la mujer merecerá el respeto e integración a la vida adulta y familiar como miembro que cumple con los patrones establecidos socioculturalmente.

Desde las normativas socioculturales, entonces, las mujeres indígenas tienen muy poca posibilidad de elegir o no por la maternidad y por el matrimonio, que, por supuesto, deben ser heterosexuales, porque no cabe la idea de reconocer la existencia de otras formas de relaciones amorosas. En consecuencia, la vida para las mujeres, independientemente de la edad, que viven solas con o sin hijos en las comunidades están expuestas a peligros constantes como violaciones, violencias de todo tipo o robos.

En ese sentido, en la vida en comunidad las comunidades no representan siempre una vida armónica, solidaria, recíproca y complementaria; lo que viven las mujeres en sus comunidades no tiene nada que ver con dichos conceptos. Es así que estos conceptos no pasan de ser, en la práctica, muy abstractos. Sin embargo, se sigue defendiendo y usando estos términos para seguir estableciendo normas y patrones culturales que perpetúan el control sobre los cuerpos y vida de las mujeres.

Los discursos normativos, entonces, no necesariamente vienen desde afuera o desde una posición dominante, sino desde el interior de las mismas comunidades. La colonización y toda su herencia ha sido tan cruel que han dejado muy internalizadas las prácticas patriarcales en las poblaciones indígenas. Sin embargo, es necesario reconocer que las poblaciones indígenas han resistido a las prácticas descendientes de la colonia y por eso existe la sincretización

cultural.

En esa mezcla de culturas en la que viven las comunidades indígenas, no obstante, se refuerzan con gran ímpetu los patrones patriarcales y capitalistas que significan el matrimonio, la estructura de familia y las relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, la realidad es que existen conceptos desde una posición no colonial, pero las prácticas son netamente coloniales, patriarcales, racistas y clasistas. Por esto, las feministas comunitarias ya han provocado debate y crítica hacia conceptos como la complementaridad y el *chacha-warmi*, como formas de ocultar las injusticias hacia las mujeres y también hacia los hombres, porque la idea de proveedor también oculta un mandato patriarcal.

Con todo lo que significa ser mujer indígena, soltera y madre, en tanto, las adolescentes han buscado una opción para salir de ese marco que las obliga a ser objeto de discriminación. En otros casos, como el mío, decidí salir del entorno familiar y de lo más cercano a la comunidad para no ser obligada a casarme y tener más hijos. Pero cuando se debe salir del entorno donde se nace y crece para llegar a otro, surgen otros conflictos como la discriminación por etnia y clase, además del dolor de la separación de la familia.

A decir de las madres adolescentes de la unidad educativa, una de las razones por las que son discriminadas en la institución es por no estar casadas antes de tener a sus hijos. Por esa razón, tener un hijo no es el mayor problema, pues será madre ahora o después. En ese sentido, el matrimonio o la alianza conyugal es más relevante e indispensable que tener un hijo, en el sentido que la mujer es limitada a seguir con su vida normal. Como en las comunidades indígenas la organización y las actividades son colectivas, el matrimonio es una de las formas para asegurar esa colectividad, mientras que lo individual, como dice Gloria Anzaldúa, lo que piensa, siente y necesita la mujer no se consideran; lo colectivo es más sustancial que lo individual (2004).

En el estudio realizado por Ortiz et al. en comunidades indígenas y shuaras muestra que, incluso, las mujeres deben llegar vírgenes al matrimonio y que siempre deben demostrar sumisión ante su pareja/esposo. Además, se dice que actos como la violación a mujeres pasan casi desapercibidos, pues es un acto que se naturaliza, se normaliza y no es reflexionado como una grave violencia sexual por el hecho de ser mujeres.



En efecto, lo que sí les preocuparía de la violación es que quede embarazada y el matrimonio no se efectuó (Ortiz et al., 2016).

Muy parecido a este resultado, una investigación realizada por la autora en una población indígena en el cantón Cotacachi, parroquia Imantag, encontró que las violaciones a mujeres adolescentes indígenas no generaban preocupación ni acciones para sanar lo que ocurría en las comunidades indígenas. Esta vez, las violaciones no venían solamente de terratenientes, capataces o personas externas, sino de jóvenes indígenas de las mismas comunidades (Tambaco, Kuymi, 2015). Pero, además, las violaciones no eran solamente a adolescentes y mujeres jóvenes, sino también a mujeres adultas mayores. Desde estas prácticas la violación es, como dice Rita Segato, una experiencia universal y que no hay una sociedad en el que no exista el fenómeno de la violación (2003, pp. 24-25).

Retomando el matrimonio y la maternidad como conceptos cruciales en la vida de las mujeres indígenas, Tuaza interpreta las narraciones contadas y señala que la sexualidad en parejas de comunidades de Chimborazo “es muy libre, alegre, positiva y necesaria; por lo que la ausencia de relaciones sexuales puede ser considerada un fallo moral, una falta de cuidado que pueden destruir el matrimonio y la vida comunitaria” (Tuaza, 2017, pp. 14). La destrucción del matrimonio entonces, está relacionada con el fraccionamiento comunitario y las relaciones sociales.

Siguiendo los patrones de comportamiento de las madres adolescentes y de su entorno, lo que menciona Tuaza, Cabnal y Paredes se mantiene en la institución educativa intercultural bilingüe. Aunque las madres no están en una comunidad netamente indígena, las normas de comportamiento relativas a la sexualidad y la maternidad contienen rasgos de las normas desde el matrimonio como principio importante para la reproducción de las comunidades. En cortas palabras, se ha transterritorializado algunos patrones de comportamientos, pero no de cualquiera, sino de los patriarcales que vigilan y norman la vida de las mujeres. Por eso, en la Kushi Pakari se considera muy relevante poner atención en el matrimonio antes que en la maternidad adolescente y sus condiciones de vida.

Existe una trasterritorialización porque se trasladaron algunos comportamientos de ciertos lugares específicos

a otro lugar geográfico. En ese sentido, las adolescentes, madres, padres y docentes se consideran mestizos/as pues, por un lado, la ciudad representa para ellos motivo de cambio de identidad y por otro, sienten que ser mestizos representa más oportunidades y una vida digna en la ciudad. Pero, por otro lado, los patrones de comportamientos vinculados a la vigilancia y control de las mujeres y de su sexualidad no cambian, pues no se consideran cambiantes ni convenientes. Finalmente, todo eso se reduce a la conclusión de que son madres adolescentes mestizas, pero con prácticas patriarcales indígenas.

Referencias bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En VVAA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* Madrid: Traficantes de sueños, pp. 71-80.
- BADINTER, Elisabeth (1981[1980]). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós/ Pomaire.
- BOURDIEU, Pierre (2000). Imagen aumentada. En *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, pp.17-72.
- BOURDIEU, Pierre (2000 [1998,1999]). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CABNAL, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos, feminismos comunitarios*. ACSUR, Las Segovias.
- COLLINS, Patricia (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas, *Annual Review of Sociology*, 41, pp. 1-20.
- CADA DÍA, 8 NIÑAS Y ADOLESCENTES DE 10 A 19 AÑOS DAN A LUZ, SOLO EN UN HOSPITAL DE GUAYAQUIL (8 de febrero, 2019). *El Universo*. Recuperado de: <https://www.eluniverso.com/guayaquil/2019/02/08/nota/7179389/cada-dia-8-mujeres-10-19-anos-se-vuelven-madres>
- FERNÁNDEZ, Irati (2014). *Feminismo y maternidad: ¿una relación incómoda? Conciencia y estrategias emocionales de mujeres feministas en sus experiencias de maternidad*. Emakunde. Instituto Vasco de la Mujer.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.



- ORTIZ SEGARRA, José Ignacio; FREIRE ARGUDO, Marco Vinicio; PALACIOS ESPINOZA, Elvira del Carmen; VEGA CRESPO, Bernardo José; JIMÉNEZ BRITO, Doriz Angélica; CAMPOVERDE CISNEROS, Manuel Alfredo; MUÑOZ TIGRERO, Lorena Cristina Eulalia; ALVARADO VERDUGO, Libia Graciela (2016). Percepciones sobre la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas Kichwas y Shuaras. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*. 34 (2) pp. 21-31.
- PAREDES, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo.
- POSSO, Jenny (2010). Las transformaciones del significado y la vivencia de la maternidad, en mujeres negras, indígenas y mestizas del sur occidente colombiano. *Universidad del Valle*, pp. 1-26.
- PRIETO, Mercedes (2015). Maternidad y nación-estado. En *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO, pp. 91-126.
- ROJAS, Martha (2009). *La maternidad en una comunidad rural mexicana en el contexto de la vida cotidiana y del cambio social, en la segunda mitad del siglo XX*. Colegio de México: México DF.
- SEGATO, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- STERN, Claudio (2012). *El problema del abrazo en la adolescencia. Contribuciones a un debate*. México: Colegio de México.
- TAMBACO, Kuymi (2015). Del territorio rural hacia las prácticas urbanas: territorios rurales indígenas configurados por identidades juveniles emergentes. Tesis de maestría, Flacso Ecuador.
- TUAZA, Alberto. (2017). *La construcción de las comunidades desde los imaginarios indígenas*. Riobamba: UNACH.
- LAS NIÑAS INVISIBLES DE ECUADOR (2019). *Wambra, Medio Digital Comunitario*. Recuperado de: <https://wambra.ec/especial-ninas-invisibles-ecuador/>

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 7 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



María Luz Gómez Groppa

Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Facultad de Filosofía
y Letras. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

marialuzgroppa@gmail.com

DESOBEDIENTES: EN TORNO A LAS NARRATIVAS DE POSDICTADURA, LA MEMORIA Y EL FEMINISMO EN ARGENTINA

Resumen: *El presente trabajo propone revisar un conjunto de narrativas de posdictadura que retoman el pasado dictatorial reciente en Argentina para identificar posibles ejes de lectura en donde la memoria y los feminismos se entrecruzan. Entendemos que estos discursos literarios no rememoran o representan una consecución de acontecimientos pasados sino que construyen memoria, es decir, involucran el pasado con el presente y lo sumergen en un tiempo-ahora. Desde esta perspectiva, asumiendo que el acto de narrar hace de las experiencias algo comunicable, nos preguntamos por las formas en las que, en este tiempo-ahora marcado por las fuerzas de las mareas feministas, el pasado es narrado, (re)significado y comunicado.*

Palabras clave: *Narrativas de posdictadura, literatura, feminismos, estudios sobre memoria*

Disobedient: *around post-dictatorship narratives, memory and feminism in Argentina*

Abstract: *The present work proposes to review a set of post-dictatorship narratives that take up the recent dictatorial past in Argentina to identify possible axes of reading where memory and feminisms intersect. We understand that these literary speeches do not “remember” or “represent” an achievement of past events, but they do build memory, that is, they involve the past with the present and immerse it in a time-now. From this perspective, assuming that the act of narrating makes the experiences somewhat communicable, we wonder about the ways in which, in this time-now marked by the forces of feminist tides, the past is narrated, (re) meant and passed on.*

Keywords: *Post-dictatorship narratives, literature, feminisms, memory studies*



Referirse al pasado reciente, especialmente al pasado de la última dictadura cívico-militar en Argentina, casi nunca resulta algo sencillo. Tanto para quienes vivieron ese momento histórico como para las generaciones sucesivas, el pasado aparece no como mera representación de hechos fijados o cerrados sino como un terreno abierto, dinámico y complejo donde se disputan sus sentidos. La memoria no se satisface con la *historia oficial*, se incomoda con ella y da cuenta permanentemente del presente de ese pasado. “¿Acaso la represión empezó un 24 de marzo? ¿Acaso la dictadura terminó definitivamente en 1983?”, se pregunta Ángela Urondo Raboy (2012: 265), hija de Alicia Cora Raboy y Francisco Urondo, asesinados y desaparecidos en Mendoza en junio de 1976, secuestrada en el mismo operativo en el que detienen a su madre y asesinan a su padre, abandonada luego en un orfanato, recuperada poco tiempo después por su abuela materna y dada en adopción a unos tíos que, pese a los vínculos familiares, le niegan el conocimiento de su historia e identidad, recién recuperada a los veinte años. Ángela no solo pregunta por el presente de ese pasado sino también agrega:

A pesar de las garantías constitucionales de la democracia, existen grietas temporales por las que se sigue filtrando el daño del terrorismo de Estado que todavía gotea en la actualidad. El tiempo no aleja la historia, no la borra, no la desaparece: la resignifica. Y no hace tanto de esta historia, que además fue silenciada, negociada e impune. La dictadura no es algo que les pasó a otros, hace mucho tiempo, es actual, sigue actuando sobre chicos que, como los míos, acaban de nacer, con abuelos que hace tanto tiempo fueron muertos o desaparecidos y no están ahora para los mimos y los abrazos... (Urondo Raboy, 2012: 265).

La memoria, como práctica social que “trae el pasado al presente”, involucra un arte particular por medio del cual damos cuenta de los modos en los que se recuerdan determinados conocimientos (Ramos, Ana, 2011). En esta práctica, las claves de interpretación de conocimientos heredados que se actualizan en el presente articulan la memoria y, como explica Walter Benjamin (1936), el tiempo-ahora es el lugar donde esta se configura. Para el mismo, la experiencia es comunicable y quien la narra, a diferencia de quien historiza, no se encarga del encadenamiento de eventos determinados sino de la forma en la que estos pueden



inscribirse en el mundo y en la que, en el acto de narrar, la experiencia propia o la transmitida se torna a su vez en experiencia de aquel/aquella que escucha.

Siguiendo este análisis, podemos pensar que los discursos literarios del conjunto de escritores y escritoras de la llamada generación de posdictadura (Drucaroff, Elsa, 2011, 2016) comparten experiencias del pasado reciente, propias o ajenas, heredadas o vividas, y un campo de interlocución (Ramos, 2011) desde el cual asumen la tarea de narrar. Este acto hace de las experiencias algo comunicable y construye memoria: no rememora una consecución de acontecimientos pasados sino que involucra el pasado con el presente y lo sumerge en un tiempo-ahora. El presente se constituye así como un indispensable punto de vista desde el cual el pasado puede significar (McCoel, John, 1993).

Desde esta perspectiva, me pregunto por las formas en las que, en este tiempo-ahora marcado por las fuerzas de las mareas feministas, el pasado es narrado, (re)significado y comunicado. Para aproximarnos a una posible respuesta, propongo (re)leer un conjunto de narrativas de posdictadura que retoman el pasado dictatorial reciente en Argentina para identificar trayectorias de lectura donde la memoria y los feminismos se entrecruzan y articulan en torno a la idea de *desobediencia*.

En la apertura de la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires de 2019, Rita Segato (2019a) brindó la conferencia *Las Virtudes de la Desobediencia*. En ella, a partir de la pregunta en torno al porqué estudiamos cómo la cultura nos formatea en lugar de estudiar cómo, a pesar de esto, cada uno/a de nosotros/as puede ser único/a, propone pensar el desvío, la capacidad de desobedecer. Automáticamente, la escucha de este discurso, me llevó a otras lecturas y recordé una nota escrita por Raquel Robles (hija de Flora Celia Pasatir y Gastón Robles, secuestrados y desaparecidos en Buenos Aires, en abril de 1976, en un operativo que ella y su hermano presencian con cinco y tres años de edad). La nota es publicada en febrero de 2018 a partir de la declaración de Marta Dillon (hija de Marta Taboada quien, embarazada de siete meses, es secuestrada y desaparecida en Buenos Aires, en octubre de 1976) en el juicio que se llevaba a cabo en Argentina por el secuestro y asesinato de su madre. La misma se titula “Hijas de la desobediencia” y termina con la siguiente frase: “Animémonos a pensar todo de vuelta.

Seamos de verdad hijos e hijas de la desobediencia” (Robles, Raquel, 2018a).

Como explica Rita Segato (2019b), la memoria necesita de la incomodidad, de la no satisfacción con la historia, ya que solo lo que está en busca de comprensión posibilita la memoria viva. Implica un pensar desobedeciendo mandatos y, en este punto, no es casual que las narrativas de quienes refieren y actualizan el pasado dictatorial argentino estén tejidas por la memoria de las resistencias y los feminismos.

Judith Butler (2019), en su intervención *Presentes y Futuros de la Memoria* (realizada en abril de 2019, donde funcionó la Esmá, junto a Estela de Carlotto y Eduardo Jozami), explica que imaginar y moldear el futuro hoy sucede cuando logramos transformarnos en un nuevo futuro y rompemos con la repetición de la violencia. Esta desobediencia, esta ruptura, necesita de los trabajos de la memoria para exponer el falso relato que el revisionismo negacionista de la historia impone a nivel mundial. Revisionismo que, aclara, si bien no puede ser generalizado de manera transnacional, sí se identifican sus puntos de contacto entre distintos territorios. Entre ellos destaca que los nuevos modelos autoritarios de gobierno que rigen la escena política actual no pueden ser comprendidos cabalmente sin los modelos del pasado como tampoco un nuevo fascismo puede reducirse a lo que anteriormente ya conocimos. Agrega: “Es importante comprender la forma en la que emerge el neoliberalismo capitalista y el establecimiento de un nuevo poder de control a través de la intensificación de la pobreza y el orden patriarcal” (Butler, 2019) y asumir la importancia de los lazos de solidaridad entre las luchas de resistencia a este revisionismo histórico negacionista.

Los planteos de Butler nos permiten analizar el vínculo entre memoria y feminismo, entre la lucha por los sentidos en torno al pasado (trauma y continuidad) de la última dictadura cívico-militar y los movimientos de la marea feminista en Argentina. Vínculo que, como expone Nelly Richard (2009, 2019), encuentra en las simbolizaciones culturales un espacio donde activar subjetividades emancipatorias, donde la articulación memoria/feminismo implica hablar de las posibilidades del lenguaje y sus pliegues, de las significaciones inconclusas que deben ser trabajadas y enunciadas en nuestro presente.

Este vínculo entre memoria y feminismo atraviesa/tiñe/se teje en las narrativas de posdictadura, especialmente en los discursos de estas escritoras *hijas/es* como Marta Dillon (con



Aparecida, en 2015), Raquel Robles (con *Pequeños combatientes*, en 2013), Ángela Urondo Raboy (con *¿Quién te creés que sos?*, en 2012), Liliana Furió y Analía Kalinec (con *Escritos desobedientes*, en 2018), entre otras/es. Y hace visible algo de lo cual, a partir del retorno a la democracia en los países latinoamericanos, se ha reflexionado y producido mucho pero también negado y ocultado el carácter político de la literatura. Tiendo a pensar (y no puedo evitar que se cuele en mis lecturas) la literatura como un producto cultural que involucra una red compleja de actividades, que propone estrategias para entender y actuar en el mundo, que funciona como estructuradora de la realidad y brinda herramientas para la organización de la vida (Even-Zohar, Itamar, 1999). De esta manera, entiendo que los discursos literarios, tomando distancia de cualquier conceptualización mimética de la literatura, no son mera *representación* artística de un mundo sino que tienen un rol activo en su configuración e intervienen tanto en los procesos de construcción de memoria en contra del negacionismo en torno al terrorismo de Estado (ya que constituyen, fijan y transmiten representaciones y sentidos acerca de ese pasado) como en el fortalecimiento de las luchas feministas contra el patriarcado.

A través del acto de narrar, en los discursos literarios de estas escritoras de posdictadura se articula un momento político que, como explica Rossana Nofal (2002, 2009) en sus trabajos referidos a los relatos testimoniales, conlleva una “estética de continua subversión”, ya que disputan un espacio de interpretación de la realidad donde “lo residual, definido como aquello que se halla a cierta distancia de la cultura dominante, aunque una parte de él proviene efectivamente de su pasado” (2002:20), presenta un sentido alternativo e incluso de oposición respecto del hegemónico. La literatura es entendida por estas escritoras como el espacio para el desacuerdo (Rancière, Jaques, 1996, 2011) y la disputa del sentido (Bajtín, Mijail, 1930), y se asume como un territorio discursivo de desobediencia, de cuestionamiento de las memorias hegemónicas y de las normativas impuestas por el sistema patriarcal. Un terreno donde es posible examinar “las complicidades de poder entre discurso, ideología, representación e interpretación en todo aquello que circula y se intercambia como palabra, gesto e imagen”, como también rastrear “las huellas de lo inconexo, lo escindido, lo residual, lo disperso” (Richard, 2009: 79).

Me interesa destacar la politicidad del hecho literario y para ello traigo aquí algunas conceptualizaciones de Rancière (1996, 2011). Él explica cómo la actividad política, en términos de litigio, tiene su base en la lógica del desacuerdo, es decir, aparece cuando aquellas y aquellos que no tienen voz (o la misma es solo considerada un *ruido* inentendible) disputan un espacio con la intención de hacerse oír. Así, la política no solo moviliza la pregunta por los modos del pensar y del decir, sino también la disputa por la configuración del mundo sensible (lo común de una comunidad) y por la igualdad de quienes lo integran. La acción política reconfigura el reparto de ese mundo, distribuye los tiempos y espacios, los lugares e identidades, la palabra y el ruido, lo visible y lo invisible. La literatura, como práctica artística, hace política ya que interviene en tanto literatura en el recorte de este mundo sensible, en las prácticas, formas de visibilidad y modos de decir que recortan uno o varios mundos posibles. De esta manera, la literatura es un “nuevo régimen de identificación del arte de escribir, es decir, un sistema de relaciones entre prácticas, de formas de visibilidad de esas prácticas y de modos de inteligibilidad...; es cierta forma de intervenir en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos” (Rancière, 2011: 20).

Cuando Rita Segato (2019a), en torno a la escritora Elizabeth Castillo, comenta su indisciplina, aclara: “Su política no es lo que dice si no el acto decir”. El acto de decir, la desobediencia del narrar, de estas escritoras reconfigura el mundo, haciendo visible y nombrando lo antes oculto o silenciado. Y esta política de la literatura concentra tanto la memoria como el(los) feminismo(s) ya que se alimenta de una “ética de la insatisfacción” y de un “deber de memoria”. Comenta Marta Dillon: “Tenemos un deber de memoria que no ha terminado y en este tiempo las palabras valen un montón y la memoria no es pasado, que no nos quieran confundir, la memoria es esto que ponemos en práctica todos los días” (Manucci, 2016).

Este “acto de decir”, cargado de palabras que valen un montón, que construyen memoria, actualiza el pasado, porque, en palabras de la misma autora, “la memoria son esos modos de andar que hemos adquirido... estamos moldeados no solo por recuerdos sino por la forma en que hemos aprendido a sentir, a amar, a militar” (Manucci, Ileana, 2016). Esto me recuerda el relato *Códigos*, de Ángela Urondo Raboy,



(2018) en el cual retoma sus diálogos con Graciela Ortiz, ex-presa política, capturada en Bahía Blanca junto a su hija de once meses por la Triple A en 1974 y trasladada al penal de Olmos donde permaneció detenida durante ocho años.

Todavía hay cosas pendientes, historias que no se pudieron contar. Como la sistematicidad de los consejos de guerra. Como las sensaciones que hubo que guardar. Como la mano de la compañera de cucheta que pedía no la fuera a soltar. Como el día que estando encerrada le pidieron ropa para un bebé que acababa de llegar. Como fue volver a la vida, salir, reinscribirse en la facultad. Ver lo que había quedado. Enfrentar los prejuicios. Rearmarse de compañeros. Luchar. Tejer lazos fuertes. Construir justicia. Transmitir memoria. Amar.

Algún día alguien tiene que escribir todo esto, me dice tomándome de las dos manos. Pero primero hay que contar que, desde que llegó el diagnóstico irreversible, las compañeras reafirmaron su presencia, están. Son más de 30 y tienen un cronograma diario para cuidarla, que es mucho más que ir a visitar. Es femenina la fuerza y feminista el compromiso que sostiene. Son los viejos códigos solidarios que nunca pudieron aniquilar (Urondo Raboy, 2018).

Retomo: “Algún día alguien tiene que escribir todo esto”, dice Graciela. Un “todo esto” que pugna por ser narrado, por ser escuchado, por ser transformado en palabra que disputa sentidos, que incomoda y da cuenta de lo silenciado y de lo que se pretende olvidar. Y ese “alguien” a quien se refiere Graciela ya existe, y no es uno sino una (unE), no es uno sino unaS (uneS). Son estas escritoras “hijas y nietas de sus rebeldías”¹ las que lo hacen, colectivamente, asumiendo una historia que es tan “presente” como “pasado”. Las narrativas de estas escritoras desobedecen tanto los mandatos de silencio impuestos por la dictadura y sus continuidades como los mandatos de silencio patriarcales que rompen lazos y acallan sus voces. Pienso en Analía Kalinec (hija del represor Eduardo Emilio Kalinec condenado a prisión perpetua en 2010 por secuestros, torturas y homicidios cometidos en los centros clandestinos Atlético, Banco y Olimpo) y en sus escritos desobedientes². En ellos, junto a otras compañeras comenta:

Historias es, en parte, la desobediencia a los mandatos, la necesidad de dar voz a esos relatos, sentires e ideas que nos enseñaron a callar y olvidar. ... Es pronunciarse en contra de un clamor acallado, reprimido o disciplinado por el poder patriarcal,

¹ La expresión “hijas y nietas de sus rebeldías” aparece con fuerza en las últimas marchas del Ni una Menos y del 24 de Marzo en Argentina reivindicando a las compañeras militantes detenidas-desaparecidas por la última dictadura cívico-militar.

² Analía Kalinec comienza a publicar sus escritos en las redes sociales, en un perfil de Facebook con el nombre Historias desobedientes y con faltas de ortografía, que luego es utilizado por todo el colectivo Historias desobedientes.

autoritario y corrupto. Es esbozar la posibilidad de no tener miedo ya para pronunciarse. Es, sobre todo, disponerse a hacerlo (Kalinec, 2018: 177-178).

No tener miedo, disponerse a hacerlo, incomodarse, movilizarse. Poner en palabras, “no callarse más”. Inscribir la memoria por todos lados, en libros, blogs, redes sociales, diarios, paredes... hasta en los cuerpos como lo hace Raquel Robles al escribir su cuerpo preguntando ¿dónde está mi mamá? ¿dónde está mi papá? ¿dónde está mi hermanito? ¿dónde está Julio López? y exhibirlo frente a un tribunal increpando al genocida Etchecolatz. Y aclara:

Era un regalo para Marta (Dillon)... Marta me está invitando a incursionar en la lucha feminista y me pareció un homenaje a su lucha. Además elegí ese método porque te sacan las cosas. Ha sucedido que en los juicios te hacen sacar las remeras, que a las madres les sacan los pañuelos, y yo pensé que el cuerpo no me lo pueden sacar”(Robles, 2017).

En este acto, asumido como una praxis feminista, la memoria se hace palabra, la palabra se corporiza y la desobediencia hace posible la performatividad de una escritura de la memoria y del feminismo.

Un cuerpo que es testimonio de vida. Un cuerpo que fue hecho de otros cuerpos, que no sabemos dónde están. Un cuerpo que prueba su existencia y su propia procedencia. Un cuerpo subversivo, desnudado y expuesto. Un cuerpo frágil. Un cuerpo con heridas abiertas y pezones que han dado de mamar hasta hace muy poco. Un cuerpo que acumula experiencia y se brinda generoso en su dolor y en su rabia para expresar las preguntas fundamentales que muchos de nosotros nos hacemos a diario. Un cuerpo valiente, que demuestra lo que somos y sentimos frente al genocidio (Urondo Raboy, 2017).

Esto escribe Ángela Urondo Raboy al conocer la imagen de Raquel que, insistiendo en la indisciplina, se transforma en palabra que convoca: “Es tiempo de desobediencias al patriarcado, contra la crueldad disciplinadora de ayer y de hoy, nos acuerpamos para la declaración de nuestra compañera Marta Dillon...”, anuncia un flyer del colectivo Ni una Menos³. Otra vez: memoria, feminismo, escritura, cuerpo⁴.

La producción literaria de estas escritoras, con la complejidad discursiva que la caracteriza (vinculada al juego con formas lingüísticas y no lingüísticas, la introducción de lo “documental”, el diálogo entre diversas expresiones

³ El flyer se difundió en una publicación de la página oficial de Facebook de Ni una Menos el 6 de febrero de 2018, con el título “8F: es tiempo de desobediencia al patriarcado”. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/ni-una-menos/8f-es-tiempo-de-desobediencia-al-patriarcado/770536586470859/>

⁴ Para ampliar el tema, sugerimos la lectura del artículo periodístico “Las lolas que horrorizaron Facebook” del 13 de octubre de 2017 publicado por *Página 12* en la sección El país. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/68943-las-lolas-que-horrorizan-a-facebook>



artísticas, al testimonio como espacio intersticial donde la tensión “ficción/realidad” se diluye, entre otros elementos) configura un territorio que visibiliza los entrecruzamientos entre el “Nunca más” y el “Ni una Menos” y en el cual la política de la literatura actúa y construye desobediencia. Dar cuenta de los sentidos que configuran estas prácticas exige de quienes participan del campo de los estudios literarios una reflexión crítica que visibilice la relación intrínseca del feminismo, la memoria y el hecho literario.

Las relaciones entre el campo de los estudios sobre la memoria y los estudios sobre género y feminismos, señalan Isabel Piper y Leyla Troncoso (2015), tienen una larga historia de intereses mutuos, de intercambios y diálogos interdisciplinarios, pero en su gran mayoría los trabajos que profundizan esta relación han recorrido caminos en torno a la “memorización” del género” o la “generización” de la memoria. La superación de estas dicotomías y el reconocimiento de la relación inmanente existente entre ambos procesos aparece como un desafío para las ciencias sociales o las humanidades ya que, como explica Elizabeth Jelin (2002, 2017), tanto el campo de los estudios sobre memoria como el de los estudios de género plantean desarrollos que no solo son convergentes sino que tienen un origen común vinculado a las luchas sociales y políticas por la transformación de la realidad.

En este desafío, el campo de los estudios literarios pueden aportar a partir de una reflexión crítica en torno al hecho literario que haga visibles los modos y las formas en las que en/por el discurso se entrecruzan la memoria y el feminismo, y debe, muestre, grite, haga explícito el carácter político de la literatura para que, desobedeciendo mandatos, podamos idear políticas que, como dice Judith Butler (2014), preserven y afirmen activamente una convivencia indefinida y plural para todas las personas, como dice Rita Segato (2019a), nos posibiliten construir y tener como meta histórica un mundo radicalmente plural.

Este ensayo, que surge del movimiento, del fluir de la marea, del entrecruzamiento de lecturas, de experiencias compartidas, narradas, conversadas, escritas en el cuerpo, en paredes, en libros, desobedeciendo lo que Rita Segato (2019a) llamó “la imposición de las tecnologías del texto de la academia”, asume el desafío y propone estas palabras para pensar en conversación con todas las que de/en/por estas surjan.

Referencias bibliográficas

- BATJIN, Mijaíl (1985). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.
- BENJAMIN, Walter (1936). *El narrador*. Trad. Roberto Blatt (1991) Madrid: Taurus Ed.
- BUTLER, Judith (2014). Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación. En SAEZ TAJAFUERE, Begonya (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria Editorial.
- BUTLER, Judith* (2019, 12 de abril). Presentes y futuros de la memoria. Conferencia. Recuperada de: <https://www.youtube.com/watch?v=PVL8VTJ3Bmg>
- DILLON, Marta (2015). *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DRUCAROFF, Elsa (2011). *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la postdictadura*. Buenos Aires: Planeta.
- DRUCAROFF, Elsa (2016). ¿Qué cambió y qué continuó en la narrativa argentina desde *Los prisioneros de la torre*? En *Revista El matadero. Crítica de la literatura argentina*. N°10, pp. 23-40. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/matadero/article/view/4969>
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1999). El sistema literario. En IGLESIAS SANTOS, Monserrat (comp.) *Teoría de los polisistemas*. Madrid: Arco Libros.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1999). La literatura como bienes y como herramientas. En: VILLANUEVA, Darío; MONEGAL, Antonio y BOU, Enric (coords.) *Sin Fronteras: Ensayos de Literatura Comparada en Homenaje a Claudio Guillén*. Madrid: Editorial Castalia, pp. 27-36.
- JELIN, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- JELIN, Elizabeth (2017). *La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- KALINEC, Analía (comp.) BARTALINI, Carolina (ed.). (2018). *Escritos desobedientes. Historias de hijas, hijos y familiares de genocidas por la memoria, la verdad y la justicia*. Buenos Aires: Marea
- MANUCCI, Ileana (2016, 05 de septiembre). Marta Dillon: "Memoria no es pasado". *Periódico Digital Pausa*. Disponible en: <http://www.pausa.com.ar/2016/09/marta-dillon-memoria-no-es-pasado/>
- MC COLE, John (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.



- NI UNA MENOS (2018, 06 de febrero) “8F: es tiempo de desobediencia al patriarcado”. Comunicación personal. Recuperado de: <https://www.facebook.com/notes/ni-una-menos/8f-es-tiempo-de-desobediencia-al-patriarcado/770536586470859/>
- NOFAL, Rossana (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- NOFAL, Rossana (2009). Literatura y testimonio. En DALMARONI, Miguel (dir.) *La investigación literaria. Problemas iniciales de una práctica*. Santa Fe: Secretaría de Extensión, Universidad Nacional del Litoral.
- PÉREZ, Mariana Eva (2012). *Diario de una princesa montonera -110% verdad-*. Buenos Aires: Capital Intelectual
- RAMOS, Ana (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad/desigualdad. *Alteridades* 21(42) pp.131-148.
- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- RANCIÈRE, Jacques (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- RICHARD, Nelly (2009). La crítica feminista como modelo de crítica cultural. En *Debate Feminista*, 40, pp. 75-85. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/42625115>
- RICHARD, Nelly (2019, 11 de abril). Legados presentes: Feminismos y disidencia sexual. Conferencia. Recuperada de: <https://www.youtube.com/watch?v=mIA3ZCaDr-I>
- ROBLES, Raquel (2013). *Pequeños combatientes*. Buenos Aires. Alfaguara.
- ROBLES, Raquel (2017, 13 de octubre). Entrevista. “Se desnudó en el juicio a Etchecolatz para pedir por la aparición de sus padres”. Recuperada de: <https://www.eldiaonline.com/se-desnudo-el-juicio-etchecolatz-pedir-la-aparicion-sus-padres-n546746>
- ROBLES, Raquel (2018, 09 de febrero). Hijas de la desobediencia. *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/94583-hijas-de-la-desobediencia>
- SEGATO, Rita (2019a). Las virtudes de la desobediencia. Conferencia. Recuperada de: <https://www.youtube.com/watch?v=UPKko736SgI> Disponible en formato escrito en: <https://revistaanfibia.com/ensayo/virtudes-de-la-desobediencia/>
- SEGATO, Rita (2019b, 11 de abril). Memoria, violencia y

colonialidad. Ponencia. Recuperada de: [https://www.youtube.com/watch?v=Em_YYR3\]kzY](https://www.youtube.com/watch?v=Em_YYR3]kzY)

TRONCOSO PÉREZ, Leyla, y PIPER SHAFIR, Isabel (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. En *Athenea Digital*. 15(1): 65-90 (marzo 2015). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>

URONDO RABOY, Ángela (2012). *¿Quién te creés que sos?* Buenos Aires: Capital Intelectual.

URONDO RABOY, Ángela (2017, 13 de octubre). Comunicación personal. Recuperado de: <https://www.facebook.com/angela.urondo/posts/10214286650942417>

URONDO RABOY, Ángela (2018, 11 de marzo). Códigos. *El Cohete a la Luna*. Disponible en: <https://www.elcoheteealaluna.com/codigos>

Fecha de recepción: 27 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



María Teresa Garzón Martínez

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de
Ciencias y Artes de Chiapas. México

maria.garzon@unicach.mx

EL VUELO DE LAS COLIBRÍES DEFENSA PERSONAL COMO PRAXIS POLÍTICA FEMINISTA EN LA ABYA YALA

Resumen: El siguiente trabajo de reflexión tiene como objetivo construir memoria de una apuesta por la vida de las mujeres en Abya Yala y de la política feminista que la misma implica en las luchas por el cuerpo-territorio, pensado el mismo como el producto de relaciones de poder e historias de opresión, a la manera que lo propone Dorotea Gómez, es decir, como campo y objeto de luchas por la existencia. Este escrito tiene el carácter de ensayo, no en su sentido formal, sino más bien como la praxis que supone intentar sistematizar una experiencia que es, por definición, flujo constante de transformación en tanto la defensa personal, para las mujeres, es una corriente persistente de codificación y decodificación y revolución, sin límites ni fin, adaptable a cada medio ambiente en el presente, lo que hace difícil no solo hablar de la defensa personal como tal, sino también reseñar con cabalidad sus alcances y resultados como praxis. No obstante, es hora de escribir nuestra historia.

Palabras clave: defensa personal, feminismo, cuerpo, comando Colibrí, praxis

The flight of Colibríes. Self-defense as feminist political praxis in Abya Yala

Abstract: The following work of reflection aims to build memory of a commitment to the lives of women in Abya Yala and the feminist politics that it involves in the struggles for the body-territory, thinking about it as the product of power relations and stories of oppression, as proposed by Dorotea Gómez, that is, as a field and object of struggle for existence. This paper has the character of "essay", not in its formal sense, but rather in the praxis involved in trying to systematize an experience that is, by definition, a constant flow of transformation while self-defense, for women, is a continuous stream of coding and decoding and revolution, without limits or end, adaptable to each environment in the present, which makes it difficult not only to speak of self-defense as such, but also to fully describe its scope and results as praxis. However, it is time to write our story.

Keywords: Self-defense, feminism, body, Comando Colibrí, praxis



Introducción¹

Aquí estoy io, muerte/Viviendo i muriendo en México

Lobx Au Au, 2017

No solo en México y no solo tú. En la Abya Yala² muchas mujeres estamos luchando por vivir dignamente y no morir a manos de las múltiples violencias que debemos enfrentar y más cuando sabemos que si “tocan a una nos tocan a todas”. Escribimos estas letras en un contexto geopolítico y temporal en crisis: varios de nuestros territorios se encuentran en pie de lucha en este preciso momento en defensa de la vida y de lo viviente. Igualmente, nuestros cuerpos están en pie de lucha. La crisis se agrava si tenemos en cuenta que el *continuum* de violencia contra las mujeres, base del poder patriarcal y colonial, se ha agudizado al punto de que nos obliga a hablar de genocidio: eliminar todo lo viviente. A nosotras nos matan por mujeres y más: lideresas, indígenas, afros y negras, campesinas, obreras, académicas, jóvenes, niñas, estudiantes, feministas... Nos matan por lo que representamos, por lo que hacemos, por lo que soñamos. Hoy no solo se está matando el cuerpo en su materialidad: el alma, el corazón, la razón, la dignidad, el buen nombre, entre otros, también están siendo asesinados en nosotras. Y aunque el panorama resulta desolador, ninguna puede “bajar la guardia”, pues no tenemos una alternativa diferente a pelear.

Este artículo de reflexión es un *ensayo* en dos sentidos: como formato narrativo que no aspira a la producción de conocimiento positivista, sino feminista, y como prueba y error. Un ensayo que habla de un despertar y un devenir individual que se transforma en colectivo como proyecto político en defensa del cuerpo pensado no como un sustrato biológico o anatómico, sino como un producto de genealogías e historias cruzadas por el poder donde se juegan –con amor, coraje y valentía– las luchas por la existencia (Dorotea Gómez, 2012), la vida, la dignidad, el ser, hacer y sentir de las mujeres. Hablamos como mujeres del Sur que habitan la paradoja de ser sur en la frontera norte. Hablamos desde la herida de las víctimas, desde el duelo de quien no lo logró y desde la fuerza de las sobrevivientes, pues somos todo eso: somos colibríes, guerreras y mensajeras de las diosas. En ese sentido, aquí ensayaremos a hablar de nosotras, de lo que hacemos y del porqué lo hacemos, a través de la construcción de la historia de nuestras prácticas políticas que se condensan en la defensa

¹ Este texto ha sido articulado por la autora, pero sus letras son las voces de muchas Comandante; en especial de Darinka Lejarazú y Sabina Díaz, a quienes les doy gracias eternas por creer, confiar y hacer posible el vuelo de las colibríes.

² Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el grupo originario Kuna, ubicados en lo que hoy se conoce como Panamá y Colombia, antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Aquí lo uso como una apropiación política que busca la reconstrucción de un feminismo nuestroamericano autónomo y decolonial, en donde podamos narrar las historias desde nuestros propios referentes imaginados e imaginarios.



personal para mujeres y otros cuerpos en peligro. Hablamos sin garantías, pues la defensa personal para las mujeres es, por definición, un flujo constante de transformación, una corriente persistente de codificación y decodificación y revolución, sin límites ni fin, adaptable a cada medio ambiente en el presente, lo que hace difícil no solo hablar de la defensa personal como tal, también reseñar a cabalidad sus alcances y resultados como praxis. No obstante, es hora de escribir nuestra historia, en tanto las palabras también son armas que, esta vez, protegen un sueño que estamos haciendo realidad día tras día, con sangre, sudor, lágrimas y risas, y que lleva el nombre de Comando Colibrí³.

³comandocolibri.red,
contacto@comandocolibri.
red. FB: ComandoColibri y
Comando Colibri Lacandona.
Twitter: @comandocolibri.
Instagram: @comandocolibri

¿Cómo sabes quién eres si nunca has peleado?

Mucho nos hemos preguntado cuál es la fecha exacta del nacimiento del Comando Colibrí. Como su fundadora es por definición desmemoriada, no tiene la respuesta en términos de calendarios. Ahora comprendemos que eso no importa, ya que el Comando nace en el instante preciso en que los poderes opresores prenden fuego a nuestro bosque. Todas y todos los animalitos tratan de huir de las llamas, pero una colibrí vuela en sentido contrario. Un venado la detiene y le pregunta: “¿Qué haces? Vas hacia las llamas”. Y la colibrí responde: “Sí, allá hay un lago”. Entonces, el venado afirma: “Tú no podrás apagar el fuego. Tu pico es muy pequeño y únicamente puede llevar una gota de agua”. A lo que la colibrí afirma: “En efecto, mi pico es muy pequeño y solo puedo llevar una gota de agua. Pero yo estoy haciendo lo mío”⁴. Nuestro bosque se incendia y a menos que hagamos lo que nos corresponde, lo *nuestro*, no tendremos muchas posibilidades. Lo hemos hecho, claro, de varias maneras; sin embargo, no está funcionando, ya que la violencia, la falta de justicia y la impunidad gobiernan nuestras realidades:

⁴ Esta es una leyenda que se puede encontrar en varias de las tradiciones orales de las culturas de la Abya Yala y también en África. Nosotras la hemos adoptado como nuestra propia fábula, ya que la misa da cuenta y representa lo que hacemos en calidad de proyecto político: “hacer lo nuestro” sin importar que tan grande sea la amenaza.

Cuando adolescente junto con mis amigas platicaba qué se puede hacer si un hombre te ataca. “Nada” era siempre la respuesta. NADA en letras mayúsculas, aferrarte a la vida y ya, eso es todo, rogarle al dios en el que no crees que tenga piedad, que te socorra esta vez, que te salve, porque un ser como nosotras no es capaz, nacimos inofensivas (Darinka Lejarazú, 2019, 7).

Pero tercas aún apostamos por construir otras



condiciones de posibilidad para nuestras vidas en la Abya Yala. Por ello, hemos decidido hacer comando. Comando significa entrenar el cuerpo, el corazón y la cabeza para afrontar de modo asertivo las luchas que implican nuestro día a día de forma individual y como grupo. Empero, nada de esto funciona sin un despertar y casi todos los despertares para las mujeres son violentos y son colectivos. Implican dolor al tiempo que conciencia. Para nosotras es amargo asegurar que la mayoría de mujeres que integramos Comando Colibrí hemos sido víctimas de violencia. En ese sentido, la violencia nos cruza, nos ha marcado, nos ha hecho despertar y prometernos a nosotras mismas ser la prioridad de nuestras vidas. Esa tarde, en entrenamiento de Muay Thai con el Kru, justo en el ombligo de la luna, ella se dio cuenta de su propio coraje, como rabía, como valentía, y decidió actuar en consecuencia. Empezó un camino largo: el camino de la guerrera. En ese camino ha aprendido que *no* fue su culpa, que la violencia es un mecanismo colectivo de dominación, que muchas han pasado por lo mismo y que no está sola. Afinó su mirada, entrenó sus músculos y bendijo su corazón... A pesar de ello, no te puedes enfrentar sola a los monstruos, así que invitó a más colibríes a volar bajo un mismo cielo.

En un parque de una ciudad cualquiera, luego en una academia de artes marciales mixtas de una ciudad cualquiera –adonde llegaron otras colibríes: Colibrí Da y Colibrí Ka–, luego en diferentes lugares donde se pueda entrenar –a donde llegó Colibrí Sabs–, las colibríes se volvieron comando: unidad dedicada a misiones especiales como lo es vivir, con fuerza suficiente para responder a todos los venados que nos dicen “no puedes, no eres”. Como Comando elegimos la defensa personal pues ninguna de nosotras teníamos herramientas certeras para responder a un ataque físico. Con el tiempo hemos aprendido varias cosas fundamentales. Primero, las mujeres, entre otros cuerpos igualmente en peligro, estamos expuestas no solo a la violencia física, delincencial o sexual, sino que existe una gama de violencias a las cuales debemos responder –económica, psicológica, laboral, política, entre tantas otras–. Segundo, nuestra práctica parte del cuerpo y se proyecta a la realidad en la medida en que nos da instrumentos para enfrentar diversas violencias; por ello, afirmamos que aquí entrenamos músculo, corazón y cabeza afincadas en el cimiento de lo personal como político. Tercero, como praxis política la defensa personal para las mujeres



debe ser una práctica colectiva que nos permita entender nuestras realidades y transformarlas, partiendo de tres ejes: prevención de la violencia, acción directa frente a un ataque de cualquier tipo, sanación de las heridas que nos deja vivir estas realidades. Cuarto, el aspecto técnico de la defensa personal debe estar presente siempre, en tanto es fundamental en la tarea de sentirnos seguras y poderosas, es decir, es nuestra vía para generar confianza en el sí misma y en la otra. Quinto, nos debemos formar profesionalmente en sistemas de defensa personal y enseñarlos a cabalidad, sin duda o error, lo que implica un proceso de formación de instructoras. Sexto, debemos compartir estos saberes y reflexiones con la mayoría de mujeres que podamos, lo que se traduce en un trabajo efectivo con niñas, jóvenes, mujeres adultas, mujeres trans y cuerpos femeninos. Sexto, a pesar de todo, como colibrís, con una sola gota de agua en nuestros picos, estamos convencidas de salvar el bosque, aunque la vida se nos vaya en esa misión.

En esta instancia, es obvio que somos feministas en su acepción más simple y, a la vez, más detallada: peleamos por nosotras y por las otras, desde nosotras mismas, en los lugares donde plantamos los pies y elevamos el alma, amparadas por las metodologías, filosofías y éticas de las artes marciales que nos han llamado a sus tatamis, pues la felicidad a través de la fuerza nos libera:

Me sentí chiquita en un mundo de gigantes
(...) Nos acostumbraron a vivir con miedo y no está bien. Hubo algo que nos robaron (...) Muchas cosas no son tu culpa. Sí, reconozco que estoy en peligro, pero tengo herramientas para defenderme (...) Ante el miedo, tomo el control: aprendí a poner límites (...) Necesitamos estrategias porque cuidarnos es nuestra defensa (...) Agudizar nuestros sentidos para percibir situaciones de riesgo y evitarlas (...) Este es nuestro espacio de confianza donde nos reconstruimos desde la fuerza y en donde tú vas a ser la vencedora (...) Estamos haciendo lo que nos toca y lo estamos haciendo juntas (...) Comprenderte, amarte, defenderte, pelear, cuidar y crecer (...) La felicidad a través de la fuerza nos libera (...) No solo debemos prepararnos para pelear, debemos prepararnos para ganar. Porque no nacimos para sobrevivir, nacimos para vivir (Comando Colibrí, 2018).

Comando es eso: una misión de rescate y de vida, una misión por la dignidad y el buen vivir, una misión para recuperar aquello que nos robaron y exorcizar el miedo. Comando es



conciencia: sabemos que el peligro existe, sabemos que en cualquier momento podemos ser presa de él y sabemos que defendernos puede tener consecuencias para bien y para mal (Hancock, 2013). Sabemos, sobre todo, que cuando se trata de nuestra vida no habrá duda: poner la guardia y alistar el puño es derribar todo un sistema de opresión, terror y despojo. Comando también es hacer lo nuestro juntas: comprender, amar, defender, cuidar, crecer, liberarnos, sanar. Comando es poner en práctica el feminismo, hacerlo pasar por el cuerpo como es debido, proyectarlo a los lugares que habitamos y cambiar nuestras realidades. Comando es, ante todo, una aventura colectiva, un desordenar lo que sabemos, lo que creemos saber, lo que sentimos, de cómo nos construimos y de lo que deseamos sin límites:

Lo aprendí la primera vez que escuché el estruendo de mi patada contra el thai pad, con el primer grito “buen golpe” de mi entrenador, la primera vez que logré jugar burro castigado a los 22 años, con mi metro y medio de estatura suspendida en el aire saltando a una chica mucho más alta que yo. Ahí suspendida en el aire por un momento, solo un momento bastó para saber que este cuerpo no tiene límites (Lejarazú, 2019, 9).

Comando, en suma, es prepararte para pelear y ganar, porque ¿cómo sabes quién eres si nunca has peleado? Y es esa pelea la que nos dignifica como lo que somos.

La defensa personal no es un derecho, es un deber

En el caso de las mujeres, hablar de defensa personal es un acierto que supone robo, apropiación, organización y sistematización de la experiencia, de los testimonios y de las memorias que construimos juntas a propósito de nuestra propia práctica, asimismo puede suponer error. La defensa personal –o autodefensa como se la llama en otras coordenadas– son sistemas de combate cuerpo a cuerpo, con armas o a mano vacía, las cuales derivan bien de artes marciales o bien de sistemas militares. Entre un abanico importante de posibilidades, solo el Wing Chun –canto de primavera– y el Wen-Do –camino de mujeres– son reconocidos como una creación de mujeres. Entonces, como colibríes nos vimos obligadas a robar conocimientos que son patrimonio masculino. Empezamos por el Muay



Thai y seguimos con Krav Maga, Sambo, Jiu-Jitsu, Kali Filipino, Krabi Krabong, Ed Parker Kenpo. Sudor en la frente, moretones en el cuerpo y sed en la boca. A veces risa, a veces llanto, a veces cansancio. Comprender que cuando la motivación se acaba –y muchas veces se agota–, solo nos queda la disciplina. Una vez aprendimos a volar de la mano de maestros que reconocemos, decidimos volar un poco más alto: nos apropiamos de las herramientas y empezamos a hacer lo nuestro como comando propiamente.

Alzamos vuelo al asumir el liderazgo en calidad de instructoras, de buscar un espacio donde pudiéramos garantizar cierta estabilidad a la escuela y de indagar sobre apoyos financieros en pro de nuestro crecimiento. Organización. El camino de las guerreras está siendo recorrido, pisamos el territorio sagrado del tatami. Ha habido pérdidas muy dolorosas, adioses y hasta prontos. A veces felicidad, a veces puño, a veces amor. Sin embargo, todo ha sido ganancia. Una vez fuimos llamadas por la Wing Chun, hicimos conciencia de que en nuestras manos reposa, de igual manera, la responsabilidad de hacer memoria en el sentido de saber, en este mundo de las colibríes, quiénes son nuestras ancestas guerreras y qué herencias nos han legado. Caminar erguidas y tener la certeza y la conciencia de que nadie nos podrá lastimar o, por lo menos, no le quedará fácil. A veces furia, a veces lamento, a veces arrojo. Nunca digas: “no puedo”, tu cuerpo es arma, tu alma escudo, tu cerebro estrategia, tu corazón bondad. ¿Puedes sentir el viento correr sobre tu rostro? Somos nosotras, vamos por ti. Hasta aquí la defensa personal es un acierto.

Pero la defensa personal, para las mujeres, puede ser un error por ciertos imaginarios que circulan alrededor de ella y más ahora que hay una superoferta de cursos de formación. Para las mujeres la defensa personal nunca puede ser una práctica individual, sino que debe constituir una apuesta colectiva de conciencia, agencia y organización para la acción. Y esa apuesta debe ser feminista, pues un instructor te puede enseñar elementos valiosos, pero jamás podrás construir estrategias políticas como las que derivan del debate feminista y que también salvan vidas. Por citar sólo un ejemplo, la defensa legal es una cuando es una práctica apegada al derecho patriarcal y otra cuando es una práctica feminista. Sumado a esto, la defensa personal para mujeres es una respuesta colectiva a poderes que nos intentan destruir



como individuos y como grupo porque “vivas nos queremos”; es un proceso de despertar, de sabiduría y de sanación en el cual “solo acción es acción” (Hancock, 2013); es una disciplina corporal donde te enfrentas al miedo, la frustración y el trauma acompañada por otras que son soporte y red; es un reconocimiento a las destrezas individuales y como colectivo ya que la defensa personal nos debe *defender* como individuos y como grupo y enviar un mensaje que diga: ¡Basta! Por ello, un sistema de defensa personal real no debe limitarse exclusivamente a trabajar con tus destrezas y adaptación, evolución y revolución de los aspectos técnicos en tu cuerpo, además debe construir acuerdos, protocolos de seguridad, estrategias de cuidado colectivos y hasta amistad política... algo así como coaliciones. Insistimos en ello, una y otra vez, pues la violencia nos hace creer que es nuestra culpa, que estamos solas y que somos inofensivas. No es así: “Hoy este cuerpo le tiene una nueva respuesta a la pregunta: ¿qué se puede hacer si un hombre te ataca? Responder como perra rabiosa y hacer daño, mucho daño, porque yo ya no soy inofensiva” (Lejarazú, 2019, 13).

La defensa personal también puede ser un error si se toman decisiones no informadas al respecto y más cuando las mismas se relacionan con aspectos técnicos. En efecto, frente a la oferta de cursos y talleres, debes saber que ninguno de los aspectos de la defensa personal se aprende en dos o tres horas de entrenamiento. Cuidado: no se sale sabiendo “cosas útiles” con respecto al uso de cuchillos en un taller de tres horas. Para esta misión, necesitamos tiempo, paciencia, dedicación, concentración. Un sistema de defensa personal es diferente a un deporte de contacto, porque en estos últimos hay reglas y un árbitro, en la *calle* la única regla es mantenerse con vida. Cuidado: el boxeo o las artes marciales mixtas son un buen complemento, pero no son defensa personal. En la defensa personal hay personas capacitadas para orientar el aprendizaje, mostrar qué es real y qué es práctico; no obstante, hoy existen muchas personas que ofrecen instrucción sin estar capacitados. Cuidado: busca personas expertas, con cintas o grados, que estén respaldadas por una asociación u organización en la materia. Sobre todo: busca instructoras. En la defensa personal el 50% es la actitud (Hancock, 2013), es decir, la manera como posicionamos el cuerpo, la mente y el alma para responder a una situación. Cuidado: si estás recibiendo instrucción y la misma se centra



en puños, patadas o técnicas y deja de lado la prevención y la actitud no es defensa personal o no lo es para mujeres. En la defensa personal lo primero que funciona en ti como alarma o advertencia de peligro es la intuición –señala peligro–, luego el cerebro –interpreta la situación–, luego los ojos –llevan información del ambiente– y luego el oído –avisa de peligros que no puedes ver–. Cuidado: la intuición funciona como un músculo, si no se entrena ella se quedará en silencio. En la defensa personal no solo se debe aprender sobre las destrezas de cada quien, también es preciso ser consciente de la forma cómo se aprende efectivamente: por el tacto, por los ojos, por los oídos u de otra manera. Ello permitirá un aprendizaje cabal en todos los aspectos de la vida. Cuidado: una enseñanza basada en las repeticiones sin fin y donde solo se use el lado derecho del cuerpo –brazos, piernas– no es una buena alternativa en lo absoluto.

Entonces, porque cuando alguien te ataca la única regla es sobrevivir, pedimos la mayor conciencia, el máximo compromiso, hacerse del conocimiento suficiente e informado al momento de emprender el camino de la defensa personal, porque muerta no nos sirves. Así pues, la defensa personal para mujeres no es un *ejercicio*, no es un método para perder peso, no es la estrategia para sacar pompas, la defensa personal es una apuesta que implica la mayor responsabilidad, pues en ella nos jugamos, literalmente, la existencia. En ese sentido, la defensa personal es un deber, más que un derecho. Derecho que, no obstante, está protegido en la mayoría de constituciones de nuestros países, lo que lo hace legítimo tanto moral como legalmente:

Quando estamos en una situación de riesgo solo hay dos opciones: o sales viva o sales muerta, no hay puntos medios. Entrenamos para salir vivas (...) Aquí no es como en las películas: le pegas, sale volando y se asusta y se va. Aquí le pegas, se enoja y te pega más fuerte (...) Es nuestra responsabilidad tener esta conciencia del autocuidado, porque lo mismo puede ser en la Ciudad de México que en Querétaro, Guadalajara, Monterrey, Chihuahua, Chiapas, siempre vamos a estar en situaciones de riesgo (...) Cuando recibimos un golpe por primera vez, en un ambiente controlado, te das cuenta que el mundo no se acaba en ese momento y que no te paralizas, que recibes el golpe y que te duele, pero lo aguantas, sigues con tu guardia y sigues peleando. Romper el miedo que nos han metido, el miedo a que algo nos pase (Moguel, 2017).

Deber para nosotras, entonces, aquí en Abya Yala, donde no perdemos la alegría de vivir, la fuerza de resistir y las ganas de transformar, donde aún confiamos y creemos. Así, la defensa personal es sinónimo de vida y dignidad, de compromiso y tenacidad, de determinación y valentía, de complicidad y empatía... es sinónimo de nosotras. En consecuencia, en Comando no vas a “sacar fuerza”, sino descubrir esa fuerza en ti, en todas, sabiendo que no somos infalibles y que los golpes entran, las heridas sangran y las peleas cansan, pero que siempre resta un *round* más por pelear y sí lo podemos pelear. Respira. En ese sentido, precisamos de ti, de tu conciencia, responsabilidad, autocuidado y concentración, pues sin ello estás perdiendo el tiempo y nos lo estás haciendo perder a nosotras. Y si algo nos disgusta es perder el tiempo del entrenamiento... las colibríes vuelan de prisa. Tienes ocho segundos para salvar tu vida, ¿qué harías?

Hacer lo nuestro

¿De qué te quieres defender? ¿Qué quieres defender? Son preguntas que debemos formular, ensayar, probar el error, vivir el acierto. ¿Quiénes son Comando? Somos todas y somos muchas. Actitud, valentía y determinación son cualidades fundamentales en una colibrí que nos permiten seguir adelante en el camino de la guerrera y volar juntas, libres y locas, en un mismo cielo. ¿Qué propone Comando? Un constante flujo de transformación y revolución, sin límites ni fin, adaptable a cada medio ambiente en el presente en pro de existencias dignas para nosotras. ¿Cómo ha impactado el Comando? De una manera sencilla: el comando ha cambiado vidas, la propia, la de otras. Hoy tenemos dos escuelas en funcionamiento, hemos podido compartir con muchas mujeres elevadas a la *n* potencia a través de cursos, talleres, entrenamiento constante y estamos formando una segunda generación de instructoras. ¿Cuál es la promesa de Comando? Ante el poder opresor, nos presentamos con las manos vacías, sin armas. Pero si él trata de tocarnos una vez más, si nos obliga a defendernos, si es cuestión de vida o muerte, entonces aquí están nuestras armas, nuestra propia ley del puño, y con ellas haremos lo nuestro:

Nosotras estamos seguras que si hacemos lo que nos corresponde como mujeres, como feministas,



como un grupo que a pesar de ser la mayoría de la población en el mundo es el grupo más vulnerable, si hacemos lo que nos toca seguramente podemos volver a habitar el bosque. Y esa es la apuesta: no queremos sobrevivir más porque para nosotras eso es vivir sobre la vida. Apostamos a vivir en la vida misma y por hacer de esa vida algo vivible. ¿Con una gota en el pico? Sí, con una gota en el pico (Garzón, 2015, Con una gota en el pico, 2).

Referencias bibliográficas

- AU AU, Lobx (2017). *Morir en México*. San Cristóbal de Las Casas: Bloke Pepelero Transhumante.
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa (2015). Comando Colibrí: autodefensa feminista y autónoma en la ciudad de México. En *Marcha: Una mirada popular y feminista de la Argentina y el mundo*. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de: <https://www.marcha.org.ar/comando-colibri-autodefensa-feminista-y-autonoma-en-la-ciudad-de-mexico/>
- COMANDO COLIBRÍ (guion); FONDO SEMILLAS (dirección) #Pelea como chica [Video promocional] México: producido por Fondo Semillas. <https://www.youtube.com/watch?v=t16bHOkPc6o>
- GÓMEZ, Dorotea (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Sin ciudad: Brecha Lésbica.
- HANCOCK, Skip (2013). *Mastering Kenpo: The Path to Excellence*. Kenpo 2000. Recuperado del 1 de noviembre de 2019, de <https://www.amazon.com.mx/Mastering-Kenpo-Path-Excellence-English-ebook/dp/BooEXQDTSC>
- LEJARAZÚ, Darinka (2019). Nacer inofensiva, devenir guerrera. *En Luchadoras*. Recuperado el 20 de noviembre de 2019, de <https://luchadoras.mx/nacer-inofensiva/>
- MOGUEL, Jessica (Guion, dirección) (2017). *Comando Colibrí: autodefensa feminista*. [Nota periodística] México: reportaje para Uno TV. <https://www.unotv.com/noticias/portal/investigaciones-especiales/detalle/comando-colibri-autodefensa-feminista-544637/>



Fecha de recepción: 24 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 11 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



María Belén Alvarez

marialvarez.uncu@gmail.com

Ana Claudia Elgueta

Larissa Mehl

Polliana Monteiro

María Alejandra Olaiz

Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

REVERBERACIONES DE UN ENCUENTRO COMÚN

DOMITILA, MARIELLE, DANIELA, ALBERTINA Y LUCÍA:

SUS VOCES EN LAS NUESTRAS

Resumen: *En este trabajo proponemos abordar las historias de cinco mujeres latinoamericanas, interpretando sus ausencias, sus muertes, como un intento de silenciamiento. Las mujeres latinoamericanas que nombramos aquí nos interpelan en los análisis sobre el lugar y las formas que asumen las derechas y las violencias en nuestros territorios. Las categorías de “necropolítica” y de “interseccionalidad” nos permiten conectar textualidades y visibilizar la continuidad de opresiones, pero también vislumbrar maneras posibles de resistencia.*

Palabras clave: *Derechas, Latinoamérica, mujeres, necropolítica, interseccionalidad*

Reverberations of a common encounter. Domitila, Marielle, Daniela, Albertina and Lucía: Their voices in ours

Abstract: *In this work we propose to approach the stories of five Latin American women, interpreting their absence, their deaths, like a silencing attempt. These women make it possible for us to think about the place and the forms that the rights manifest and the violence in our territories. At the same time, the categories of “necropolitics” and “intersectionality” help us connect textualities with the purpose of visibility into the continuum of oppressions and possible forms of resistance.*

Keywords: *Right wing, Latin America, women, necropolitics, intersectionality*



Introducción

“...y cuando hablamos
tememos que nuestras palabras
no sean escuchadas
ni bienvenidas,
pero cuando callamos
seguimos teniendo miedo.
Por eso, es mejor hablar
recordando
que no se esperaba que sobreviviéramos”.
(Extracto del poema *Letanía de la Supervivencia*,
Audre Lorde. *The Black Unicorn*, 1978)

Proceder de Colombia, Argentina y Brasil, ser mujeres, coincidir, disentir y volver a coincidir. Estar unidas por trayectorias, habitar el Sur o los Sures, transitar entre tareas reproductivas y productivas, ser trabajadoras de la educación, encontrarnos en la Maestría de Estudios Latinoamericanos (UNCUYO) y decidir sentipensar juntas, pasar las experiencias por el cuerpo, por los dolores y placeres rompe la distancia topográfica y nos otorga otras perspectivas para transitar nuestros territorios. Esta sumatoria constitutiva implica para nosotras una toma de posición para situarnos, enlazando entre palabras lo que nos significan nuestros cuerpos, y dimensionarse desde conocimientos situados y encarnados. Porque en este transitar común las voces de las mujeres que decidimos nombrar en este momento nos resuenan en un campo de reverberaciones donde las resistencias, las formas de organización, las posibilidades de construir una vida otra, conforman ese *nosotras* inscripto en un feminismo latinoamericano. Esas voces que se pretenden callar pertenecen a cuerpos masacrados por los Estados legitimados.

Nuestro presente nos obliga a pensar, con aciertos y equivocaciones, el entramado de violencias, sobre todo la ejercida por el Estado, hecho fundante de Nuestra América. En este sentido, nos interpela pensar las derechas en Latinoamérica y las formas que asumen bajo el despliegue de la necropolítica y, como contracara, las formas de resistencia desde los cuerpos feminizados.

Como bien nos invita Anzaldúa (2016), nos embarcamos en estrategias que permiten habilitar otras formas de concebir las fronteras para abordar la simultaneidad de opresiones, para nadar lo ajeno desde la identidad cambiante, pensando desde la complejidad, desde la trama, entrelazando raza,



etnia, clase, territorio, colonialidad y género.

Elegir las historias, las voces de Domitila Barrios de Chungara, Marielle Franco, Daniela Carrasco, Albertina Martínez Burgos y Lucía Pérez nos permite dar cuenta de estos entramados, de estas fronteras y de las posibilidades de generar otras formas de vida, otros mundos.

Nadar entre fronteras: algunas precisiones teóricas

Los feminismos han evidenciado y denunciado la constitución moderna de un sujeto pretendidamente universal, referente de la vida social y política, en relación al cual la otredad es subalternizada y excluida en función de las diferencias (Cubillos Almendra, 2015). Esta concepción del sujeto ya es, en sí misma, una decisión metodológica y un posicionamiento axiológico. Como alternativa, la teoría feminista de la interseccionalidad ha proporcionado interesantes contribuciones para desestabilizar al sujeto moderno y repensar el cómo interpretamos la realidad social y los procesos de generación de conocimiento (Cubillos Almendra, 2015: 121).

Avtar Brah, nacida en Panyab (India), sitúa geopolíticamente el surgimiento de la interseccionalidad, además la resignifica frente a la noción de primacía:

Hoy está ampliamente aceptado que la invención del *hombre europeo* como sujeto universal del pensamiento social y político occidental fue realizada definiéndolo frente a una plétora de *Otros* –mujeres, gays y lesbianas, *indígenas*, *gente de color*, clases populares y demás–. El centramiento en la figura del hombre europeo construyó, en complejas relaciones jerárquicas *vis-à-vis*, a estos diversos *Otros* (Brah, 1996/2011: 247).

Los orígenes de la interseccionalidad se remontan a la década del 70, a Estados Unidos, al activismo convocado bajo el nombre de Combahee River Collective. Sin embargo, académicamente, el concepto fue acuñado por la jurista Kimberlé Crenshaw, quien lo definió como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión, múltiples y simultáneas (Cubillos Almendra, 2015: 122).

En el despliegue de este trabajo, nos valemos de estas estrategias de análisis para abordar cinco historias de mujeres para convocar y hacer reverberar sus voces.

Consideramos que los feminismos en América Latina vienen sosteniendo diversas formas de organización y una

expansión de dimensiones políticas, económicas, sociales y culturales que se enhebran con la lucha antipatriarcal, anticapitalista y anticolonial. En este escenario se introduce un fenómeno caracterizado por la crisis de los llamados “gobiernos progresistas” o los “socialismos del siglo XXI” y un avance de gobiernos llamados de *derecha* en varios países de la región que promueven una reversión autoritaria en contraposición con los avances en materia de derechos humanos, imponiendo además símbolos y valores que penetran en la disputa por las democracias posibles y pretendiendo impugnar cualquier posibilidad de acción política emancipadora.

Las nuevas formas de control que emergen desde el período colonial siguen profundizando el silenciamiento de los cuerpos. La forma de operar de la política en la actualidad se basa en el cálculo instrumental sobre a qué población se puede dejar morir, es la necropolítica, la administración de la muerte al interior del topos político (Fuentes Díaz, 2012). Y este ejercicio de la fuerza y el giro autoritario no es exclusivo de los órganos gubernamentales, sino que se constituye en una *estructura del sentir*, en un sentido común que moldea las conductas e induce a determinados goces, entrelazando “los ethos coloniales de larga duración con las condiciones de superfluidad y nuda vida contemporánea” (Fuentes Díaz, 2012:49).

¿Ante qué horror nos estamos enfrentando cuando esta nueva forma de Estado que asumen las derechas neoliberales en la región demuestra las características que impregnan la necropolítica de las fuerzas de la vieja derecha colonial, racista, misógina, homofóbica, clasista, que invisten nuevos ropajes?

Como bien sabemos, la violencia ha sido el eje organizador que ha motorizado la dominación, la expropiación, la explotación y el despojo, ha sido y sigue siendo la gran garantía de la subsistencia del capital. En este contexto, el estado de excepción¹ tiende a normalizarse, y la excepción se ha vuelto normal.

La existencia humana es cada vez más instrumentalizada y la destrucción material de los cuerpos son juzgados como desechables. El poder o el gobierno apelan continuamente a la emergencia y a una noción fantasmática del enemigo; como bien señala Mbembe: “Estamos más cerca de ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el

¹ Entendido como ese momento que se supone provisorio, donde el orden jurídico se suspende, ese momento del derecho en el que se suspende precisamente el derecho, a fin de garantizar esa continuidad y existencia, inclusive esa forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión (Agamben, 2005).



límite de la muerte” (Mbembe, 2012:135). Esta categoría nos permite comprender y problematizar cómo se entrelazan el derecho y la violencia, y la excepción y la soberanía en la política contemporánea en torno a la configuración del enemigo y la justificación permanente de la excepción.

El planteo de Mbembe en torno a la *necropolítica* está en conexión con el concepto de *necroeconomía*, ya que una de las funciones del capitalismo contemporáneo es justamente la de producir a gran escala una población superflua, a la cual el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero hay que gestionarla de alguna manera. Y una manera de disponer de los excedentes de población es exponerlos a todo tipo de peligros y riesgos, a menudo mortales. Otra técnica consistiría en aislarlos y encerrarlos en zonas de control. Es la práctica de la “zonificación” (Fernández-Savater, 2016).

Estos nuevos ropajes de las derechas contemporáneas como bien lo ha nombrado Ansaldi (2017) han impactado en la construcción de subjetividades, poniendo de manifiesto no solo narrativas degradadoras de la lucha feminista, sino pretendiendo impugnar cualquier posibilidad de acción política emancipadora.

El avance de expresiones de derecha en América Latina despliega discursos, relatos y acciones que se encarnan en fuerzas sociales y políticas y van moldeando diversos espacios y sujetos. Las posibles tensiones y contradicciones ponen de relieve la circulación de prácticas que atraviesan los lenguajes en sintonía con la configuración ideológica de la derecha contemporánea. Tanto en las formas organizativas tradicionales –partidos, sindicatos, organismos estatales– y en otros ámbitos de la vida social –medios de comunicación, escuelas, universidades– el debate feminista se imbrica también para volver a delinear, quizás, otras formas posibles.

No terminamos de profundizar nuestros análisis sobre la crisis de los llamados “gobiernos progresistas” o los “socialismos del siglo XXI”, cuando el avance de la derecha neoliberal sostenida por fundamentalismos religiosos y fuerzas sociales racistas, misóginas y de tinte colonial empezaron a ocupar diversos espacios arrebatando la institución estatal en algunos países de la región o ganando *democráticamente* elecciones.

Bolivia: Domitila nos sigue hablando

Para oír a Domitila, necesitamos saber quién era, traerla al presente y permitir la escucha, contextualizarla en una Bolivia diferente históricamente, pero similar al analizar otros campos. Hoy, en Bolivia deambulan les asesinades en la ciudad de El Alto en ataúd donado, buscando justicia para sus muertes, mientras la ciudad entera carga esas muertes para exigir la renuncia de Janine Añez.

Enlazamos la vivencia de Domitila a un pensamiento que ha sido silenciado pero que aún resiste y persiste. Traemos el planteo de Roig para ahondar en posicionamientos axiológicos y epistémicos:

Deberemos decir, además –frente a quienes afirman la inexistencia de un pensamiento nuestro que pueda ser considerado filosófico– que sí tiene una historia y, por cierto, que esta aseveración tiene su fundamento de posibilidad en una cuestión metodológica (Roig, 2008: 131).

En este sentido, explicitamos la necesidad de inscribir la historia de Domitila como una voz que debe ser escuchada, una voz valiosa, la cual permite hablar desde un *Nosotros*, un “pensamiento nuestro que puede ser considerado filosófico”, operando un descentramiento de voces, desde la interseccionalidad como estrategia de análisis².

La historia de Domitila es intensa, muy fuerte y poco reconocida, sin embargo, Álvaro García Linera le rinde homenaje³, el 28 de noviembre de 2018, en presencia de la autora brasileña Moema Viezzer, quien recogió el testimonio de Domitila Barrios de Chungara y, mediante entrevistas, ordenó el relato biográfico que da vida a la obra *Si me permiten hablar*. Moema afirma que la historia de Domitila es la historia de una persona, pero es también la historia de una clase que ella supo tan bien representar, historias muy tristes, pero que traen toneladas de coraje. Luego, en dicha presentación, García Linera cita un pasaje de *Si me permiten hablar* en el cual Domitila relata cómo un oficial le pega mientras cursa un embarazo de ocho meses y la incertidumbre de no saber si su hijo estaba vivo o muerto. En el registro audiovisual de la presentación de 2018, mientras se escucha la voz del vicepresidente boliviano, podemos observar a una mujer secándose las lágrimas de su rostro, con un casco naranja en su cabeza y una mirada de dolor, un dolor atento a su presente. En el relato, la cita continúa: “Me hiqué allí y me tapé la

² “Los orígenes de la interseccionalidad se remontan a la década de los 70 en Estados Unidos, cuando el feminismo negro y chicano hace visibles los efectos simultáneos de discriminación que pueden generarse en torno a la raza, el género y la clase social (Combahee River Collective, 1977/1981; Davis, 1981; Moraga y Anzaldúa, 1981; Hooks, 1984; Crenshaw, 1989, Hill Collins, 1990/2000; entre otras)” (Cubillos, Almendra, 2015: 121)

³ *Sin Filtro Bolivia* (5 de diciembre, 2018) “Si me permiten hablar”. Recuperado el 24 de noviembre de 2019, de: https://youtu.be/uBUoO3fXZ_E



⁴ Wawa o guagua en quechua significan niña o niño pequeño o bebé.

cara, porque ya no podía más, hice un esfuerzo y resulta que encontré el cordón de la wawa⁴, estirando el cordón encontré a la wawita, totalmente fría, helada...”

Creemos que sobran las palabras ante tanto dolor, ante tanta muerte.

Domitila Barrios de Chungara nació en Bolivia, el 7 de mayo de 1937 y murió en el mismo país, el 12 de marzo de 2012. Fue una niña muy pobre, crió a cinco hermanas al morir su madre, usaban entre todas un solo par de zapatos para salir de la precaria casa. No podía ir a la escuela, porque no tenía materiales y tampoco tenía tiempo, las actividades de sobrevivencia le consumían las horas, la escasez y la violencia naturalizada hacia las mujeres, signaron su vida. La muerte la rondó varias veces, se llevó de manera trágica a sus seres queridos. Perdió un embarazo muy avanzado, luchando por los mineros de Siglo XX. Su sentido de la justicia aparece desde muy pequeña, su curiosidad, sus ganas de aprender, la llevaron a formar parte del Comité de Amas de Casa. Domitila nos dice que Bolivia es muy rica, pero que la mayoría de sus habitantes viven como mendigos, son campesinos que trabajan todo el día en pésimas condiciones o son mineros en extremas condiciones de insalubridad:

Mi compañero trabaja en esta forma hace casi veinte años. Todos los mineros trabajan ocho horas completas dentro de la mina. Las puntas son iguales. Apenas 35 años es el promedio de vida de un trabajador minero. Entonces ya está totalmente enfermo, con mal de mina. Como tanto hacen reventar explosivos para sacar el mineral, entonces estas partículas de polvo se introducen a los pulmones, a través de la respiración, por la boca y la nariz. Y en los pulmones, esto llega a carcomer y llega a hacer pedazos el pulmón. Y los trabajadores comienzan a vomitar sangre. Negra, morada se les hace la boca. Y al final botan pedazos de pulmón y ya se mueren. Ésta es la enfermedad profesional de mina o silicosis (Viezzler, 2005: 18).

Las mujeres, al comenzar a organizarse, vieron la problemática desde un plano colectivo, no desde una perspectiva personal, de hecho, Domitila lo expresa al principio del testimonio. Su historia podría haber sido la de cualquier mujer boliviana organizada:

En esa labor en que están los trabajadores les colaboramos nosotras, sus compañeras. Nosotras, las mujeres, fuimos criadas desde la cuna con la idea de que la mujer ha sido hecha solamente para la



cocina y para cuidar de las wawas, que es incapaz de llevar tareas importantes y que no hay que permitirle meterse en política. Pero la necesidad nos hizo cambiar de vida. Hace quince años, una época de muchos problemas para la clase trabajadora, un grupo de sesenta mujeres se organizaron para conseguir la libertad de sus compañeros, que eran dirigentes y que habían sido apresados por reclamar mejores condiciones de salario. Ellas consiguieron todo lo que pedían, después de someterse a una huelga de hambre durante diez días. Y a partir de esto decidieron organizarse en un frente que llamaron “Comité de Amas de Casa de Siglo XX” (Viezzler, 2005: 29)

Domitila entra al comité, luchando por los derechos de los trabajadores y de su comunidad, pero no le fue fácil, hay un pasaje de la entrevista de Viezzler, donde Domitila narra cómo conoció a Norberta, quien militaba en el Comité de las Amas de Casa. Norberta había escuchado una conversación entre Domitila y su esposo. Él le había dicho *maricona*, suponiendo que su esposa estaba feliz, durmiendo, mientras él luchaba junto a sus compañeros. Norberta intervino, diciéndole que no creyera que su esposa estaba feliz durmiendo, si no que había estado en vigilia por la preocupación (Viezzler, 2005).

Esa palabra, *maricona*, emitida por su esposo, hirió a Domitila, a ella, que conocía de luchas y dolores, pero aprendió lo que hoy denominamos sororidad de la mano de Norberta.

Barrios de Chungara fue invitada a la Tribuna de la Primera Conferencia Mundial sobre las Mujeres, en 1975, denominada “Mujer, paz y desarrollo”. Allí tomó la palabra, ella comenta que el micrófono estaba muy codiciado, así que le fue difícil y comenzó con la frase que titula el libro. A continuación, escucharemos, una vez más, su voz:

–Perdonen ustedes que esta tribuna yo la convierta en un mercado. Pero fui mencionada y tengo que defenderme. Miren que he sido invitada a la tribuna para hablar sobre los derechos de la mujer y en la invitación que me mandaron estaba también el documento aprobado por las Naciones Unidas y que es su carta magna, donde se reconoce a la mujer el derecho a participar, a organizarse. Y Bolivia firmó esta carta, pero en la realidad no la aplica sino a la burguesía.

Y así, seguía yo exponiendo. Y una señora, que era la presidente de una delegación mexicana, se acercó a mí. Ella quería aplicarme a su manera el lema de la Tribuna del Año Internacional de la Mujer que era “Igualdad, desarrollo y paz”.



Y me decía: –Hablabamos de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídese usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídese de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablabamos de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues.

Entonces le dije: –Muy bien, hablabamos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y, sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle. Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aún como mujeres, ¿no le parece? (Viezzler, 2005: 165-166).

El relato puede parecer muy extenso para una cita. Sin embargo, comenzamos este apartado hablando de las metodologías, aquí pretendemos, más que decir, escuchar, porque es la manera en la que conocimos la historia de Domitila, esta mujer que en 1975 interseccionaba la categoría de clase y etnia al análisis con perspectiva de género, quizás sin saberlo teóricamente, pero con la sabiduría de haberlo vivido y poder contarlo.

Brasil: Marielle Franco, su voz persiste

Marielle Franco fue asesinada el 14 de marzo de 2018. En su vida, ella representaba todo lo que el patriarcado y el poder intentan destruir: mujer, negra, lesbiana, *favelada*, socialista. Más allá de los estigmas que impone la sociedad, al pertenecer a tales categorías, ella logró volverse una personalidad política importante. Trabajaba activamente



en las áreas de intervención militar en Río de Janeiro, llevando otras posibilidades de vida pensadas desde la educación, empoderamiento de jóvenes y acciones culturales y afirmativas. Menos de un mes antes de su muerte, Marielle fue elegida como relatora de una comisión que iba a fiscalizar la intervención militar en las favelas, además de haber terminado su tesis de maestría sobre el mismo tema, titulada: *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro* (Franco, 2018). Era muy crítica del accionar de los militares, tenía muchos datos sobre tales acciones, voluntad para denunciar y construir nuevas realidades en las favelas, además de fuerza política para hacerlo.

Por tal razón, no caben dudas que su asesinato fue encomendado por razones políticas, que las balas que acribillaron –tanto a ella como a su chofer– eran originarias de los que mandan en el sistema de control implementado en las favelas. Víctima de la milicia –que controla una parte de la población– matar a Marielle significó la voluntad de mantener el *status quo* en la favela, donde la violencia y el control policial impiden a las mujeres y a los pueblos racializados sobresalir y luchar por sus derechos. Porque Marielle mostraba otras realidades posibles y sabía de otra versión, diferente de la oficial, sobre el impacto negativo que tenían las intervenciones militares en la favela.

Más allá de especular y comentar quienes son los responsables de esta muerte, especulación que se acerca cada vez más a la familia Bolsonaro⁵, la que preside actualmente la república brasileña, quisiéramos hacer hincapié en la dimensión simbólica de la muerte de la concejala.

La semana posterior al femicidio, en Brasil y en varias capitales del mundo, múltiples personas hicieron manifestaciones, haciendo el duelo y clamando justicia debido a lo ocurrido. Fue un llamado de las mujeres racializadas y de la izquierda, dimensionando el vacío que generaba su muerte y clamando justicia. Poco a poco, Marielle fue volviéndose un símbolo de resistencia a la violencia, a las ultraderechas conservadoras y símbolo del derecho a luchar por un país mejor, no solo en Río, sino en todo Brasil.

La contrapartida patriarcal y blanca fue violenta. Inventaron varias *fake news*, afirmando que ella tuvo una relación con un traficante en Río, que sería vinculada con el Comando Vermelho (gran organización criminal), además

⁵ Cf. Medeiros, J. Impunidade no caso de Marielle e Anderson é uma ferida aberta. *Carta Capital*. Recuperado el 16 de Febrero de 2020, de <https://www.cartacapital.com.br/opinio/a-espera-da-verdade-sobre-a-morte-de-marielle-franco/>; Gortázar, Maiara. El policía criminal que se llevó a la tumba los secretos del submundo de Río de Janeiro. *El País*. Recuperado en 16 de Febrero de 2020 de https://elpais.com/internacional/2020/02/15/actualidad/1581766837_095401.html.



de realizar juicios de valor, por haber sido madre tan joven. Pero fue solo algunos meses después de su muerte cuando en todo país se hacían campañas electorales de presidencia y para la Cámara de Diputados, donde Marielle podría llegar a tener una gran cantidad de votos, que un acto dimensionó el modo en que su memoria, que se había vuelto un importante símbolo, efectivamente molestaba a muchos. El candidato a diputado, y posteriormente elegido con la mayor cantidad de votos, Rodrigo Amorim junto a Wilson Witzel y Daniel Silvera, ambos del PSL –partido de Bolsonaro–, hombres heterosexuales, blancos y un tanto corpulentos, rompieron un letrero de calle, que había sido hecho en homenaje a Marielle, acto para el cual Amorim hizo el siguiente discurso:

Marielle fue asesinada. Más de 60 mil brasileños mueren todos los años. Yo les voy a dar una noticia a ustedes. Esos ordinarios fueron a la Cinelandia, y en contra de todo el mundo, ellos sacaron un letrero de la calle de la Plaza Marechal Floriano, en Río de Janeiro, y pusieron en el lugar un letrero escrito Calle Marielle Franco. Daniel y yo esa semana fuimos allá y rompimos el letrero. Jair Bolsonaro sufrió un atentado contra la democracia y esos canallas se callaron. Por eso, vamos a barrer a esos ordinarios. Se terminó PSol [Partido Socialista], se terminó PCdoB [Partido Comunista do Brasil], se terminó esa mierda aquí. Ahora es Bolsonaro, mierda. (*O Globo*, 2018- traducción nuestra).

Al romper tal letrero, una vez más, frente a las personas vestidas de verde y amarillo en un encuentro político, las personas soltaron gritos de aprobación y aplausos. En el discurso, podemos ver un desprecio a Marielle, un desdén a su persona y a su muerte, a su lucha y una amenaza directa a la gente de izquierda en Brasil. En su discurso, Amorim se refiere al acuchillamiento que sufrió Bolsonaro; pero él sobrevivió, mientras Marielle fue acribillada con nueve balas, fue asesinada, mostrando cómo el presidente, lastimado, pero aún vivo, en la percepción de Amorim, valía más indignación que Marielle muerta.

Por lo tanto, podemos ver el estigma de esta mujer, muerta por ser quien era y haberse atrevido a ocupar lugares de poder. Nuevamente aplicamos en este caso el concepto de interseccionalidad, ella fue juzgada por ser mujer, negra, lesbiana, pobre y por atreverse a luchar por una vida mejor para la gente de las favelas. Tal violencia hacia ella muestra cómo el país está dividido, y que la ola patriarcal y machista,

cubre al país con juicios moralistas que legitiman las muertes de la gente pobre y favelada hecha por los policías y militares. Así lo dijo Marielle como mujer de la favela, en su cuenta de twitter, un día antes de su muerte: “¿Cuántos más tendrán que morir para que esa guerra termine?” (Gaia, 2018).

Chile: Mujeres, cuerpos que dicen

Daniela Carrasco, 36 años. Mujer, artista callejera, llamada La Mimo, vista por última vez con vida cuando fue detenida por carabineros en Santiago de Chile y encontrada el 20 de octubre de 2019 con signos de violación, tortura y asesinato. Su cuerpo fue exhibido, colgando de una reja en la comunidad Pedro Aguirre, al sur de Santiago. El movimiento feminista Ni una Menos de Chile y el Sindicato Nacional Interempresa de Actores y Actrices reclaman justicia, pero, además, Ni una Menos denuncia su ultraje, tortura y asesinato. Es muy llamativo que nada se haya vuelto a decir acerca de su asesinato en los medios tanto hegemónicos como alternativos. ¿Tendrá algo que ver las condiciones de existencia que tuvo para interesar tan superficialmente a la opinión pública? Mujer, artista callejera, joven...

Albertina Martínez Burgos, 38 años. Mujer, fotoperiodista, trabajadora de la agencia Mega fue hallada muerta en su departamento en el centro de Santiago de Chile, el 21 de noviembre de 2019. Su cuerpo presentó signos de múltiples golpes y puñaladas. Los medios difieren en la información, afirman que Albertina había cubierto marchas, represiones y abusos de carabineros y militares hacia las mujeres. Noticias que luego desmintieron compañeres y amigos, afirmando que solo asistió a la marcha del 14 de noviembre. Junto a sus familiares, el movimiento feminista Ni una Menos de Chile reclama justicia y ambos coinciden en informar la desaparición del departamento de Albertina de su cámara fotográfica, notebook y documentos. El caso de Albertina es investigado por carabineros⁶ de Chile.

⁶ OS- 9 Carabineros de Chile.

Ante todo, pedimos permiso como gesto de abrazo y respeto a todas las personas familiares y allegades de Daniela y Albertina para ofrecer un espacio de reflexión en medio de tanta conmoción, despojo y violencia.

La violencia institucionalizada que recibieron Daniela y Albertina nos lleva a pensar la subalternidad encarnada, hecha experiencia una vez más en la vida de mujeres y expresada en



su forma más extrema: la muerte de ellas, en ellas y para ellas.

Si bien con Gramsci surge la noción de *subalternidad* para dar cuenta de la condición subjetiva de subordinación en el contexto de la dominación capitalista (Modonesi, 2012), hoy adquiere nuevos modos de expresión a través de la resistencia de las mujeres a las brutales y descarnadas políticas represivas de gobiernos neoliberales *democráticos*, puestos en cuestión por distintos movimientos sociales y, entre ellos, los movimientos de mujeres, particularmente en Nuestra América del Sur.

Esta situación de subalternidad se puede analizar por la ineludible relación socio-política que hay en ambos hechos, como en otras historias de Nuestro Sur, mencionadas en este trabajo. Estas dos mujeres tuvieron relación con las manifestaciones de repudio y reclamo ante las injustas políticas del gobierno chileno actual. Cada una tenía algo para comunicar desde el arte en las calles, desde los medios... y las despojaron, primero de su vida y luego de su voz. Despojarnos de nuestro cuerpo sigue siendo una acción política para afirmar la subordinación al cuerpo de los hombres que detentan el poder y a su visión de *la política*. Despojo que busca impedir la acción política y social de los grupos subalternos que buscan la emancipación de prácticas opresoras, en este caso, impuestas por el mismo gobierno.

Es llamativo el recurso hacia todo tipo de violencia sobre el cuerpo de nosotras... ¿Será porque pensamos desde nuestros cuerpos, porque hablamos desde nuestros cuerpos y con ellos? “El cuidado del cuerpo y de sí en general es, quizá, el trasfondo más usual de las reivindicaciones de las mujeres en lo que concierne a la sexualidad: es una premisa básica en las campañas contra la trata, por el aborto y por la educación sexual” (Charask, Prati, 2011: 5-6). En la misma línea que plantean las autoras, consideramos urge reivindicar la importancia del cuerpo, de lo íntimo, de la experiencia porque es lo que, cruelmente e insistentemente, estos gobiernos atacan y hacen desaparecer.

Pensemos en el tratamiento que se ha hecho de sus cuerpos despreciados y, en el caso de Daniela, exhibido como trofeo de lo que puede y debe hacerse con la subalternidad... Es escandalosa la simbología que adoptan, en su mensaje violento, organismos de gobiernos *democráticos* para aleccionar y amedrentar a movimientos sociales, a las expresiones alternativas de vidas que buscan ser oídas como son la vida

de las mujeres. Sus vidas nos hablan, sus muertes nos hablan, sus cuerpos nos hablan y nos traspasan, reverberan nuestro presente. El planteo de Butler puede ofrecer más claridad:

¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y los abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran *vida*, qué vidas vale la pena proteger, qué vida vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida? (Butler, 2002: 39).

Otro emergente sobre el que necesitamos pensar es el cruce, la intersección de características, de condiciones que particularizan la vida y la muerte de Daniela y de Albertina: ¿Por qué impusieron una muerte así a Daniela? ¿Qué quisieron callar en la voz y el trabajo de Albertina? ¿Por qué sus muertes y sus vidas son tratadas con tanta diferencia? ¿A caso no ser profesional, trabajar en el arte callejero, decidir dónde y cuándo trabajar agrava las condiciones de una mujer como *La Mimo*, asesinada para que su historia pueda encontrar justicia?

Debemos imaginar una vida otra para continuar abriendo caminos a nuestras voces, nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestros pensamientos. ¡Rompe los silencios nombrándolas, nombrándonos desde nuestros cuerpos amantes, aguerridos, suaves, fuertes, diferentes para romper con la subalternidad que nos imponen!

Hacer desde la incomodidad

Una urdimbre de preguntas nos sitúa para movemos entre palabras y gestos que siguen resonando luego de que algunos volvíamos del 34 Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, bisexuales y no binaries en la ciudad de La Plata, o mejor dicho en las Tierras Querandí. Allí nos con-movimos unas a otras abrazadas sobre los humos que les hermanes de los feminismos del Abya Yala agitaban en cada llamamiento a los vientos, denunciando las opresiones, las violencias, las persecuciones y las políticas extractivistas que están desmoronando nuestros cuerpos-territorios.

Se nos hace difícil la tarea de escribir desde la urgencia de los acontecimientos que nos están sucediendo en la región. No queremos dejar atrás nuestro derecho de celebración, nos celebramos la sobre-vivencia y con eso invocamos los saberes



⁷ Beneficio del cálculo que pretendió aplicarse a penas por delitos de lesa humanidad. El polémico fallo de la Corte Suprema de Justicia fue impedido por Ley en el Congreso tras la fuerte movilización social en repudio el 10 de mayo de 2017 que será recordada como la marcha de los pañuelos blancos.

⁸ El 8 de diciembre de 2017, el policía Luis Chocobar asesinó por la espalda a Juan Pablo Kukoc, un pibe de 18 años que acababa de robar una cámara de fotos. Desde entonces, el Estado y los medios hegemónicos de comunicación avalan a Chocobar como un héroe y la política represiva de Macri pasó a llamarse Doctrina Chocobar.

⁹ Santiago Maldonado desaparece luego de la persecución tras la represión de la Gendarmería argentina ante una protesta. La acción violenta se llevó a cabo dentro del Pu Lof en resistencia Cushamen, territorio perteneciente a la comunidad mapuche, en una inhóspita zona del sur del país. Allí transitan comunidades indígenas, grupos de pequeños productores trashumantes y también grandes capitalistas globales como Benetton o Lewis. Santiago Maldonado acompañaba a esta comunidad mapuche en su reclamo territorial. Siete u ocho de ellos cortaban una ruta nacional la noche del 31 de julio se había levantado el corte. Al otro día, los gendarmes persiguieron dentro de su propio territorio a los manifestantes. Se llegó a insinuar que Santiago se mantenía oculto en colaboración con los mapuches, la víctima se convirtió en verdugo, falsa información, estigmatización de la comunidad mapuche, lenguaje perverso. Carátula de

de nuestras ancestras, de nuestras negras y de nuestras cholas de polleras y de les pibes encapuchades para torcer las fronteras que pretenden separar nuestras luchas, para expandir nuestras pieles a través del texto, tratando de narrar lo que nos acontece.

Y aunque esas fronteras forzadas no nos separan, las imágenes de las cuerpas que están en la calle resistiendo a las atrocidades del fascismo capitalista en Chile, en Bolivia, en Colombia, en Brasil, en Argentina nos llegan sin pausa y con palabras que nos siguen conmoviendo para no quedarnos inmóviles ante el horror.

Entre estas fronteras forzadas de Argentina, la derecha neoliberal logró consolidarse con partido propio. El PRO, el partido republicano que de la mano del dícese empresario Macri en el 2015 accede al control del Estado mediante voto democrático, pretende apabullarnos ante la superproducción de políticas depredadoras donde se acepta el engranaje entre la ley represiva y la ley financiera, aceites que vienen mezclándose desde hace largo tiempo.

El fallo 2x1 que intentaba garantizar la impunidad a los genocidas⁷ venía acompañado del relato de la reconciliación, rehabilitando una “vida de derecha” (Schwarzböck, 2016: 14) como si fuera la única posible. A la Doctrina Chocobar⁸, y a las secuencias del asesinato de Santiago Maldonado⁹, de Rafael Nahuel¹⁰ y tantas muertes lloradas por nosotras, se sumaban la escalada de femicidios que aún hoy siguen agrietando nuestros cuerpos pero que nos movilizan a armarnos de ternura y abrazarnos para seguir ocupando las calles.

El femicidio de Lucía Pérez en 2016, quien con 16 años fue torturada, violada y asesinada en la ciudad de Mar del Plata nos convocó al llamamiento del Paro, y nuestra potencia no fue disciplinada, sino al contrario, “con la huelga, nos hacemos cargo de un mapa global que no nos queda para nada lejos ni ajeno y que consiste en politizar las violencias contra las mujeres” (Gago, Gutiérrez Aguilar, Draper, Menéndez Díaz, Montanelli, Bardet, 2018:11). Es así que seguimos consolidando nuestras estrategias de lucha gestando los Paros “como horizonte organizativo” (Gago Gutiérrez Aguilar, Draper, Menéndez Díaz, Montanelli, Bardet, 2018: 12), desbordando cualquier intento de homogeneización y poniendo de relieve el entramado de violencias en las que estamos insertas.

Cuando el debate por el aborto legal tomó estado callejero



en la Argentina se convirtió en “el único lugar donde convergen todas las tendencias del feminismo. Sus heterogéneas constelaciones se aúnan siempre allí y no, precisamente, en la identidad mujer” (Bellucci, 2014: 24). Pero así también, en casi un mismo escenario, pudimos mirar y pensar de frente los espantos (Schwarzböck, 2016) en la proliferación de relatos, narrativas y gestos de los pretendidos defensores de “las dos vidas” que ya en el Encuentro Nacional de Mujeres en Mar del Plata en el 2015 habían ejercido una brutal represión bajo “los principios fundamentales de la fe” y que hoy pretenden traducirlos en leyes y políticas públicas.

Para que lo político no se siga privatizando, como bien nos convoca a prestar atención María Galindo (2019) seguimos saliendo a tomar las calles como forma de vida política, porque hay cuartos cerrados donde se mapean las decisiones de la región y se diseñan los nuevos planes cóndores que vienen como La Bestia a arrasar con las vidas deseantes de otro mundo. Estar atentas ante las alternativas que se presentan, y que también pueden ser la trampa que captura todo aquello que resiste, ese sistema brujo sin brujo que es el capitalismo, logra embrujarnos. Lo brujo del sistema, como nos señalan Stengers y Pignarre (2017), es que logra captarnos las fuerzas con los conjuros, gualichos y recetas que lo sostienen a modo de promesas homogeneizantes, paralizantes y consensualistas.

Devengamos agua, devengamos marea que penetra en esos agrietamientos que nos pretenden imponer, practiquemos el montaje de los afectos para enfrentar también, desde nuestros costados, esas tecnologías de la muerte; esos métodos de producción y reproducción del terror; esas mismas botas españolas; esas mismas técnicas de asfixias y de estrangulamientos; esos mismos gestos del odio con sueldos estatales y bendecidos por dios y sus iglesias que pretenden tomar la total administración de la vida y de la muerte.

Lo que viene es un misterio pero hay movimientos en el humear, en el gritar arañando las ropas de la derecha que se disfraza con los harapos de los torturadores de todas las épocas que todavía nos quedan escribir. Los ungüentos se esparcen entre les cuerpos de la indocilidad. Nos nombramos con las voces de nuestras guerrilleras encontradas en los calabozos y aquellas que seguimos buscando junto a sus hijes venidos del deseo y a quienes quisieron arrebatarse su identidad.

la Investigación: Desaparición Forzada. Desarrollaron también un fuerte ataque a la familia Maldonado. Banderas, gritos y hashtag #Aparición Con Vida Ya y Dónde Está Santiago Maldonado fue el reclamo colectivo, junto a los organismos de derechos humanos, volvimos a atravesar el miedo, el dolor, la bronca, de buscar un joven desaparecido.

¹⁰ El 23 de noviembre de 2017, las fuerzas represivas intentaron desalojar violentamente a la comunidad de Winkul Mapu. Varios jóvenes subieron la montaña intentando evadir la fuerte represión. El 25 de noviembre, el grupo Albatros los persiguió, dispararon 114 veces y alguna de esas balas alcanzó a Rafael Nahuel, quien estaba desarmado y de espaldas.



Estamos comiendo de las ollas piqueteras y nos pintamos con la brillantina de las pibas para potenciar ese deseo de cambiarlo todo. Y esto invita a consideraciones recíprocas, a tareas comunales políticas y estéticas y también, por qué no, de organización, seguramente algunas errantes, pero que hacen al tiempo presente, al tiempo de la creatividad política.

Conclusiones

Nos propusimos ahondar en los detalles de algunos de los diversos acontecimientos que marcan el contexto latinoamericano para las mujeres y los movimientos feministas. En ese transitar atravesamos un borramiento de fronteras superficiales que nos muestran la extensión de la membrana celular de Latinoamérica marcada por esa violencia colonial, pero también por sus resistencias.

Las formas que asumen las masacres de los cuerpos indóciles que no paramos de llorar ni de nombrar, nos interpelan al pensar la topografía que asumen nuestras resistencias.

En esos nombramientos, y muchos más, encontramos los hilos que amplían y remiendan imperfectamente la genealogía feminista latinoamericana, o del Sur y Sures, o de Abya Yala.

Remendar esos hilos y arropar en nuestras luchas estos relatos comunes nos ha permitido vislumbrar algunos nudos del debate actual sobre el lugar de los feminismos en el escenario político, social y cultural. La diversidad de concepciones y significaciones que damos quienes asumimos el feminismo como posicionamiento político permite indicar la relevancia de sistematizar las experiencias situadas de las mujeres en el despliegue de relatos, de sucesos y de resistencias e iniciativas, y asumir esta tarea implica además sumergirnos en los desafíos por venir que amplíen la reflexión colectiva dentro del movimiento feminista latinoamericano.

Domitila, Marielle, Daniela, Albertina y Lucía son algunos de los nombres de las voces no silenciadas, porque decidimos que sigan hablando, porque tenemos el deber de oírlas, sabiendo que sus palabras en las nuestras “no sean bienvenidas”, porque no se esperaba que sobrevivieran. Sus voces resisten, resuenan, nos marcan rumbo y con ellas podemos construir realidades nuevas, mundos vivibles, inspirados por el lema zapatista que reconoce la multiplicidad

de formas sociales que pueden propiciar la abolición de la explotación (Federici, 2018). Sus voces siguen reverberando, cuando las convocamos, cuando vislumbramos y construimos la trama común, en pie de lucha.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- ANSALDI, Waldo (2017). Arregladitas como para ir a la boda. Nuevos ropajes para las viejas derechas. En *Revista Theomai*, Quilmes, Número 35, pp. 22-51. Disponible en http://revista-theomai.unq.edu.ar/Numero_35/2.%20Ansaldi.pdf
- ANZALDÚA, Gloria (2016). *Bordelands/La Frontera: La nueva mestiza*. (C. Valle, Trad.) España: Editorial Capitan Swing.
- BELLUCCI, Mabel (2014). *Historia de una desobediencia: aborto y feminismo*. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual.
- BRAH, Avtar (1996/2011). *Cartografía de la Diáspora: identidades en cuestión*. Traducción Sergio Ojeda. Madrid: Traficantes de sueños.
- BUTLER, Judith (2002). Cuerpos que importan. En CHARASK, C.; PRATI, R. (2011). *Subjetividad y subalternidad: un diálogo entre feminismo, filosofía y política*. II Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 28-30 de septiembre de 2011. La Plata, Argentina. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4904/ev.4904.pdf
- CHARASK, C.; PRATI, R. (2011). *Subjetividad y subalternidad: un diálogo entre feminismo, filosofía y política*. II Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 28-30 de septiembre de 2011. La Plata, Argentina. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4904/ev.4904.pdf
- CUBILLOS ALMENDRA, Javiera (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. En *Oxímora Revista internacional de Ética y Política*, Barcelona, N°7, pp. 119-137.
- É#FATO QUE DEPUTADOS ELEITOS PELO PSL QUEBRARAM PLACA COM NOME DE MARIELLE FRANCO EM COMÍCIO DE WILSON WITZEL (2018, octubre 08). *O Globo*. Recuperado el 20 de noviembre de 2019 de: <https://oglobo.globo.com/fato-ou-fake/e->



- fato-que-deputados-eleit-os-pelo-psl-quebraram-placa-com-nome-de-marielle-franco-em-comicio-de-wilson-witzel-23140096
- FEDERICI, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2016). Achille Mbembe: Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral. Disponible en https://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html
- FIL0.NEWS. Actualidad internacional. La historia detrás de la foto viral: Justicia por Daniela Carrasco, “La Mimo”. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <https://www.filo.news/actualidad/La-historia-detras-de-la-foto-viral-Justicia-por-Daniela-Carrasco-La-Mimo-20191121-0051.html>
- FRANCO, Marielle (2018) UPP: A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. Tesis de maestría, publicada por la CLACSO. Recuperado el 20 de noviembre de 2019 de: https://clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1354&orden=&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=1290
- FUENTES DÍAZ, Antonio (2012). *Necropolítica, Violencia y Excepción en América Latina*. México: Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GAGO, Verónica; GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; DRAPER, Susana; MENÉNDEZ DÍAZ, Mariana; MONTANELLI, Marina; BARDET, Marie, et al. (2018). *8M Constelación Feminista*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- GAIA, Isabel (2018). Marielle, la desobediente. En *Revista Anfibia*. Recuperado el 23 de noviembre de 2019 de <http://revistaanfibia.com/ensayo/marielle-la-desobediente>
- GALINDO, María (2019). Bolivia: La noche de los cristales rotos. En *Revista Lavaca*. Recuperado el 11 de noviembre de 2019 de <https://www.lavaca.org/notas/bolivia-la-noche-de-los-cristales-rotos-por-maria-galindo>
- GORTÁZAR, María (2020). El policía criminal que se llevó a la tumba los secretos del submundo de Río de Janeiro. En *El País*. Recuperado en 16 de febrero de 2020 de https://elpais.com/internacional/2020/02/15/actualidad/1581766837_095401.html

- INFOBAE (2019). América Latina. Conmoción en Chile: hallaron muerta a puñaladas y brutalmente golpeada a la fotoperiodista Albertina Martínez Burgos. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/11/23/conmocion-en-chile-hallaron-muerta-a-punaladas-y-brutalmente-golpeada-a-la-fotoperiodista-albertina-martinez-burgos/>
- LA IZQUIERDA DIARIO (2019). Política Chile. Encuentran cuerpo de fotógrafa en circunstancias que sugieren homicidio. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <http://www.laizquierdadiario.cl/Encuentran-cuerpo-de-fotografa-en-circunstancias-que-sugieren-homicidio>
- MBEMBE, Achill (2012). *Necropolítica una revisión crítica*. México: Editorial UNAM.
- MEDEIROS, Juliano (2019). Impunidade no caso de Marielle e Anderson é uma ferida aberta. En *Carta Capital*. Recuperado el 16 de Febrero de 2020, de <https://www.cartacapital.com.br/opinia0/a-espera-da-verdade-sobre-a-morte-de-marielle-franco/> .
- MODONESI, Massimo (2012). *Subalternidad. Instituto de Investigaciones Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en biblioteca.clacso.edu.ar > clacso > index > assoc > D2985.dir > modonessi2
- PERFIL. Internacionales. Investigan la muerte de una mujer en su departamento de Santiago de Chile. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <https://www.perfil.com/noticias/internacional/chile-investigan-muerte-mujer-departamento-albertina-mariana-martinez-burgos.phtml>
- PERIÓDICO EL PROGRESO. Conmoción en Chile por artista violada, asesinada y colgada de una reja. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <https://www.periodicoelprogreso.com/conmocion-en-chile-por-el-asesinato-de-daniela-carrasco/57019/2019/>
- ROIG, Arturo Andrés (2008). El método del pensar desde Nuestra América. En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires. El Andariego.
- SCHWARZBÖCK, Silvia (2016). *Los Espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Editorial Los Cuarenta y el Río sin orillas.
- SIN FILTRO BOLIVIA (5 de diciembre, 2018). Si me permiten hablar. Recuperado el 24 de noviembre de 2019, de: https://youtu.be/uBUoO3fXZ_E
- STENGERS, Isabelle, y PIGNARD, Philippe (2017). *La brujería*



capitalista. Buenos Aires: Editorial Hekht Libros.

VIEZZER, Moema (2005 ed. digital). *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI.

ZOUZA, Edgardo (2019). *La Izquierda diario*. Cultura. Poesía para un Chile rebelde: versos a una mimo. Recuperado el 24 de noviembre de 2019 de <https://www.laizquierdadiario.com/Poesia-para-un-Chile-rebelde-versos-a-una-mimo>

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 6 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Mercedes Barros

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET.
Universidad Nacional de Río Negro. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina

mercedesbarros@gmail.com

María Marta Quintana

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio. CONICET.
Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

mquintana@unrn.edu.ar

EL PAÑUELO COMO ARTEFACTO POLÍTICO: DESPLAZAMIENTOS Y DISPUTAS POR LA CALLE

Resumen: *En este ensayo proponemos una interpretación del pañuelo como artefacto político y sus desplazamientos más recientes: desde el pañuelo blanco de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, pasando por el verde de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, hasta el pañuelo celeste de los grupos antiderechos sexuales y (no) reproductivos. En particular, atendemos a las implicancias de esas derivas (contra)citacionales e intertextuales, en relación con una política de la calle y con las disputas en torno del derecho a la vida y los sentidos atribuidos a la maternidad, el parentesco y los roles sexo-genéricos, entre otras cuestiones.*

Palabras clave: *Activismo, género, derechos humanos, aborto, antiderechos*

The handkerchief as a political device: reflections on its displacements and disputes in the street

Abstract: *In this essay, we aim to interpret the 'handkerchief' as a political device, as well as its most recent displacements: from the white handkerchief of the Mothers and Grandmothers of the Plaza de Mayo (Madres y Abuelas de Plaza de Mayo), through the green handkerchief of the National Campaign for the Right to a Safe, Free and Legal Abortion (Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito), to the light blue handkerchief of anti-sexual rights organizations. In particular, we look at the implications of these (counter)citacional and intertextual shifts, in relation to street politics and disputes over the right to life and the meanings attributed to maternity, kinship and gender roles, among other issues.*

Keywords: *Activism, gender, human rights, abortion, anti-rights*



Introducción

En Argentina, hasta hace relativamente poco tiempo, la presencia del *pañuelo* en la política remitía (casi) sin solución de continuidad a la militancia de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Pues fueron ellas quienes transformaron un elemento de uso ordinario en un artefacto político excepcional; más precisamente, en un símbolo de la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia frente a los crímenes cometidos por la última dictadura cívico-militar. De ahí que la significancia del símbolo se haya tornado previsible, directa y acotada, como también sus efectos performativos: porque cuando esas mujeres *comunes* se colocan los pañuelos blancos sobre sus cabezas, no solo se transforman en Madres y Abuelas (con) mayúsculas sino que además alteran el campo de la aparición. Sin embargo, en la escena política actual, caracterizada por un protagonismo decisivo de los movimientos de mujeres, feministas y de la disidencia sexual, los pañuelos se han multiplicado y sus significados se han vuelto menos precisos. El pañuelo que se lleva de un lado a otro (en carteras, mochilas, atado a la muñeca, en el pelo o el cuello) se desplaza fluidamente de una reivindicación a otra, aunque no por ello sin esfuerzo, tiñéndose de diferentes colores (verde, naranja, violeta) y alojando en su interior distintas inscripciones y expresiones de deseo. Y aun cuando sus efectos performativos –vinculados con el activismo de las Madres y Abuelas– no dejan de ser efectivos, sus significados se alteran y no cesan de proliferar en función de otras derivas reivindicativas.

En virtud de ello, aquí nos interesa detenernos en dicho artefacto y en los usos heterogéneos que lo atraviesan y reconfiguran en el presente político. Porque si bien los distintos pañuelos conviven y confluyen en un mismo escenario, su armonía es, en muchas ocasiones, aparente. Como argumentaremos más adelante, sus desplazamientos abren un espacio de intersección de múltiples temporalidades y textualidades, que traen al ruedo disputas de largo aliento en torno del derecho a la vida y los sentidos atribuidos a la maternidad, el parentesco y los roles sexo-genéricos. En este sentido, se trata de abordar *el pañuelo* como un significante flotante, que –en tanto se presenta como un elemento privilegiado– fija parcialmente su significado a la vez que denota un carácter disputado, fluctuante y polisémico (Laclau, 1996). Y que asimismo, en medio de la



intertextualidad que rebasa toda posibilidad de fijación última de sentido, como artefacto –que pasa de mano en mano– se desplaza aunque cargando consigo los rastros y marcas de sus amarres pasados. Es decir, que en tanto símbolo sujeto a derivas (contra)citacionales, su *historicidad* es movilizadora –torcida, desviada– pero no erradicada, y es en virtud de los incesantes efectos performativos de sus marcas constitutivas, que el pañuelo-símbolo es todavía capaz de circular apasionadamente y ser investido con ímpetus de lucha diferentes e incluso, contradictorias.

En lo que sigue, entonces, en primer lugar nos detenemos en las implicancias y efectos sexo-genéricos de la irrupción *callejera* de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y en la condensación de esa performatividad –discursiva y corporal– en el símbolo del pañuelo blanco. En segundo lugar, atendemos a un desplazamiento crucial de este símbolo en el marco de la Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito; y, finalmente, a una deriva más reciente, incómoda, y por ahora menos pensada: el pañuelo celeste de la militancia antiderechos (al aborto, la libertad sexual, la identidad de género). De este modo esperamos mostrar cómo esa *citacionalidad e intertextualidad*¹ dan cuenta de la afectividad y arraigo popular de una prenda que se ha transformado en un artefacto político codiciado de nuestro tiempo.

La irrupción performativa de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (o del derecho a aparecer en la escena pública)

Terminó dándome una recomendación: que no me uniera ni a las Madres, ni a los Familiares. Que no me uniera a ningún grupo, porque eso iba a ser muy perjudicial para mis intereses. Yo le dije: “Doctor, si el 17 de octubre la gente no se hubiera unido y movilizado... no habría habido 17 de octubre...”. No me contestó... Bueno, esos fueron los consejos que me dio Luder. Yo no le hice caso. Fui a la plaza. Y me transformé en una de las fundadoras de las Abuelas.

Clara Jurado

Existe una abundante literatura sobre las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, sobre su emergencia en plena dictadura para reclamar por sus hijas e hijos desaparecidos y sus nietos-nietas apropiados y su insoslayable coraje –con innegables rasgos de parresía– para enfrentar al poder autoritario². Sin

¹ Cabe explicitar que nuestro abordaje se inscribe en las teorías políticas del discurso (Butler, 1997; Laclau y Mouffe, 1985). En este sentido, ambas nociones son relevantes para comprender los desplazamientos y derivas del pañuelo blanco. Con el concepto de citacionalidad aludimos al funcionamiento de la performatividad en términos de repetición y desvío de convenciones de autoridad ya existentes. Y por intertextualidad entendemos la relación constitutiva que se establece entre discursos socialmente disponibles.

² Véase, por ejemplo: Gorini, 1983; 2015; Bousquet, 1983; Fisher, 1989; Arditti, 2000; Vázquez, 2002; APM 2007.

embargo, todavía queda por avanzar en la comprensión de los trastrocamientos de género que provocaron dichas mujeres con su irrupción en el espacio público, el cual no solo se encontraba condicionado por el estado de sitio dictatorial, sino también por ciertas restricciones sexo-genéricas solidarias de la diferencia entre espacio público y privado³ (= político y pre-político; masculino y femenino). En otras palabras, no ha sido agotado el análisis de las implicancias de esa irrupción enunciativa, que dislocó el orden de aparición y participación política de las mujeres. Pues al tomar la calle por asalto y reclamar por el paradero de sus hijas/os y sus nietas/os, las Madres y Abuelas performaron –esto es, realizaron– su propio derecho a la visibilidad, su propio derecho a tener derechos –no solo como madres y abuelas de desaparecidos sino– como mujeres interdictas, proscritas de la escena pública⁴. Y de forma desafiante, a través de una exhortación en *nombre* del parentesco, se hicieron audibles en la lengua del Estado (primero autoritario y luego democrático), poniendo en juego una agencia de género *otra* (Quintana, 2015), vinculada de manera irreductible a la presencia –y alianza– de los cuerpos en la calle.

En virtud de lo anterior, lo que interesa destacar, siguiendo a Judith Butler (2017), es la relación de *quiasmo* entre la performatividad lingüística y la performatividad corporal⁵. Puesto que esa irrupción callejera –que tomó la forma (y aún lo hace) de una ronda arrancada como agenciamiento a la prohibición de la libertad de reunión– implicó una disputa tanto por el principio de inteligibilidad –esto es, de significación y comprensión– frente a las desapariciones⁶ como por el carácter público del espacio. En este último sentido, si –como sostiene Butler– *lo público* se forma sobre la condición de ciertas exclusiones (por ejemplo, de vidas que a veces ni siquiera son percibidas como tales) y de ciertas reclusiones (por ejemplo, de las mujeres en el ámbito de lo doméstico), las Madres y Abuelas cruzaron repetidamente las fronteras que separaban la casa de la calle y alteraron, de ese modo, la esfera de aparición y reconocimiento de los géneros, desocultando su contingencia y arbitrariedad⁷. Y lo hicieron no solo con su discurso sino con sus reclamaciones corporizadas, es decir, con sus rondas, sus gestos y sus pañuelos blancos, y con la congregación persistente –pese a la violencia del régimen de facto– de los cuerpos en la calle.

Pero además de dislocar la esfera de aparición y de

³ Entre los trabajos que sí consideran dichos trastrocamientos, véase Feijoo y Gogna (1987); Fisher (1989); Navarro (1989); Bellucci (2000); D'Antonio (2007) y Morales (2015).

⁴ Respecto de ese derecho a aparecer, Judith Butler afirma “que se apoya tácitamente en modelos reguladores que solo incluyen a ciertos individuos como sujetos idóneos de su ejercicio”. Por eso, agrega que no importa cuán universal pretenda ser ese derecho a la aparición, en tanto “su universalismo se ve socavado por las diversas formas en que el poder determina quién puede aparecer y quién no”. En consecuencia, no puede haber “acceso alguno a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadoras que el poder imprime en ella” (2017: 56).

⁵ Cabe recordar que la noción de performatividad discursiva es central en y para el trabajo de Judith Butler, quien –retomando y sofisticando el concepto de Austin– elabora una teoría performativa del sujeto sexo-generizado. Uno de los objetivos principales de la filósofa es mostrar que la diferencia sexual (masculino/femenino) nunca es una función de meras diferencias materiales (= naturales) que no estén marcadas y producidas por las prácticas discursivas. La categoría de *sexo* es normativa y opera –como también afirma Foucault– como un ideal regulativo. En este sentido, además de trabajar como norma, el *sexo* es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, y cuya fuerza (reguladora) se manifiesta como un tipo de poder productivo: el poder de producir –circunscribir, diferenciar, delimitar– los cuerpos que controla (Butler, 1993). Ahora bien, en sus últimas elaboraciones la autora



busca comprender “cómo los cuerpos reunidos o conectados pueden producir nuevas formas políticas”, y cómo este modo de performatividad política – colectiva y corporizada– puede asumir –en la búsqueda de rechazar y transformar las condiciones de precaridad inducida que siempre afecta de manera diferencial– formas tanto lingüísticas como teatrales (Butler, Cano y Fernández Cordero, 2019: 45).

⁶ Sobre el proceso de emergencia de ese principio de inteligibilidad, véase Barros (2012).

⁷ Como señala Butler, “[l]a performatividad de género presupone un campo de aparición para el género y un marco de reconocimiento que permite a este mostrarse en sus diversas formas; y como ese campo está regulado por normas de reconocimiento que son jerárquicas y excluyentes, la performatividad de género está por lo tanto ligada a las distintas maneras en que los sujetos pueden llegar a ser reconocidos”. Por consiguiente, el reconocimiento de un género, depende de que haya una modalidad de presentación para ese género; esto es, una condición para su aparecer. No obstante, agrega la autora, “no es menos cierto que el género puede presentarse en ocasiones de manera que utilice, reformule o incluso quiebre las condiciones establecidas de aparición, rompiendo con las normas existentes o incorporando normas tomadas de algún legado cultural inesperado”. En este sentido, pese a que las normas parecen determinar los géneros que pueden aparecer, “fallan a la hora de controlar la esfera de aparición, sobre la cual actúan como una policía ausente o fallida antes que como un

sacudir la posición de género que las sujetaba a la casa, rarificaron *la familia* tradicional, nuclear, que se cuida y protege. Y si no, pensemos en la expresión “nuestros nietitos desaparecidos”, que son las nietas y nietos de todas las Abuelas, los que se siguen buscando aun cuando *el propio* haya sido restituido, o también en el proceso por el cual las Madres *socializan* la maternidad y desplazan el enunciado “mi desaparecido” hacia “nuestros desaparecidos”, “nuestros 30.000”, o cuando afirman “Nuestros hijos nos parieron” y se refieren a sí mismas como “hermanas”. En efecto, las Madres y Abuelas desquiciaron los roles familiares tradicionales y, más subversivamente, desnaturalizaron los vínculos fundados en el *factum* de “compartir la misma sangre”, convirtiéndolos en lazos políticos. Y de esta manera, como dice Virginia Morales (2015), inventaron nuevos modos de ser mujer, madre, abuela, familia.

En síntesis, las Madres y Abuelas no solo han provocado un profundo desarreglo de las convenciones sexo-genéricas, sino que (nos) han legado una experiencia ética, vinculada con la dimensión *relacional* en la que se funda la responsabilidad –tanto individual como colectiva– por la vida del otro/a. Una herencia que resulta inseparable de una forma de organización *callejera*, de (re)configuración del espacio público y del derecho a aparecer, que se recupera y desplaza en/con los movimientos de mujeres, feministas y de la disidencia sexual en la actualidad.

La deriva del pañuelo blanco en el pañuelo verde: cita y hospitalidad

Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven:
¡abajo el patriarcado, se va a caer, se va a caer!

Cántico feminista

El pañuelo blanco retiene gestos, imágenes y prácticas (pasadas y presentes) abarrotadas en consignas que defienden la vida, tales como: ¡Aparición con vida!, ¡Vivos los llevaron, vivos los queremos!, ¡Nuestros hijos viven! Los reclamamos de las Madres y Abuelas por la vida de sus hijas e hijos detenidos-desaparecidos, de sus nietas y nietos apropiados, de sus compañeras secuestradas y de las y los oprimidos y explotados –tanto de la dictadura como de la



democracia— impregnan a ese artefacto político y le confieren un contenido y valor particular⁸. No obstante, aquí vale señalar que la vida defendida por este grupo de mujeres no es una vida *a secas*, desnuda o desprovista de politicidad, sino más bien una vida articulada en un lenguaje de derechos humanos que modifica la condición natural y biológica de la misma, al mismo tiempo que la inscribe en formas más legítimas y deseables de existencia. De ahí que el pañuelo, en tanto símbolo de lucha por la vida y defensa de los cuerpos precarios/precarizados, sea también la manifestación de una trama discursiva cargada de militancia y posicionamientos ético-políticos; en la que, además, pueden apreciarse las huellas de sujetos (o mejor, de sujetas) que toman la calle por asalto y desobedecen los límites simbólicos y espaciales impuestos por las normas sexo-genéricas.

Desde nuestro punto de vista, entonces, es esa trama discursiva la que auspicia el esfuerzo que exhibe el pañuelo verde —de la campaña por la legalización del aborto— por inscribir su aparición/significación en la trayectoria de lucha de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Y en efecto se trata de un *esfuerzo*, dado que su pertenencia al linaje del pañuelo blanco no ha sido espontánea, ni muchos menos necesaria. Más bien ha sido el resultado de un proceso articulatorio arduo, que involucra un trabajo político de acercamientos y distanciamientos, reflexión y persuasión entre los activismos femeninos-feministas⁹. Como resultado de ese proceso, el pañuelo de la campaña ha sido (y es) contaminado por el símbolo-pañuelo de las *locas* de la Plaza, al punto de que el pañuelo verde resulta inescindible del blanco en tanto se halla decididamente implicado en los modos de aparición y lucha que señalamos con anterioridad¹⁰. Pero también hay que agregar que dicho esfuerzo no solo evidencia la articulación de las reivindicaciones feministas con esos modos singulares de aparición y *con* esos cuerpos que ocuparon —y lo siguen haciendo— lugares políticamente protagónicos en defensa de la vida, sino que además supone el deseo de reconocimiento *en* esas formas de aparecer e irrumpir en el espacio público.

Esto último resulta relevante puesto que la operación citacional trae al centro de las reivindicaciones la defensa de la vida metaforizada en aquel símbolo blanco, pero esta vez la vida —y libertad— que se defiende es la de las mujeres y personas embarazables que eligen (o no) poner fin a una gestación. Y más en particular, la de quienes, a causa de

eficaz poder totalitario” (2017: 45).

⁸ Como ha señalado Virginia Morales (2017), la demanda por la “vida” de las Madres se ha alterado/modificado en el transcurso de su lucha como resultado de las reconfiguraciones identitarias de ambos organismos.

⁹ Respecto de ese proceso articulatorio, véase Bellucci (2000); Andújar (2013); D’Antonio (2007); Barros y Martínez (2019).

¹⁰ Sobre la relación estrecha entre ambos pañuelos, véase Amadeo de Freda (2018) y García (2019).



"Ese esfuerzo –citacional e intertextual– puede apreciarse en diversas manifestaciones discursivas de los colectivos femeninos-feministas. Véase, por ejemplo, el siguiente texto de la campaña http://www.abortolegal.com.ar/wp-content/uploads/2014/04/17_5.pdf, o el documento elaborado para el 3 de junio de 2018 por el colectivo Ni una menos (Buenos Aires) <https://www.pagina12.com.ar/119359-sin-aborto-legal-no-hay-ni-una-menos>.

la distribución diferenciada de la precari/e/dad (Butler, 2010), resultan más vulnerables y expuestas a los riesgos del aborto clandestino. En este sentido, no es trivial el lema de la campaña: "Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir". En consecuencia, a la vez que se inscribe en el legado de las Madres y Abuelas (en sus contiendas por la calle, por el derecho a aparecer y por el derecho a tener derechos), el pañuelo verde abre una nueva temporalidad en relación con la defensa de la vida. Y a través de un esfuerzo intertextual, recupera un robusto lenguaje de derechos humanos y lo expande al terreno de las desigualdades sexuales y de género¹¹. De este modo, el pañuelo-símbolo verde (y también blanco) se convierte en una trama cuyos hilos nos llevan a los derechos y libertades de las mujeres y cuerpos con capacidad de gestar.

Ahora bien, son estas últimas reivindicaciones, vinculadas con los derechos sexuales y (no) reproductivos, las que provocan a su vez nuevos desplazamientos significativos, manifiestos en la proliferación de reclamos y en la invención de nuevos pañuelos, que presionan sobre dicha articulación y provocan nuevas torsiones de sentido en torno de *la vida, el género, la maternidad*, entre otras nociones. Y en algunos casos, de manera abiertamente antagónica con el reclamo de aborto legal, seguro y gratuito, tal como sucede con el activismo *pro-vida* ligado a sectores conservadores y religiosos.

El combate de los pañuelos celestes

Ahora la calle es nuestra, defiende la vida
Cántico *pro-vida*

Más arriba destacamos que el pañuelo –como símbolo que emerge en los confines de la resistencia a la dictadura– porta cierta historicidad, afectividad y arraigo cultural, que lo convierte no solo en un significante codiciado de la política democrática argentina, sino también en un medio singular de representación de activismos ligados a la lucha por los derechos humanos. No obstante, en el último tiempo, ha tenido lugar un fenómeno inesperado: la apropiación del pañuelo por parte de los grupos *antiderechos* sexuales y (no) reproductivos, los cuales también le adjudican una función representativa. Más precisamente, se trata del pañuelo celeste que, con la consigna "Salvemos las dos vidas", circula

y expande entre quienes se movilizan contra la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE). Por cierto, resulta curioso que desde las antípodas del espectro político de los movimientos de derechos humanos, feministas y de las disidencias los autodenominados *pro-vida* también elijan un pañuelo como símbolo de su reclamo. En este sentido, cabe preguntar: ¿por qué los grupos que profesan una abierta negativa a la ampliación de derechos aspiran a portar un artefacto insoslayablemente marcado por los activismos femeninos-feministas? ¿Cuál es el sentido de adueñarse de un símbolo ajeno con una *fuerza* performativa impropia?

La respuesta más inmediata que surge ante estos interrogantes apunta al uso estratégico del mencionado símbolo por parte de los opositores al aborto legal, con el fin de contestar y/o disputar la masividad del pañuelo verde¹². Precisamente, el pañuelo celeste aparece en público en el marco del debate parlamentario por la IVE en los primeros meses de 2018, y es presentado por la ONG + Vida como “parte de su identificación y para construir sentido de pertenencia” (*Telam*, 16-05-2018). Según sus impulsores, si bien el origen del pañuelo se sitúa en las acciones de la organización evangélica Mujeres de Fe para una Nación Diferente durante la crisis del 2001, es de cara a las movilizaciones sociales por el derecho al aborto legal que este símbolo es *resucitado* entre los *defensores de la vida*. Así, en el transcurso del debate, el pañuelo celeste gana un nuevo ímpetu y se postula como un medio de representación en oposición al pañuelo verde. De ahí que cierto uso estratégico y delimitado de este *nuevo* pañuelo resulta de inmediato desbordado por una función representativa a través de la cual ese mismo símbolo aspira a encarnar a un colectivo en ciernes –esto es, un colectivo de contornos porosos que lejos de resultar homogéneo solo comparte su igual negativa a la legalización del aborto.

Por consiguiente, la elección del pañuelo conlleva también un deseo de reconocimiento público. Puesto que, como venimos señalando, el pañuelo –en tanto símbolo de lucha– provoca cierto *impasse* en las prescripciones sobre los modos de aparición en el espacio público y por ende habilita otras formas de ser reconocidas/os. Y es justamente esa fuerza de interrupción de la normalidad, la que se manifiesta una y otra vez en los usos dispares de la prenda. En consecuencia, de acuerdo a este sentido último, podemos discernir en el uso del pañuelo celeste cierta aspiración de los grupos *pro-*

¹² Sobre el rasgo contestatario del pañuelo celeste, véase la siguiente crónica de *Anfibia*, que reconstruye las disputas y beligerancia entre pañuelos: <http://revistaanfibia.com/cronica/quienes-llevan-los-panuelos-celestes/>



¹³Para un análisis pormenorizado sobre el activismo pro-vida, véase Gudiño Bessone (2017).

vida a ser reconocidos como ciudadanos que intervienen en la arena democrática y que levantan banderas y exigen políticas públicas¹³ (y no como meros fieles religiosos o como sujetos aislados y/o fanatizados que persiguen convicciones de índole moral).

En virtud de ello, cabe señalar las implicancias –no necesariamente calculadas ni premeditadas de antemano– que se desprenden de la elección y el uso del pañuelo celeste. Por un lado, el símbolo-pañuelo inscribe la reivindicación “salvemos las dos vidas” en un juego relacional, integrado por pañuelos de distintos colores, con los que entabla en un plano de igualdad, relaciones diferenciales y de alteridad. De ahí que el símbolo celeste en cierta medida iguale esa demanda con otras y la inscriba en una lucha callejera de la que no formaba parte. En este sentido, en la noche del debate en el Senado se puso de manifiesto esa igualdad en las calles; porque no es ya en las iglesias, en el espacio privado del lobby político, sino en el espacio público, con el cuerpo, con los pañuelos, que se lucha, se demanda. Por otro lado, aunque también en estrecha relación con el punto anterior, el uso trivial del pañuelo queda sobrepasado por los efectos performativos de ese símbolo y conlleva consecuencias para esa movilización colectiva *a favor de la vida*.

Por consiguiente, la utilización de dicha prenda no solo torsiona al símbolo-pañuelo –confiriéndole además nuevas tonalidades–, sino que involucra una potencial afectación/alteración de los mismos grupos que la portan. De este modo, podríamos presumir que la politicidad del pañuelo –su historicidad– amenaza las voluntades e intenciones originales de sus creadores/as, al propiciar (de forma desobediente) cierta conmoción en las experiencias subjetivas de sus usuarias. En otras palabras, las ansias de reconocimiento, la irrupción callejera y el despliegue de una igualdad impensada que se conjugan en el uso del pañuelo celeste, difícilmente no auspician trastrocamientos en los modos de ver, decir y sentir de las protagonistas de mentado activismo *pro-vida* (trastrocamientos que eventualmente podrían traducirse en un cuestionamiento de los supuestos que subyacen a las reivindicaciones en contra de los derechos sexuales y (no) reproductivos). No obstante, como en toda acción política, la trayectoria (im)propia del pañuelo celeste y su capacidad política está aún por verse.

Comentario final

La apropiación del pañuelo por parte de las personas y grupos antiderechos da cuenta de un movimiento contracitacional de un símbolo que condensa y hospeda un discurso en torno de la lucha por los derechos humanos en nuestro país (ya no exclusivamente de las y los desaparecidos y nietos-nietas apropiados sino también de las mujeres y disidencias sexuales) y su defensa en la calles, en contienda por la configuración del espacio público y la visibilidad y audibilidad de los cuerpos precarios/precarizados. Ahora, ¿qué implicancias tiene esa apropiación si afirmamos que un símbolo porta marcas constitutivas que pueden ser desviadas pero no erradicadas? ¿Es posible establecer un pie de igualdad para los pañuelos blancos, verdes y celeste?¹⁴.

A propósito de estos interrogantes, aunque sin ánimo prescriptivo y como venimos argumentando, cabe responder: sí y no. Lo que los asemeja es la disputa por la calle, el anhelo de reconocimiento de sus demandas y las implicancias sobre las subjetividades de quienes portan los diferentes pañuelos. Sin embargo, el contenido referido a la lucha por la vida los distancia de manera insalvable. Puesto que si las Madres y Abuelas y mujeres y disidencias organizadas, ya sea en contra del terrorismo estatal o en contra del aborto clandestino y por el derecho a la IVE, luchan por vidas políticamente precarizadas, la militancia antiderechos recurre a una figura-entelequia –el niño por nacer– para oponerse a la democratización de los mecanismos de protección y cuidado y perpetuar la confiscación histórica del cuerpo y la libertad de elección de personas con capacidad de gestar. Además, en su afanoso reclamo por “salvar las dos vidas”, la vida del cuerpo gestante –siempre feminizado– es desprovista de cualquier contexto, desprendida de sus condiciones sociales de existencia y reducida a un mero fenómeno biológico. Es decir, que mientras unas/os luchan por alterar las grillas de inteligibilidad –que anticipan de manera diferencial el (no) reconocimiento– y provocar un desorden de los cuerpos y sus lugares asignados, el activismo antiderechos persigue la restauración de un orden que encuentra en la idea de *lo natural* una vieja alianza con una tecnología de subjetivación: binaria, jerárquica y heterosexual.

No obstante, también hay que advertir que esa apropiación por parte de los grupos opositores a la IVE no

¹⁴ Aquí nos preguntamos, más precisamente, si es posible y deseable políticamente – como se ha sugerido desde algún sector de la dirigencia política actual– inscribir estos pañuelos en un mismo espacio de representación, como si se tratara de una serie de símbolos que en su dimensión diferencial puedan cohabitar unos con otros y comportarse como meras diferencias, obliterando su alteridad constitutiva.



¹⁵ Resultan relevantes aquí las declaraciones de la titular de Madres de Plaza de Mayo, Nora Cortiñas, quien se hizo presente en el Senado de la Nación para brindar su apoyo al proyecto de la IVE en el momento de su tratamiento parlamentario. Cortiñas –portando su pañuelo blanco en la cabeza y sosteniendo el pañuelo verde en su puño– sostuvo: “De la misma manera que luchamos contra la impunidad, le podremos decir al mundo que en Argentina tenemos una ley que legaliza y despenaliza el aborto”. En la misma ocasión, expresó su crítica a la Iglesia: “La Iglesia que fue partícipe del terrorismo de Estado no puede intervenir en el debate sobre el aborto”, y se dirigió a las mujeres del pañuelo celeste: “A las mujeres que están ayudando a que salga la ley, yo las felicito y a las mujeres de pañuelo celeste, les digo que no se quisieron informar, que se quisieron mantener en una idea cerrada, y que no valoran lo que está pasando alrededor de ellas. Este mes murieron dos mujeres de Santiago del Estero y con una muerte cruel”. Véase *Ámbito Financiero*, 8-08-2018. <https://www.ambito.com/politica/cortinas-la-iglesia-que-fue-particpe-del-terrorismo-estado-no-puede-intervenir-el-debate-el-aborto-n4030015>

ha sido gratuita, inocua. Algunas Madres han resultado interpeladas y han salido a ratificar públicamente la alianza entre el pañuelo blanco y el verde, mostrando su apoyo a la causa del aborto legal, y a la consigna “la maternidad será deseada o no será”¹⁵. Porque, en definitiva, lo que siempre ha estado en juego es el umbral ético y político en que se articulan el género, la vida, la maternidad, la sexualidad, la filiación, el parentesco. Es por ello que la alianza entre las portadoras del pañuelo blanco y las portadoras del pañuelo verde se ve reforzada mediante una poderosa deriva sintagmática, propia de nuestro escenario político y de los modos en que se sigue performando la promesa democrática, que ahora se sintetiza en: “aborto clandestino nunca más”.

Y como dice Roland Barthes, si “el signo es como una moneda; [que] vale por un determinado bien que se puede adquirir con ella, pero vale también en relación con otras monedas, de valor mayor o menor” (1994: 22), resulta crucial discernir la politicidad que impregna cada uno de esos pañuelos y los anhelos de igualdad y justicia social que, creemos, impiden igualar a los pañuelos blancos y verdes con los celestes. Como dijimos, la prenda se desplaza pero lleva bordadas las marcas de las Madres, de las Abuelas, de las brujas, de las socorristas, de las mujeres cis y trans y de tod*s aquell*s que luchan por subvertir el orden y las jerarquías patriarcales, al tiempo que afirman: “¡Acá estamos! Al closet no volvemos nunca más”.

Referencias bibliográficas

- ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (2007). *La historia de Abuelas. 30 años de búsqueda*. Buenos Aires: APM.
- AMADEO DE FREDA, Damasia (2018). “Las mujeres y el pañuelo”. En *La Libertad de Pluma*, CABA. N°4, Año 1, s/n. Disponible en línea: <http://lalibertaddepluma.org/indice-4/>
- ANDÚJAR, Andrea (2013). “Tradiciones Subterráneas: De las Madres de Plaza de Mayo a las piqueteras. Salta, Argentina”. En Seminario Internacional Fazendo Gênero 10: Desafíos actuales de los feminismos, Universidade Federal de Santa Catarina, s/n. Disponible en línea: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373314569_ARQUIVO_PonenciaAndreaAndujar.pdf
- ARDITTI, Rita (2000). *De por vida. Historia de una búsqueda*.



- Buenos Aires: Grijalbo.
- BARROS, Mercedes (2012). *Human Rights Movement and Discourse*. Villa María: EDUVIM.
- BARTHES, Roland (1994). *La aventura semiológica*, 2^{da} Edición, Buenos Aires: Paidós.
- BELLUCCI, Mabel (2000). El Movimiento de Madres de Plaza de Mayo. En LOZANO, Fernanda; Pita, Valeria et al. (eds.). *Historia de las mujeres en la Argentina: Siglo XX*. Vol. 2. Buenos Aires: Taurus.
- BOUSQUET, Jean Pierre (1983). *Las locas de la Plaza de Mayo*. Buenos Aires: El Cid Editor.
- BUTLER, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech. A politics of the Performative*. Routledge: London.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith; CANO, Virginia y FERNÁNDEZ CORDERO, Laura (2019). *Vidas en lucha. Conversaciones*. Buenos Aires: Katz.
- D'ANTONIO, Débora (2007). Las Madres de Plaza de Mayo y la maternidad como potencialidad para el ejercicio de la democracia política. En *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*. Tucumán: UNT, pp. 283-303.
- FEIJOO, María del Carmen, y Gogna, Mónica (1987). Las Mujeres en la Transición a la Democracia. En JELIN, E. (ed.) *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), pp. 129-187.
- FISHER, Jo (1989). *Mothers of the Disappeared*. London: ZedBooks.
- GARCÍA, Luis (2019). Del Nunca más al Ni una menos. En Revista *Haroldo*. Noviembre, s/n. Disponible en línea: <http://revistaharoldo.com.ar/index.php>
- GORINI, Ulises (2008). *La rebelión de las Madres, historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Tomo I. 1976-1983. Buenos Aires: Editorial Norma.
- GORINI, Ulises (2015). *La otra lucha, historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Tomo II. 1983-1986. Buenos Aires: Biblioteca Nacional de Argentina.
- GUDIÑO BESSONE, Pablo (2017). *Activismo católico antiabortista*



- en Argentina: performances, discursos y prácticas. En *Sexualidad, Salud y Sociedad*. Río de Janeiro. N°26, pp. 38-67.
- HESTER, Helen (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- LACLAU, Ernesto (2006). *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LACLAU, Ernesto, y MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*. London-New York: Verso.
- BARROS, Mercedes, y MARTÍNEZ PRADO, Natalia (2018). Mejor no hablar de ciertas cosas: Feminismo y Populismo. En DI MARCO, Garciela; FIOL, Ana, y SCHWARZ, Patricia (comps.) *Feminismos y populismos del siglo XXI. Frente al patriarcado y al orden neoliberal*. Buenos Aires: Editorial Teseo, pp. 77-88.
- MORALES, Virginia (2015). *De la cocina a la plaza. La categoría "madre" en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo*. Villa María: EDUVIM.
- MORALES, Virginia (2017). Reconfiguraciones identitarias en la Asociación Madres de Plaza de Mayo: lucha contra la impunidad, radicalización y giro a la izquierda (1983-2003). En *Revista Izquierdas*. Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile.
- NAVARRO, Marysa (1989). The Personal is Political: Las Madres de Plaza de Mayo. En EICKEN, Susan (comp). *Power and Popular Protest: Latin America Social Movements*. Los Angeles: University of California Press, pp. 256-257.
- QUINTANA, María Marta (2015). Sujeciones discursivas/desplazamientos retóricos: emergencia (y agencia) de Abuelas de Plaza de Mayo entre el parentesco y el Estado. En *Nomadías*, N°19, pp. 31-48.
- VÁZQUEZ, Inés (2002). Viaje al interior del pañuelo blanco. En *Revista Locas*, s/n. Disponible on-line: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/sociales/vazquez070402.htm>

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional





Diego Alfonso Landinez Guio

Universidad Nacional de Colombia. Corporación Universitaria Minuto de Dios

dalandinezg@unal.edu.co

TERRORISMO Y DERECHOS HUMANOS: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA OPOSICIÓN POLÍTICA

Resumen: El terrorismo es uno de los puntos más importantes en las agendas políticas de los Estados occidentales a lo largo de las últimas dos décadas; su aparición mediática constante hace pensar que la amenaza de grupos extremistas está a las puertas de cualquier sociedad y que, por tanto, se hace necesario establecer políticas de control que minimicen su impacto o, de ser posible, su aparición. El presente artículo tiene por objetivo reflexionar sobre el papel del terror en el discurso político, para intentar comprender la encrucijada en la que se encuentran algunos sectores sociales que se erigen como críticos del orden establecido y la respuesta represiva de los Estados cuando se lanzan a la lucha contra el terrorismo.

Palabras clave: Terrorismo, crítica, derechos humanos, patología social, reacción

Terrorism and human rights: a reflection on political opposition

Abstract: Terrorism is one of the most important phenomena in the political agendas of Western states in the last two decades; its constant media appearance, arises fear of attacks by extremist groups and creates the need to establish control policies that minimize its impact or, if possible, even prevent its existence. The present article aims to reflect on the dynamics of terror in political discourses, trying to understand the political problems of some social sectors that are critical of the established order and the repressive response of the states in the fight against terrorism. To do this, the present work will establish a dialogue with authors of the Frankfurt School and thinkers such as Rancière, Žižek and Sousa Santos.

Keywords: terrorism, criticism, human rights, social pathology, reaction



Introducción

La lucha contra el terrorismo se ha convertido en una de las banderas dominantes de la política internacional de comienzos del siglo XXI. A partir de los atentados del 11 de setiembre de 2001, Estados Unidos inició un despliegue militar con el fin de aplicar en los agresores lo que Rancière llama la “justicia infinita”, aquella que “ataca a todo lo que suscita o que podría suscitar terror” y que se ubica “por encima de toda regla de derecho” (2005 : 22). El terrorismo se ve como una amenaza constante que debe ser aniquilada más allá de toda legalidad, para la protección del mundo libre. En Colombia, las administraciones presidenciales de Álvaro Uribe asumieron una política de *seguridad democrática*, con el fin de traducir el conflicto interno a los términos de una lucha entre el Estado legítimo y la guerrilla terrorista. Sin embargo, los procesos de contrainsurgencia datan de la segunda posguerra, cuando la doctrina de la Seguridad Nacional contrapuso el “Occidente cristiano y el Oriente comunista” (Velázquez, 2002:13).

En América Latina, los Estados combatieron a los grupos armados de filiación comunista gracias a la ayuda brindada por la Alianza para el Progreso. El enemigo externo empezó a filtrarse en el interior de las sociedades y se convirtió en una amenaza doméstica, en un enemigo interno, que perturbaba la estabilidad de la Nación, en un tenso panorama internacional que se caldeaba con la vecindad de la victoriosa Revolución Cubana, desde finales de los años cincuenta. También en Alemania, el pensamiento de izquierda y las acciones terroristas de la RAF (*Rote Armee Fraktion*) empezaron a sentirse, indistintamente, como efectos de una amenaza palpable contra la estabilidad del Estado de derecho, en los años setenta (Wellmer, 1996: 292).

En todos estos casos, el terrorismo se ha convertido en un elemento desestabilizador que justifica el uso de medidas represivas para asegurar el orden social imperante. Pero la represión se dispersa y amplifica cuando, en nombre de la legitimidad, se etiqueta de *terroristas* a todos aquellos que se oponen al régimen político y cuando se descalifica toda posición crítica como contraria a los intereses del orden constitucional. Esta estrategia (discursiva, propagandística y militar) desdibuja tanto la acción de la crítica como la disposición estructural de la sociedad en la configuración del terrorismo, pues con ello se instaura una práctica de



chivos expiatorios que deja intactas las condiciones que han permitido la irrupción del terror como arma de lucha política. Por tanto, los movimientos de izquierda quedan atrapados, según Albrecht Wellmer (1996), en una disyuntiva en la que o bien permanecen al margen del escenario político y vuelven inofensivas sus ideas, o apoyan al terrorismo y se someten a la represión estatal.

La subversión terrorista del orden social se convierte, así, en el alimento de fuerzas reaccionarias que se sirven de la defensa de la democracia (por más débil o corrupta que sea) para descalificar todo tipo de oposición política. En este sentido, ¿cómo se inscribe el terrorismo en el discurso oficial de los Estados? Y dado que existe una especie de *tenaza* entre terrorismo y represión estatal que deslegitima ciertas confrontaciones sociales, ¿es posible escapar a esta lógica violenta? ¿Qué acciones y prácticas pueden articularse como ejercicios legítimos de lucha y resistencia? El presente artículo intentará visualizar una respuesta tentativa a estas preguntas y reflexionar sobre el uso político de la noción de terror, a partir del caso alemán analizado por Wellmer y de algunos ejemplos tomados de América Latina.

Propongo que el terror no es una estrategia exclusiva de las disidencias políticas, sino que es una *patología social* que se reproduce no solo en las acciones reconocidas oficialmente como terroristas, sino también en las distintas formas de represión estatal que se esgrimen contra las visiones críticas de la sociedad. En este orden de ideas, el dilema de los partidos de izquierda entre la oposición violenta y la integración, que vislumbraron algunos pensadores de la Teoría Crítica, se muestra como un mismo mecanismo de perpetuación de las relaciones sociales, al que habría que oponer una praxis política que retome los elementos discursivos del Estado de derecho y la movilización efectiva de los sectores sociales. Para desarrollar esto se abordará, en primera instancia, la relación entre la oposición política y el terrorismo; en un segundo momento, se indagará por la lucha contra la insurgencia y el terror de Estado, y, finalmente, se analizará el papel que pueden tener los derechos humanos en la mitigación de la violencia social.

Oposición política y terror(ismo): el caso de la RAF

La pérdida de la capacidad revolucionaria de los partidos comunistas occidentales fue percibida por Herbert Marcuse



a mediados de los años cincuenta. Las mutaciones del sistema capitalista, en su etapa más avanzada, encontraron mecanismos suficientes para debilitar la base política de tales partidos, hasta convertirlos en una “oposición legal” que ya no podía dar señales de radicalidad (Marcuse, 1969:51). La comodidad posindustrial, en el primer mundo, encubre las condiciones desfavorables que empujaban antaño a la clase trabajadora hacia la acción revolucionaria, pues los nuevos controles de una economía de la suntuosidad edulcoran la conciencia de los oprimidos con la ilusión del bienestar. Mas la ferocidad de la maquinaria sigue operando con fuerza en los márgenes, porque todos aquellos “cuya vida es el infierno de la sociedad opulenta son mantenidos a raya con una brutalidad que revive las prácticas medievales y modernas” (Marcuse, 1969:54).

Desde esta perspectiva, una conciencia crítica se debate entre la integración a un mundo controlado, pero cómodo, y la solidaridad real con los *desheredados* del sistema, a partir del compromiso con la subversión del orden establecido. A los ojos de Wellmer, sin embargo, ésta no parece ser sino una forma binaria y cerrada de establecer opciones que puede terminar justificando el uso de la violencia insurgente, sin una visión clara del funcionamiento de las democracias constitucionales. Por ello sugiere la tesis, a propósito de la coyuntura política alemana de los años setenta, de que “no hay ninguna razón para considerar al terrorismo de la RAF y de los grupos de *guerrilla urbana* afines a ella como una forma radicalizada (...) de política socialista” (Wellmer, 1996:294). Su propuesta es desanclar a la izquierda de los esquemas sociales represivos y demarcar los límites entre el pensamiento crítico y la acción terrorista para así resaltar la cercanía de esta última a la derecha y no a las verdaderas perspectivas revolucionarias. Para ilustrar esto, Wellmer se sirve de un análisis de la relación entre la RAF y la política antiterrorista alemana.

La Fracción del Ejército Rojo fue un grupo subversivo, anarquista y anticapitalista, que incurrió en actos de terror urbano (destrucción de la propiedad, asesinatos, secuestros y otras acciones) en la República Federal de Alemania, entre los setenta y ochenta, inspirado en la organización y las estrategias de la guerrilla de los Tupamaros del Uruguay (Cano, 2008; Flórez, 2009; Wunschik, 2011). Bajo la idea de combatir el imperialismo internacional y los rezagos del



nacionalsocialismo, la RAF se enfrentó violentamente a la Alemania occidental (con cierta complicidad de la Alemania del Este –según las investigaciones de Tobias Wunschik, 2011) y desencadenó una lucha antiterrorista que modificó su marco jurídico, hasta sumirlo en un estado de conmoción interna que terminó minando las bases del Estado de Derecho (Cano, 2008). Este caso particular revela, para Wellmer (1996), la lógica del terror que está en la base de la sociedad capitalista, ya que no solo condujo hacia la barbarie a cierta sensibilidad crítica, sino que también desencadenó, en función de dicho proceso, su propio potencial violento en la forma de un Estado represivo.

Wellmer (1996) intenta demostrar que el terrorismo de la RAF no constituye una radicalización del pensamiento de izquierda a partir de dos aspectos: la distorsión de la realidad en la que cayó esta guerrilla y los mecanismos concretos que convirtieron a su conciencia socialista en arma de la derecha. El primer factor tiene que ver con la copia de un modelo de lucha del Tercer Mundo que se introdujo sin crítica en las sociedades avanzadas, pues la omisión de los elementos críticos inherentes al sistema democrático-parlamentario y la justificación del uso de la violencia no pueden entenderse, desde la óptica wellmeriana, más que como un acto de ceguera teórica y política. Otra idea ilusoria consistió en pensar que la RAF lideraba una guerra de liberación internacional y que tenían el respaldo de los movimientos antiimperialistas del resto del mundo. En tercer lugar, el confinamiento clandestino de quienes militaban en la RAF produjo un estado constante de sospecha en la que incluso ellos mismos se percibían como potenciales enemigos, por lo que hacían “en sí verdadero aquello que habían afirmado del sistema, a saber, la reducción de todos los procesos de la vida social al terror” (Wellmer, 1996 :300). Estos rasgos *delirantes* configuraron un conjunto abigarrado de ideas que impedían la autocrítica, pues se asumió una explicación anacrónica, despótica y subdesarrollada del sistema capitalista, cuya alternativa no podía ser otra que la acción guerrillera.

El segundo mecanismo es la respuesta que desataron sus acciones: la represión contra ellos y ellas y contra toda la izquierda, en calidad de apuesta política que decían abandonar. El terrorismo sienta así las bases para un desmonte del estado de Derecho, al que no lograron percibir como condición de posibilidad para la oposición crítica (Wellmer, 1996). En

efecto, en 1976 se erigió una legislación antiterrorista que brindó herramientas jurídicas para salvaguardar el orden social y político de la Alemania Federal, a costa incluso de los derechos ciudadanos. Esta legislación se refrendó y endureció diez años más tarde, cuando empezó a extenderse la categoría de *terrorista* a delitos contra la propiedad pública que llevaban a cabo movimientos *pacifistas* de la época, que no estaban relacionados con el actuar de las guerrillas urbanas (Cano, 2008). Desde luego, tales cambios en el derecho penal no pasaron desapercibidos y se sintieron, para algunos autores, como un intento del gobierno “de estigmatizar como *terroristas* meras acciones de desobediencia civil surgidas como consecuencia del recrudecimiento de determinados conflictos sociales” (Cano, 2008:26).

En el análisis de Wellmer, el terrorismo queda desterrado de la praxis legítima de la izquierda y se sitúa en el campo discursivo y práctico de la derecha reaccionaria, tanto por la intransigencia de su postura con respecto a las alternativas no violentas, aunque no menos críticas, del marxismo, como por su incidencia en la represión a todo tipo de oposición política y su renuencia acrítica a las características progresistas del Estado democrático de derecho. Por esta razón, lo que para el pensador alemán es verdadero para la RAF, lo es también para todo el terrorismo que se abandera, de manera directa o indirecta, de las posiciones de izquierda, bajo la forma de un *extremismo*; por ello mismo, su crítica alcanza también a ciertas posiciones teóricas del marxismo.

Wellmer intenta ir más allá de la disyunción entre pasividad o apoyo al terrorismo a la hora de pensar en las alternativas para el pensamiento crítico, por esta razón, contrapone a la visión totalitaria de la sociedad burguesa –elaborada, entre otros, por Adorno y Horkheimer– una propuesta teórica que ve en la democracia posibilidades de cambio, a partir de la visualización de ciertos callejones sin salida inherentes al capitalismo: no hay que buscar sus contradicciones “ya *primariamente* en el nivel del sistema económico, sino en lo que concierne sobre todo a problemas de *legitimación*, de *motivación* y de *administración*” (Wellmer, 1996:306). Su propuesta, que toma de Marx el análisis de las crisis del capitalismo, se aleja de los determinismos que ven en el futuro del sistema ya sea una sociedad sin clases o un régimen autoritario de administración total.

La Teoría Crítica clásica no es terrorista ni incita al



terrorismo, pero no brinda, según Wellmer, opciones que vayan más allá de las patologías propias de la sociedad en la que se halla inmersa, porque no se centra en las contradicciones que abren el espectro de posibilidades para la praxis política, sino que parece creer en sus pretensiones totalitarias. De ahí que su objeción a la *Dialéctica de la Ilustración* se centre en que “apenas puede pensar ya formas de praxis emancipatoria que no estuviese infectada por la irracionalidad del sistema contra el que se dirigen” (Wellmer, 1996:305). La apuesta teórica de Wellmer es, en cambio, por la democracia como condición de posibilidad para un cambio social cualitativo: defiende la concepción de una democracia *material* que realice en la práctica los derechos que la sociedad burguesa establece solo a nivel formal.

La crítica de Wellmer al terrorismo como forma impropia de lucha y a las explicaciones brindadas por la primera Escuela de Fráncfort tiene como base una explicación alternativa del fenómeno examinado. A este respecto, dos aspectos son centrales en su argumentación: la imposibilidad autocrítica de los grupos terroristas y su arraigo en las estructuras de la sociedad capitalista. La primera premisa excluye al terrorismo de la praxis revolucionaria, crítica y autocrítica en esencia; la segunda, permite concebirlo como un efecto de las contradicciones del sistema y ligarla a las políticas reaccionarias, en su interés por difamar a la oposición de izquierda. Llegado a este punto, el análisis coyuntural de la RAF muta en una reflexión más amplia sobre el terror esencial en la lógica del capitalismo y las alternativas políticas de una oposición democrática.

Una explicación del terrorismo debe abarcar los aspectos que lo constituyen y no resignarse a una valoración puramente moral, ya que dicho lenguaje puede conducir a una trampa que desvía la atención de los conflictos sociales que le dan origen, además de que, como subraya Derrida, la “espontaneidad” de tal sentimiento está “si no efectivamente construido, en todo caso mediatizado, por una formidable maquinaria tecnosociopolítica” (Borradori, 2003:131). Para Wellmer (1996), una visión que se ampara solo en el descrédito moral encubre la apología oficial (estatal y social) de ciertos tipos de violencia que modulan la intersubjetividad cotidiana y que son tolerados al mismo tiempo que se rechaza con indignación el terrorismo, de tal suerte, se visualizan los actos de terror como causa de la violencia social de la

que, en realidad, dependen. Por lo tanto, una comprensión satisfactoria del problema debe centrarse en las patologías sociales del capitalismo.

Con base en los estudios de Habermas, Wellmer asume que el capitalismo entra en crisis y descrédito en tres rasgos fundamentales: 1. en el orden de la normatividad moral y política, ya que se revela como un instrumento de dominio, cuyas ventajas no se hacen extensivas a los sectores sometidos de la población (como el Tercer Mundo) sino que, por el contrario, se usa en su perjuicio; 2. la ética del rendimiento, dado que ningún imperativo del trabajo puede superar el abismo entre las exigencias laborales y la falta de éxito para lograr una vida digna, y 3. las normas burguesas tradicionales en torno a la familia y la profesión, desestructuradas por una racionalidad económica que no ha sido capaz de proponer unas nuevas (Wellmer, 1996:306-7). Ello implica una deslegitimación por contradicción del sistema, dado que tales aspectos revelan una incompatibilidad entre las normas de valor universal como la libertad, la dignidad o la autodeterminación y la realidad social, fundada en la iniquidad y la explotación. Los valores burgueses se muestran como instrumentos de dominio que no tienen aplicabilidad universal.

Estos problemas de legitimidad conducen al descrédito del sistema, pero una vez que los individuos están inmersos en él, son presa fácil de su lógica violenta y contradictoria. El terrorismo está, por lo tanto, más cerca de la *normalidad* social que en sus antípodas (Wellmer, 1996:311), pues lo que hace en realidad no es oponerse al sistema, sino llevar al extremo sus patologías inherentes. De hecho, afirma Derrida, hay un terrorismo congénito a las relaciones sociales que no depende de una movilización consciente ni voluntaria de agentes armados, sino que opera en la estructura misma de la sociedad, “en razón de las relaciones de fuerza instaladas”: “Todas las situaciones de opresión, social o nacional estructural, producen un terror que nunca es natural (...) y del cual dependen, sin que jamás quienes se benefician de él (...) sean tratados como terroristas” (Borradori, 2003:160).

No hay acciones terroristas que no supongan una lógica social del terror de la que son respuesta, y para el caso de Alemania, Wellmer sugiere que es imposible entender a la RAF sin el nacionalsocialismo. La consecuencia ineludible de esto es cierta continuidad entre el pasado autoritario y las



instituciones republicanas, que se manifiesta en la aplicación de la categoría de terrorismo a todo movimiento de izquierda, sea cual sea su procedencia y especificidad, mientras que se tolera y justifica todo tipo de violencia estatal que establezca el *statu quo*. El terrorismo se convierte en la oportunidad perfecta para desencadenar el autoritarismo latente y dejar intactos sus problemas sociales, pues no se reconoce en este fenómeno “una imagen simétrica de sus propios problemas no resueltos” (Wellmer, 1996:314), sino un agente extraño que hay que erradicar.

Sin embargo, cabe preguntar si son solo los sectores más reaccionarios quienes se abanderan de la represión o si, en presencia de la lógica del amigo y el enemigo, incluso los más liberales se hacen partidarios de ella. A este respecto, el argumento de Marcuse es menos alentador que el de Wellmer, pero no menos incisivo. Para él la sociedad pluralista que se construye en torno al Estado de bienestar relaja las tensiones sociales, pero no modifica su estructura fundamental de explotación (Marcuse, 1969:82), por lo que la oposición dentro del sistema sirve más para perpetuarlo que para cambiarlo. Ello implica que frente a la existencia de agentes que pretendan modificar la sociedad de manera radical, se responda con la violencia legítima, en la defensa del pluralismo que representa.

La estrategia que vislumbra Marcuse en la época de la Guerra Fría es una disposición del control social en función de la idea del enemigo externo que “no está presente en la situación de emergencia, sino en el estado de cosas normal” (1969:82). La normalidad de este tipo de sociedades de mediados del siglo XX se coordina, entonces, con un *Derecho Penal del enemigo* que concibe ciertos delitos contra el Estado como perpetrados no por infractores de la ley (con las garantías constitucionales de dicha figura), sino por enemigos de la sociedad, que pierden *de hecho* su ciudadanía y, por tanto, son tratados “como meras fuentes de peligro que deben ser *neutralizadas* del modo que sea, cueste lo que cueste” (Cano, 2008:29).

Contrainsurgencia y terrorismo de Estado

La acción subversiva de mediados del siglo XX desencadenó, en distintas partes del mundo occidental, un elemento central para la reacción de los Estados frente al

enemigo externo e interno: la defensa de la nación. Dentro de esta lógica, el fortalecimiento de las fuerzas armadas y del Estado policivo se convirtió en una necesidad de primer orden, pues, como en el caso de la doctrina de la Seguridad Nacional en América Latina, respondía a los intereses nacionales de pacificar los conflictos que perturban el desarrollo económico (Velázquez, 2002:14). Como lo muestra Wellmer para el contexto alemán, el ala más reaccionaria de la política de los años setenta vio en las acciones de la RAF una razón para justificar la represión contra toda organización que coincidiera, en cualquier sentido, con el discurso insurgente. A la violencia ilegal se respondió con la violencia legítima, aunque sus medios fueran ilegítimos con respecto a la democracia constitucional que defendía y su objetivo militar se desplazara cada vez más hacia la población civil.

Para el caso colombiano, César Ayala (2008) subraya esta misma dinámica en la época del Frente Nacional (1958-1974), pacto bipartidista que se enmarcó en una historia signada por la guerra civil y se apoyó en la idea del enemigo interno que no representaba solo, ni en mayor medida, a los grupos guerrilleros sino a *los adversarios conciliadores* como fueron los partidos de disidencia liberal (MRL) y conservadora (ANAPO). Esta idea permitió configurar un orden excluyente a partir de un Estado con un *nosotros* definido, mientras que *los otros*, que no podían conformar “una unidad política distinta”, fueron objeto de una violencia que “reventó por doquier” (Ayala, 2008:37). Por supuesto, tal proceso tomó aliento de los vientos boreales del anticomunismo norteamericano. La idea del enemigo interno, tan habitual en Colombia, se reforzó con la presencia del enemigo externo.

En Argentina, el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) se abanderó de la lucha contra la subversión y desencadenó la violencia estatal y paraestatal sobre la población civil, cuyas víctimas se tomaron como la consecuencia de una guerra contra los enemigos de la nación y como el preludio necesario para la instauración de la democracia. Para Eduardo Duhalde (2013), la dictadura cívico-militar argentina de mediados de los años setenta adoptó una política de exterminio que alcanzó a todos aquellos que fueron vistos como disidentes políticos e ideológicos de la *nación*, disidentes cuyo rechazo al orden establecido significó una sentencia oficial de muerte que se materializó en detenciones arbitrarias, torturas, desapariciones, asesinatos y secuestros



de niños y niñas: “El territorio a reprimir ya no tenía límites ni fronteras: todo obrero reclamante era un guerrillero fabril, es decir un subversivo y, por lo tanto, una víctima potencial” (Duhalde, 2013:95).

Estetipo de políticas reaccionarias de quienes se erigieron en adalides de la lucha contra el terrorismo terminaron, en la segunda mitad del siglo XX, en manifestaciones claras de terrorismo de Estado, pese a que no todas cayeran en regímenes totalitarios, sino que adoptaran formas más o menos democráticas (Garzón, 2004:163-4). El uso estatal del terror es concebido por Ernesto Garzón (2004) como “una calamidad impuesta por quienes detentan el poder institucional aduciendo la defensa de *verdades absolutas* que (...) justificarían la aplicación de medidas coactivas violatorias de derechos humanos” (2004:137); y este uso de la violencia oficial responde no tanto a una concepción de legitimidad, sino a mecanismos de *legitimación*.

Garzón (2004) define la legitimación como la aceptación, por parte de quienes ejercen el poder, de un conjunto de reglas sobre las cuales se edifica un régimen y la idea de que tales reglas son las más adecuadas para regir el orden social y político. La legitimidad, en cambio, se piensa como “la concordancia de los principios sustentados por la regla de reconocimiento del sistema con los de la moral crítica o ética” (Garzón, 2004:139). En términos generales, se podría decir que la legitimación es una aceptación de hecho de un régimen, mientras que la legitimidad lo es de derecho. Para este autor, tales conceptos no deben confundirse, pues se corre el riesgo de caer en errores como suponer que la legitimidad emana de la existencia misma de un régimen (“positivismo ideológico”) y que sus demandas, por emanar del poder, son moralmente correctas (“falacia naturalista”) (Garzón, 2004:139-40). La distinción se sustenta en la consideración de que solo la aceptación de principios éticos objetivos es capaz de ejercer un control externo sobre los abusos de poder que desembocan en el terrorismo estatal.

Desde esta perspectiva, Garzón (2014) señala como características principales del terrorismo de Estado: 1. la afirmación de una *guerra vertical* contra un enemigo interno que se filtra en el cuerpo social; 2. la eliminación o indefinición del debido proceso judicial; 3. la imposición de medidas clandestinas que están prohibidas por el orden jurídico; 4. la violencia oficial indiscriminada que se ampara en la idea

del sospechoso potencial, y 5. inseguridad general en torno a quiénes se convierten en las víctimas de la represión estatal. Pero para que tal Estado sea posible, se requiere de ciertas condiciones como: a. una idea que se asuma como dogma y que justifique la retaliación violenta contra toda oposición; b. trabajo de propaganda; c. compensación mediática de la crueldad, y d. obediencia disciplinada y eliminación de la autocritica. El Estado terrorista defiende una serie de valores inmanentes que pretenden evadir la crítica, dado que asume la legitimación de su normatividad como fuente de legitimidad y defiende la violencia contra quienes difieren de los valores de la nación.

El punto central de la argumentación de Garzón está en que la legitimación del terrorismo de Estado recae en un “absolutismo moral” cerrado, que se impone a partir de su pretendida validez inmanente y desde el cual justifica la represión de todo aquel que no la acepte. La salida que propone el autor no es el relativismo moral, sino una posición ética objetivista “que admite la posibilidad de fundamentación racional de los valores en la medida en que su aceptación equivalga a la promoción y protección de ciertos bienes considerados como indispensables para la vida y la salud del hombre” (Garzón, 2004, p. 174); es decir, fundar la legitimidad de un régimen en los derechos humanos, concebidos en condiciones de universalidad e imparcialidad propia de las democracias modernas.

Sin embargo, tanto las manifestaciones del terror como la lucha contra el terrorismo han cambiado a comienzos del siglo XXI. Habermas afirma que el terrorismo internacional del que fueron víctima los Estados Unidos en el 2001 se diferencia de cualquier tipo de movimiento guerrillero por la indeterminación tanto de la identidad plena y situada del enemigo como del contenido político de sus acciones, dado que no sigue “ningún programa que vaya más allá de destruir y minar la seguridad” (Borradori, 2003, p. 58); esto condujo a que la reacción estatal estadounidense fuera *desproporcionada* y que ignorara la magnitud exacta de dicha desproporción, en una empresa militar ineficaz pero destructiva. También Derrida enfatiza en esta indeterminación al señalar que la misma designación del acontecimiento como 9/11, implica un desconocimiento radical: “Algo terrible tuvo lugar el 11 de setiembre, y en el fondo no se sabe qué” (Borradori, 2003:133).

Esta indiscernibilidad inmediata de acontecimientos



como el 9/11 trasluce, para Derrida, una amenaza a todo el “sistema de interpretación”, al discurso “*acreditado*, de manera predominante, masiva, hegemónica, en el espacio público mundial” (Borradori, 2003:141), que permite comprender y emitir juicios sobre la violencia, la guerra, el terror o la soberanía, dado que este “horizonte de no saber”, introducido por el terror adjudicado al terrorismo internacional, hace parte de la espiral de un “proceso autoinmune”, a partir del cual un organismo se ataca a sí mismo (Borradori, 2003:142). Derrida sostiene, en este sentido, que el ataque a los Estados Unidos en 2001 es una consecuencia de dicho proceso de autoinmunidad y que tal acontecimiento afecta a todo el escenario mundial, en tanto que se infligió contra una potencia garante, para bien o para mal, del orden instaurado al final de la Guerra Fría.

En primer lugar, la violación a la soberanía estadounidense es una especie de ataque *desde el interior*, en la medida en que los perpetradores de los atentados fueron armados y entrenados, en calidad de enemigos beligerantes de Rusia, por los mismos Estados Unidos, quienes, además, prepararon sus condiciones de posibilidad, en la guerra de Afganistán, al consolidar su apoyo político al mundo árabe-musulmán (Borradori, 2003: 140-4). Por otro lado, el 9/11 se revela, a la mirada derridiana, como un segundo momento de autoinmunidad que no solo es consecuencia inmediata de la Guerra Fría, sino que es mucho peor, dado que el *equilibrio* entre potencias estatales que se amenazan mutuamente se pierde en favor de un terror incalculable e impredecible, que se proyecta en un horizonte futuro en el que *lo peor* está *por venir*. Finalmente, la *guerra contra el terrorismo*, como retaliación ciega, desproporcionada e indiscriminada, genera una nueva espiral de violencia que no podrá evitar que las víctimas respondan, en una vorágine del terror que se extiende y se acumula “hasta el infinito” (Borradori, 2003:149). Derrida logró prever, aunque no atestiguar, una de las consecuencias de la invasión estadounidense a Irak: la consolidación del Estado Islámico sobre la herencia de Al Qaeda (Žižek, 2016:51).

Slavoj Žižek (2016) muestra un conjunto de variables políticas y económicas que atraviesan el problema del terrorismo y su correlato: el fenómeno de los refugiados. Para el filósofo esloveno, la poca efectividad de la lucha internacional contra ISIS radica en que los Estados que

dicen combatirlo en nombre de la *civilización* en realidad están preocupados por librar y encubrir sus propias luchas (contra los chiitas, contra los curdos, otros), “en las que cada bando finge combatir al ISIS para golpear a su auténtico enemigo” (Žižek, 2016, p. 10). Y mientras el foco mediático del mundo se concentra en actos de terror que, de manera esporádica, afectan a la *cúpula* del capitalismo global, se naturaliza la violencia y el terror cotidianos del resto del mundo. Para Žižek no hay duda, es el capitalismo global, su lógica y sus consecuencias, a lo que se debe apuntar si se quiere comprender la escalada de violencia social en el mundo y el incontenible flujo de refugiados.

Žižek enfatiza en las consecuencias nefastas del capitalismo global, en zonas en las que la extensión del mercado ha arruinado las economías locales y se ha nutrido de conflictos sociales regionales: las decisiones estatales de retirar los subsidios para la agricultura, a instancias del FMI o del Banco Mundial, han generado crisis alimentarias en países del Tercer Mundo, mientras los campesinos se han visto reducidos a la miseria y arrojados a la depredación de la subcontratación y la importación de alimentos (Žižek, 2016, p. 53); en el Congo, por otro lado, la explotación de minerales como el coltán, el cobre o el cobalto, ha potenciado el enfrentamiento de ejércitos privados, liderados por *señores de la guerra locales* que establecen vínculos comerciales con empresas multinacionales que se benefician de la extracción de dichos recursos (Žižek, 2016, p. 55). Es la intervención política y económica de Occidente, en la avanzada del capital, lo que, para Žižek, ha determinado el aumento de los “Estados fallidos” y el aumento de la violencia que ha condicionado el recrudecimiento del terror.

Ello no quiere decir que lo que se ha designado como *terrorismo internacional* (sea lo que sea), ligado al fundamentalismo musulmán, tenga un contenido político explícito o tácito (Habermas, Derrida y Žižek insisten en lo contrario), sino que tras el contenido religioso extremista (cuya lógica no estaría ausente del cristianismo, el judaísmo o cualquier otra religión) existe una compleja red de relaciones de poder y una lucha de clases que deben ser comprendidas para que, como afirma Žižek (2016), el rechazo al terrorismo no se convierta en una estéril campaña de repudio internacional, ni en un discurso hipócrita que recubre cálculos políticos y militares, sino que permita identificar



los problemas estructurales, políticos y económicos, que hacen posible la irrupción del terror, más allá de su pura adscripción a un *choque de civilizaciones*.

Pero la consecuencia de la lógica de la indeterminación del terrorismo, de su exclusión del panorama político y económico mundial, es que la extensión de la categoría de terrorista a determinados grupos y actores sociales implica sumirlos en esa indeterminación y despojarlos de su contenido político, en su equiparación con el terrorismo internacional. Un ejemplo perfecto de ello es la política de Seguridad Democrática que se impuso en Colombia en las presidencias de Uribe Vélez. El elemento central aquí no es la nación, sino el orden democrático y la seguridad para todos los ciudadanos. De acuerdo con el documento *Política de Defensa y Seguridad Democrática*, se trata de resguardar a la sociedad del terrorismo que atenta no contra una doctrina oficial, ni contra los cimientos de una nación, sino contra los fundamentos mismos de la democracia y el pluralismo de opiniones que ella representa:

Este Gobierno no hace suyas concepciones de otras épocas como la Seguridad Nacional en América Latina, que partía de considerar a un grupo ideológico o partido político como *enemigo interno*. Nosotros predicamos que todos son bienvenidos en la democracia. La oposición, los que disientan de las ideas del Gobierno o de su partido, serán protegidos con el mismo cuidado que los amigos o partidarios del Gobierno (Presidencia de la República, 2003:5).

Aun así, y como en la doctrina de la Seguridad Nacional, las Fuerzas Armadas son un punto cardinal, solo que en esta política se exalta el respeto por el orden jurídico y las instituciones democráticas, más que por la nación o una doctrina moral particular.

Otro elemento crucial en el documento presidencial citado es la defensa de los derechos humanos. Una de las grandes dificultades políticas es la incapacidad que ha tenido el Estado colombiano para “afirmar la autoridad de sus instituciones sobre la totalidad del territorio y de proteger a los ciudadanos, de manera permanente y confiable, de la amenaza y la arbitrariedad de las organizaciones armadas ilegales” (Presidencia de la República, 2003:14). El problema no es en Colombia, según esto, el abuso del Estado, sino su incapacidad para fortalecer las instituciones para un ejercicio pleno de la fuerza legítima contra el terrorismo. De ahí se

concluye que la defensa de los derechos humanos no excluye, sino que, por el contrario, supone el fortalecimiento de las instituciones estatales, en particular de su aparato judicial y de las Fuerzas Armadas.

La política oficial del uribismo establece una relación estrecha entre los conceptos de democracia y seguridad, evidente también en los discursos de posesión presidencial de 2002 y 2006, ya que en ellos se “introduce el concepto de seguridad como conquista de la democracia”, pues, “la seguridad supone el universo total de la ciudadanía” (Chumaceiro & Gallucci, 2008, p. 27). A la base de este discurso se encuentra la idea del consenso como elemento clave en la lucha de “todos los colombianos” contra aquellos que se niegan a reconocer la legitimidad del Estado. La Seguridad Democrática, así planteada, coincide con la defensa que hace Garzón de los derechos humanos, e incluso con la defensa habermasiana de la Constitución (Borradori, 2003:88), como garantes objetivos de la legitimidad estatal. Desde esta perspectiva, incluso, las “ejecuciones extrajudiciales” podrían adjudicarse a procedimientos irregulares en el marco de la aplicación de esta política y no a sus fundamentos. Aun así, en el período de 2002 a 2010 se incrementó el asesinato de civiles por parte de la fuerza pública, motivado por una exigencia de resultados medidos en el número de bajas en combate (Cárdenas y Villa, 2013). La Seguridad Democrática devino su contrario, dado que terminó pasando por encima de sus propios principios.

La lógica de la represión a la insurgencia—ahora entendida como un enemigo despojado de todo ropaje político—, tanto como los brotes de autoritarismo estatal, sigue estando arraigada a la actual lucha contra el terrorismo. ¿Cuál es entonces el cambio que se produce en este tipo de políticas? ¿En qué difiere la legitimidad de las actuales luchas contra el terrorismo de la legitimación violenta de las dictaduras y por qué, a la vez, son tan cercanas en sus procedimientos? Una posible respuesta es planteada por Jacques Rancière (2005): es un viraje ético de la política. Para el pensador francés, la política contemporánea, al igual que la estética, han sufrido un giro que las lleva a una esfera de indistinción que difumina sus especificidades. Ya ninguna práctica política muestra su singularidad crítica frente a las otras, por cuanto todas ellas tienen el mismo valor dentro de la invocación ética.

El terrorismo toma, en este sentido, la forma de un



trauma que hay que conjurar en defensa de la comunidad, por lo que la justicia que se esgrime contra él se abandera del concepto de *consenso*. Para Rancière (2005), esta idea difumina el carácter conflictivo de la comunidad política, pues en su “forma clásica” el conflicto “opone varios pueblos en uno”, mientras que el consenso los reduce “a uno solo, idéntico a la cuenta de la población y de sus partes” (2005:28), en una reducción de la diferencia a un todo homogéneo, en el que siempre queda alguien al margen de su unidad. En la comunidad ética, el excluido es el indicio de una falencia del derecho y tiene un potencial crítico que se desvanece, pues en ella no tiene razón de ser, precisamente porque asume la ilusión de la inclusión total.

El excluido es el enfermo, el objeto de caridad o materializa una amenaza viviente al orden establecido. Con base en la idea de consenso se justifica la eliminación de aquello que no entra en la lógica de la democracia: toda opinión vale dentro del consenso o no vale en absoluto (Rancière, 2005). La posición parece más laxa, más incluyente, pero asume la inclusión como elemento de indistinción que propone la eliminación de lo diferente y lo heterogéneo como objetivo político. Es el modelo “inmunitario” de Esposito (2009), según el cual una comunidad se cierra sobre sí misma atacando aquello mismo que permite su crecimiento: la presencia de elementos externos y la posibilidad de una relación vital con ellos. La defensa de la sociedad se convierte, así, en la justificación para acabar con el excluido, y la defensa de la vida, en el principal agente de la muerte (Foucault, 1977).

Tal ha sido la dinámica de ciertos brotes de violencia estatal en México que, de manera descarnada, examina Julia Monárrez, a partir de investigaciones judiciales de 2006 a 2015, en Ciudad Juárez. Esta autora se enfrenta al problema de cómo es posible que una persona, hombre o mujer, pueda llegar a ser considerada como *torturable* por parte de agentes estatales, cuya identidad se envuelve en un silencio oficial cómplice (Monárrez, 2017:241). La puesta en marcha de una guerra sin tregua contra las drogas ha desencadenado una producción de *no ciudadanos*, en quienes se descarga todo tipo de violencia, dada su deserción del círculo de la jurisdicción estatal. Esta *necropolítica*, llevada a cabo en los márgenes del Estado, pero animada por sus principios, recurre a la “amnesia nacional” para crear una memoria selectiva, en función de una subjetivación de sectores sociales que recaen en la categoría

de lo indeseable, dada su extracción social desfavorable: “Estas personas que viven la desigualdad extrema en nuestro país – dice Monárrez– son quienes están más propensas a sufrir las presentes violencias políticas, producto de un abandono de largos años de promesas incumplidas” (2017:245).

La actual lucha contra el terrorismo se enmarca, por tanto, en un tipo de lógica que legitima, con la idea de la democracia, la represión e incluso la tortura de aquello que no entra en la cerrada unidad de la comunidad ética o de la ciudadanía. La necropolítica es, pues, el reverso siniestro de la biopolítica foucaultiana, en la que se naturaliza la paradoja de que en esta época “las matanzas han llegado a ser vitales” (Foucault, 1977:165). El derecho asume, entonces, la forma de la legitimación, cuyos efectos terminan coincidiendo con la mecánica represiva que intentan conjurar, por lo que el problema de la violencia social y la represión estatal no son defectos de procedimiento en la aplicación de los principios de una política estatal, sino la radicalización de los principios mismos que la fundamentan.

Derechos humanos: entre la resistencia y la represión

Garzón Valdez ve en los derechos humanos un potencial crítico que hace frente a las políticas represivas que coquetean con el terrorismo de Estado, ya que permiten cuestionar el dogmatismo cerrado de la legitimación. Wellmer apela a los aspectos progresistas de la democracia parlamentaria y ve en ellos una posibilidad real para la libertad que ciertos marxismos han contemplado muy abstractamente: su apuesta es, entonces, por una materialización de los elementos formales de la democracia burguesa para que puedan ser experimentados como “derechos fundamentales” (Wellmer, 1996:315). Esta también es la propuesta de aquellos que buscan contenidos normativos para la democracia, más allá de la posición procedimental que la reduce a la competencia electoral por el liderazgo político de una sociedad; en esta tónica, José Luis Rey (2016) plantea la libertad y el autogobierno como ejes de todo sistema democrático que no quiera asumirse como una simple “fórmula vacía” (2016:931).

Pero los derechos humanos y sus contenidos normativos específicos, como lo reconoce Rancière, asumen la forma de un “desvanecimiento tendencial” (2005:30), dado que se



muestran como derechos absolutos de todos los hombres y mujeres que no tienen ninguno, de aquellos que han sido víctimas. Pero quienes no cuentan con la posibilidad para exigirlos tampoco pueden asumirlos sin la intervención de otro, de modo que surge un “derecho de injerencia” que deviene “guerra humanitaria” y justicia infinita, que toma las riendas de la guerra contra el terror, “una guerra que no es una, porque no es más que un dispositivo de protección infinita, él mismo parte integrante del trauma elevado al rango de fenómeno de civilización” (Rancière, 2005: 31). La legitimidad reclama un derecho de agresión contra lo que sale del consenso y apelar a él niega, para Rancière, la pluralidad del conflicto social.

Para Žižek (2011), por otro lado, los derechos humanos han servido directamente como discurso de legitimidad del ejercicio del poder en las sociedades liberales. De acuerdo con él, hay tres principios básicos sobre los que se fundamenta este discurso: 1. su universalidad, esto es, la pretensión de no ser una naturalización de costumbres de una cultura singular; 2. su adscripción a la libertad, y 3. la idea de servir como contrapoder (Žižek, 2011:115). Sin embargo, esta triple raíz oculta la imposición de un tipo particular de libertad, que es propia del desmonte del Estado de bienestar. La trampa se revela con claridad cuando las personas sin nacionalidad ni ciudadanía, como los refugiados, quedan despojadas *en la práctica* de todo tipo de derechos. Žižek pone en duda que los derechos humanos sirvan como un arma de lucha, porque en nombre de su universalidad, de la humanidad, de la ética y la democracia, se ha desencadenado la violencia, la invasión y el despojo a lo largo de la historia moderna (Landínez, 2013).

Sin embargo, el problema de Wellmer sigue en pie: ¿cómo apostarle a una praxis crítica sin caer en la pura integración al sistema ni en las fauces del terrorismo? En última instancia, el reto está en buscar mecanismos para salir del circuito del terror en el que la sociedad contemporánea se halla anclada. Tanto Wellmer como Garzón ven en la perspectiva de la legitimidad una salida que, sin dejar de ser crítica, juega con las estructuras de poder que han servido para la dominación y las convierte en un arma contra el abuso del poder. Si es cierta la tesis foucaultiana de que la resistencia es el reverso del poder (Foucault, 1977:116), entonces la búsqueda de mecanismos democráticos para la transformación social no es solo posible, sino necesaria, dado que con ello se estaría

apuntando al centro del discurso de legitimación de los Estados contemporáneos y la posibilidad de hacer explotar sus contradicciones.

Wellmer piensa que uno de los errores de la RAF fue no haber percibido que las luchas del Tercer Mundo no eran viables en sociedades avanzadas, donde las democracias parlamentarias brindan herramientas para mantener viva una izquierda crítica. El problema es que lo que podría ser aplicable, desde su perspectiva, a las sociedades avanzadas, no lo sería para el Tercer Mundo, donde las instituciones democráticas sufren de graves problemas estructurales y procedimentales. ¿Sería entonces legítima la rebelión en países que sufren de tales problemas? La respuesta implícita de la perspectiva (aunque no de la letra) wellmeriana parecería ser positiva, pues en tales casos no habría democracias avanzadas a las cuales se pueda exigir mejoras sociales, sino condiciones extremas de explotación en las cuales el discurso democrático es (casi)siempre letra muerta. Pero esto nos sitúa nuevamente en el comienzo, pues en estos países, en los que “la vida cotidiana consiste en un terror y una brutalidad permanentes” (Žižek, 2016:11), la rebelión es siempre sinónimo de terrorismo. La opción democrática parece posible, entonces, solo para la cúpula privilegiada del capitalismo mundial, mientras que el resto de sociedades, sobre las que se edifica ese pequeño círculo, se sumen en la lógica cotidiana del terror.

Desde la perspectiva de Marcuse, la propuesta de Wellmer estaría más cerca de la integración que de la praxis revolucionaria, pues el marco de la legitimidad es ya un límite que impide un cambio cualitativo, dado que parte de las reglas que pretende atacar. Pero esta posición, característica de la teoría crítica clásica de Adorno y Horkheimer, propone salidas a la administración del capitalismo sin caer en el terrorismo. Para ellos es la razón misma la que debe desanclarse de las finalidades irracionales para dejar de concebirse como pura racionalidad instrumental (Horkheimer, 2002); de ahí su apuesta por el arte como elemento liberador y revolucionario que desvela realidades alternas a la del *status quo*. La resistencia ética y estética se muestra, así, como un elemento importante para la reedificación del tejido social, en la apuesta de que es posible un tipo de relación distinta con los otros, más allá de las transacciones del mercado, que Marx analizó como la esencia de la sociabilidad capitalista (Landinez, 2011). El



problema es que dicha resistencia es insuficiente si no se piensa en el horizonte micropolítico de las interacciones sociales que hacen posible la modificación de las estructuras macropolíticas (Deleuze & Guattari, 1988).

Cuando Marcuse señala a los desheredados del sistema, visibiliza a quienes viven al margen de la legitimidad, a aquellos otros que Rancière ve como excluidos del consenso ético. Allí existe un potencial crítico que se escapa a la legitimación del Estado y que demanda reconocimiento desde los valores occidentales que les son negados. Apelar a la legitimidad es caer en la lógica del poder que se resiste a reconocer a los excluidos, pero, al mismo tiempo, implica también una praxis transgresora de sus propios límites. Leopoldo Zea resalta en la figura de Jomo Kenyatta el potencial revolucionario de aquellos que se educaron en la cultura occidental para exigir la extensión de los valores de libertad e igualdad que sirvieron de base al sometimiento colonial, pues ante las negativas de Occidente a tratar como iguales a quienes nunca lo fueron, la respuesta fue la de “asumir su barbarie y no ver en los representantes de la cultura occidental otra cosa que los ocupantes de su tierra, los explotadores de sus hermanos y luchar contra ellos” (Zea, 1970:99).

¿Podrían pensarse los derechos humanos en un marco diferente al del consenso que funda la legitimidad de un régimen? Žižek (2011) recomienda estar en guardia con respecto a las consecuencias que ha tenido la defensa de los derechos humanos, sobre todo cuando se convierte en una oportunidad para la dominación. Pero ello no implica que descartar estos derechos como puro efecto del *eurocentrismo* sea una solución necesaria o tan siquiera deseable, sino que debe rescatarse su núcleo emancipador, en una época en la que el capitalismo global se adapta a cualquier pluralismo y en la que “ya no necesita los valores culturales occidentales para que todo vaya sobre ruedas” (Žižek, 2016:25-6). Quizá sea necesario contemplar la posibilidad de fundar estos derechos en la diferencia, más que en la igualdad, para convertirlos en un instrumento de insumisión frente al Estado y poder salir de la lógica del terror sin recusar, en las sociedades de democracias imperfectas, la oposición, la resistencia e incluso la rebelión. Pero, ¿será posible entrar en diálogo con aquellos que utilizan la violencia como forma de enfrentar la otredad? ¿Cómo diferenciar terrorismo y rebelión cuando la crítica apunta a la legitimidad del Estado? Y, sobre todo, ¿puede ser

legítimo un Estado que permita la explotación y la iniquidad?

Este conjunto de preguntas problematiza el marco habitual de los derechos humanos y plantea la discusión de su aplicación y su defensa más allá de unas condiciones preestablecidas o de un suelo metafísico que se requiera para establecer las normas del juego político. Hablar de derechos humanos implica, así, situarse en la órbita de los conflictos sociales y en la lucha por la significación de sus términos (Esposito, 2009). En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (1998) propone una forma “multicultural” de entender los derechos humanos, que consiste en pensar su universalidad no como un “localismo globalizado”, como la imposición neocolonial de una cultura parcial, sino como un “cosmopolitismo” que devenga una forma contrahegemónica para enfrentarse al poder y no en un aparato, ideológico o práctico, para perpetuarlo.

Para este pensador portugués, los derechos humanos han sido, desde la Segunda Guerra Mundial, un arma de la burguesía occidental para imponer un modo de vida singular en la forma de una globalización “desde arriba”, razón por la cual han sido vistos, por el marxismo, como una construcción ideológica que se arraiga en el dominio de clase y no en la liberación humana. Sin embargo, Santos (1998) encuentra un potencial emancipatorio de estos derechos, a partir de un proceso de diálogo intercultural que logre servir de contrapeso al uso hegemónico de los mismos y las pretensiones universalistas de Occidente. Este autor parte de la parcialidad esencial de toda cultura, pero también de la posibilidad de establecer una “hermenéutica diatópica” capaz de identificar los aspectos parciales de toda concepción de la dignidad humana que pueden ser complementados. En este sentido, se busca “elevar lo máximo posible la conciencia de la incompletitud recíproca, involucrándose en un diálogo con un pie en cada cultura” (Santos, 1998:357).

Reducir el problema de la resistencia política y de la praxis crítica a una pura extensión de los valores que fundamentan la legitimidad del Estado y los derechos humanos es asumir el consenso como algo dado e inamovible, es aceptar su existencia como fundamento ético de la vida política, pues los derechos humanos aparecen, en un nivel prepolítico, como aquello que se impone antes de todo diálogo conflictivo en una comunidad política. Partir del consenso y de la legitimidad que él entraña es partir de un derecho que el ciudadano cede



al Estado para fijar equilibrios y denunciar los abusos del poder, pero implica también omitir las fuerzas heterogéneas que se escapan a su unidad. Si una sociedad no aprende a reconocer su diversidad y a resolver sus conflictos internos es imposible que desaparezca la violencia estructural.

Conclusión

La discusión contemporánea en torno al terrorismo se enmarca en un campo complejo de tensiones políticas en las cuales se debate la naturaleza del tejido social y sus patologías inherentes. El balance propuesto en este artículo no es otra cosa que el trazado de una posible línea de interpretación, aunado sobre todo a los diagnósticos de la Escuela de Fráncfort, alrededor de dichas tensiones. En este sentido, el terrorismo se ha mostrado como una dinámica que no es exclusiva de los sectores sociales que se alzan en armas contra el orden dominante, sino como la lógica propia de un tipo de sociedad anclada en un circuito económico global, cuyo fundamento es la explotación, pese a que su discurso oficial se apropie de la bandera de la libertad y la igualdad. Por esta razón, se han utilizado las estrategias del terror tanto en los ataques al sistema político dominante, como en su defensa, ya sea en el esquema de las dictaduras o en el de las democracias.

En este orden de ideas, algunos autores apuestan por una salida diferente a la de la violencia, en la búsqueda de un cambio cualitativo, ya que, para ellos, combatir el terror con terror es una respuesta *natural* del sistema mismo, pero no una alternativa real a sus disposiciones. En efecto, parece que la óptica de la legitimidad sienta las bases para encontrar las contradicciones propias del capitalismo y las posibles salidas institucionales para la modificación del Estado. Sin embargo, esta salida, en la que la defensa de los derechos humanos cumple un papel central, choca con el campo de disputas sociales por la significación política. Una vez más, los principios democráticos y los derechos se encuentran en medio de un campo de batalla, en el que los conceptos sirven de arma para el dominio.

No obstante, al tomar en consideración la perspectiva del dinamismo social, los derechos humanos, así como los principios del sistema democrático, asumen una forma en la que pueden servir de arma de lucha contrahegemónica, si se los piensa no como un marco jurídico o metafísico de

las relaciones sociales, sino como el conjunto de conceptos regulativos que se hallan en medio de sus disputas y que, por consiguiente, pueden ser completados en un diálogo entre concepciones heterogéneas de la dignidad humana.

Desde esta óptica, se vislumbra un horizonte práctico en el que los derechos humanos se convierten en una bandera de lucha contra la hegemonía social y económica occidental; también se abre la posibilidad de entender un ejercicio de praxis política contrahegemónica más allá de los marcos jurídicos de las democracias y la definición unilateral de modelos constitucionales, aunque no en su desmedro, y se sitúan en la posición de un tipo de presiones que sirven de alternativa política para las izquierdas: los movimientos sociales, cuyas dinámicas son distintas a las de la disciplina de partido, son difícilmente integrables a los gobiernos de turno y amplían la participación democrática directa. Llegados a este punto, se abre otro campo para la reflexión política que excede los límites de este espacio.

Referencias bibliográficas

- AYALA DIAGO, César (2008). *Exclusión, discriminación y abuso del poder en EL TIEMPO del Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional.
- BORRADORI, Giovanna (2003). *La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus.
- CANO PAÑOS, Miguel Ángel (2008). Los inicios de la lucha antiterrorista en Alemania. Análisis de la legislación penal y procesal en las décadas de 1970-1980. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología* (10), 14, pp. 1-31.
- CÁRDENAS, Ernesto y VILLA, Edgar (2013). La política de seguridad democrática y las ejecuciones extrajudiciales. En *Ensayos sobre Política Económica* (31), pp. 64-72.
- CHUMACEIRO, Irma y GALLUCCI, María José (2008). La noción de democracia en los discursos de toma de posesión de Hugo Chávez y Álvaro Uribe. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 6 (2-12), pp. 21-31.
- DELEUZE, Gilles, y GUATTARI, Félix (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DUHALDE, Eduardo Luis (2013). *El Estado terrorista argentino*. Buenos Aires: Colihue.



- ESPOSITO, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- FLÓREZ, Daniel (2009). Fascismo, crítica social y terrorismo. Un ensayo sobre el lenguaje instrumental y los medios de rotulación. En *Opinión Jurídica*, 8(16), pp. 81-95.
- FOUCAULT, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2004). *Calamidades*. Barcelona: Gedisa.
- HORKHEIMER, Max (2002). *Crítica de la Razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- LANDINEZ GUIO, Diego (2011). Resistiendo al Control: ¿Es posible una ética de la resistencia? En *Saga*, (22), pp. 37-46.
- LANDINEZ GUIO, Diego (2013). Historia universal e historia mundial en el marco de la sociedad contemporánea. *Revista Goliardos*, 17, pp. 84-97.
- MARCUSE, Herbert (1969). *El Hombre Unidimensional: Ensayo sobre la Ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- MONÁRREZ FRAGOSO, Julia (2017). La amnesia nacional de las víctimas de la tortura. En *Estudios Sociológicos*, 35, (104), pp. 239-265.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA-MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. (2003). *Política de Defensa y Seguridad Democrática*. Bogotá: Ministerio de Defensa.
- RANCIÈRE, Jacques (2005). *El viraje ético de la estética y la política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- REY PÉREZ, José Luis (2016). La Crisis de la Democracia en el Contexto del Estado Constitucional. En *Revista Portuguesa de Filosofía*, 72 (4), pp. 929-952.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1998). Hacia una concepción multicultural de los derechos. En *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes. pp. 345-368.
- VELÁSQUEZ RIVERA, Edgar (2002). Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional. En *Convergencia*, 9(27), pp. 11-39.
- WELLMER, Albrecht (1996). Terrorismo y crítica de la sociedad. En *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, pp. 292-318.
- WUNSCHIK, Tobias (2011). La protección del terrorismo. El apoyo de la Seguridad del Estado de la RDA a la Fracción del Ejército Rojo germano-occidental. En *Ayer* (82), pp. 137-157.

ZEA, Leopoldo (1970). *América en la historia*. Madrid: Revista de Occidente.

ŽIŽEK, Slavoj (2011). En contra de los derechos humanos. En *Suma de Negocios*, 2(2), pp. 115-127.

ŽIŽEK, Slavoj (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 2 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Cecilia Magdalena Malnis

Grupo de Investigación de Estudios de Género y Teoría Crítica.

INCIHUSA. CONICET. Argentina

cecimalnis@gmail.com

SILVIA FEDERICI: ENTRE EL MARXISMO Y EL FEMINISMO. CLAVES DE LECTURA DE SU OBRA PUESTA EN CONTEXTO

Resumen: *El siguiente trabajo presenta los aportes de la pensadora feminista italiana Silvia Federici, proponiendo “claves de lectura” para la comprensión de su obra. El contexto de escritura de su libro más famoso, Calibán y la bruja (2004), la distancia temporal de los acontecimientos que estudia, su activismo y la relación con otras feministas de la segunda ola, son factores que influyeron en su manera de pensar al feminismo en su particular simbiosis con el marxismo. Pondremos el foco en algunas categorías de análisis marxistas, en una lectura sensible al “sexo”. Para ello, resaltaremos la importancia de la interseccionalidad o sobredeterminación, como una perspectiva de abordaje a la historia fundamental.*

Palabras clave: *Silvia Federici, feminismo materialista, trabajo doméstico, capitalismo, interseccionalidad*

Silvia Federici: between Marxism and feminism. Keys to read her work in context

Abstract: *The following work presents the contributions of the Italian feminist thinker, Silvia Federici, proposing “reading keys” for the understanding of her work. The writing context of her most famous book, Caliban and the witch (2004); the temporal distance of the events she studies; her activism and the relationship with other feminists from the second wave, are all factors that influenced her way of thinking about feminism in its particular symbiosis with Marxism. We will focus on some categories of Marxist analysis, on a “sex”-sensitive reading. The importance of intersectionality or “overdetermination” will be highlighted in this section.*

Keywords: *Silvia Federici, materialist feminism, domestic work, capitalism, intersectionality*



Introducción

Mucho se ha dicho y discutido sobre la problemática relación que hay entre feminismo y los movimientos de izquierda. Heidi Hartmann, por ejemplo, en su ensayo *El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista* (1981) escribe que, si bien las categorías marxistas nos permiten entender leyes generales de la historia y la economía, son ciegas al sexo; del mismo modo que el análisis feminista en sí mismo también resulta insuficiente, porque aun cuando revela la naturaleza de la relación entre varones y mujeres, es ciego a la historia y “no es lo suficientemente materialista” (Heidi Hartmann, 1981:1). Por lo tanto, la autora sugiere que “entre marxismo y feminismo debería existir una alianza más progresista, que requiere no solo un entendimiento más profundo de las relaciones entre clase y sexo, sino también prácticas igualitarias en las políticas de izquierda” (Hartmann, 1981:2).

Consideramos que existen algunas autoras dentro de los feminismos de la segunda ola italiana, entre ellas Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Carla Lonzi y Leopoldina Fortunati, que son capaces de conciliar los aportes de ambas tradiciones. Ellas utilizan conceptos marxistas, así como una visión materialista de la historia, para abordar la relación entre capitalismo y patriarcado, buscando superar las dificultades que, siguiendo a Heidi Hartmann, “han acompañado al infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo”. Las autoras intentan, ante todo, desenmascarar las formas de explotación y subordinación de las mujeres que hacen posible la perpetuación de la violencia patriarcal y capitalista en un orden estructural de la sociedad. El aporte novedoso que ellas hacen es, precisamente, reconocer que es en la *esfera privada* donde las mujeres producen *valor de uso* y reproducen la vida de los trabajadores sin recibir ningún salario, lo que invisibiliza su trabajo y la explotación capitalista.

En este trabajo, pondremos nuestra atención en Silvia Federici, pues consideramos que de todas las autoras que también estudian el trabajo doméstico bajo las sociedades capitalistas con un enfoque feminista y materialista (en el caso de Federici en particular, es notoria la influencia del marxismo autonomista en su elaboración conceptual), ella es quien logra de modo más coherente integrar las dos perspectivas. Su obra incluye una amplia variedad de temas de interés tanto para las feministas como para teóricos/



as marxistas, como son: trabajo doméstico, fábrica social, acumulación primitiva de capital, maternidad, prostitución, otras. Por otro lado, es la única de las autoras mencionadas en el párrafo anterior (del feminismo italiano de la segunda ola) que sigue viva y produciendo teoría crítica del sistema capitalista en su nueva cara neoliberal.

Las sociedades actuales basadas en principios liberales y *exitistas* justifican la pobreza con un discurso meritocrático, naturalizan el trabajo reproductivo de las mujeres y abogan por una división eficiente del trabajo (extendiendo los principios laborales de las fábricas a las casas). La fábrica social –cada vez más debido a la intervención de las tecnologías y los *social media*– adquiere dimensiones antes inimaginables, al tiempo que se atomiza la sociedad bajo los principios del individualismo. En este sentido, los análisis de Federici son actuales y urgentes, en tanto unen los reclamos de las mujeres con otros sujetos que han sido históricamente desventajados como producto de las políticas liberales, coloniales, imperialistas, racistas, otras.

Para entender cabalmente su obra, es necesario situar a la autora en un contexto histórico, geográfico, político y económico determinado. Los apartados que proponemos a continuación son un intento por esclarecer algunos aportes de Federici, en diálogo con su época y otros movimientos y autores/as contemporáneos/as a su obra.

La distancia temporal entre el movimiento Salario para el Trabajo Doméstico y el libro *Calibán y la bruja*: claves de lectura y puesta en contexto¹

¹ Este apartado fue realizado mayormente con la información que aparece en el libro de Silvia Federici *Revolución en punto cero*, escrito en 2013 (en el, Federici reúne una serie de escritos y ensayos que giran en torno al tema de la reproducción y que reflejan sus principales preocupaciones teóricas y políticas). La distancia temporal de casi diez años que hay entre la publicación de este libro y su famoso texto *Calibán y la bruja*, le da a la autora una perspectiva amplia, que le permite comentar tanto su obra anterior como la posición teórica que ella adoptó respecto de algunos temas.

Silvia Federici es una pensadora italiana que ha aportado mucho al estudio del trabajo doméstico y reproductivo de las mujeres en los últimos años. En 1972, junto a Mariarosa Dalla Costa en Padua, Selma James en Londres, y Brigitte Galtier en París, construyó el Colectivo Internacional Feminista para “promover el debate sobre el trabajo reproductivo y [coordinar] la acción en varios países, a partir del cual se fueron formando a nivel nacional e internacional diversos comités y grupos que pedían por el Salario para el Trabajo Doméstico” (Dalla Costa, 2014:3) (de ahora en más grupo STD o movimiento STD).

El movimiento STD se inspiró, en parte, en el feminismo de las *welfare mothers* de Estados Unidos –que se movilizaron para “exigir un sueldo al Estado por el trabajo que suponía

criar a sus hijos” (Federici, 2013:24)–, y en parte en el cuestionamiento y la crítica que movilizó a gran parte del mundo hacia finales de la década del 60 en torno al sistema capitalista. La ideología de estos grupos fue de inspiración marxista, aunque reformada por las feministas para incluir dentro de la cadena productiva al *trabajo doméstico* que produce fuerza de trabajo y es destinado al mercado de los afectos familiares (Frabotta, 1973:105). En el libro *Revolución en punto cero*, Federici escribe:

Mientras que para la mayor parte de las feministas sus puntos de referencia eran las políticas liberales, anarquistas o socialistas, las mujeres que impulsaron la [campaña] WFH [Wages For Housework] venían de una historia de militancia en organizaciones que se identificaban como marxistas, marcadas por su participación en los movimientos anticolonialistas, los movimientos por los Derechos Civiles, el movimiento estudiantil y el movimiento operaista (Federici, 2013:23)².

Los grupos que pedían un salario para el trabajo reproductivo hicieron una ruptura con el “movimiento emancipatorio” que lo precede, que creía que la liberación de la mujer se daría a través del trabajo fuera del hogar y con la independencia económica. Si bien ambos comparten la ideología anticapitalista y antipatriarcal, los grupos STD no creían en la “autonomía pagada al precio del doble trabajo, sino en el reconocimiento del valor económico que posee el trabajo doméstico” (Dalla Costa, 2014:4). En este sentido, es importante destacar que el movimiento STD (fundado inicialmente en Padua) no desligaban la producción teórica de la práctica política.

Federici, a diferencia de otras pensadoras de esos mismos años, escribió sus libros y algunos de sus ensayos cuando el movimiento STD en Italia ya había terminado, el operaísmo se había retirado de la escena política, y el sistema capitalista mismo se estaba reestructurando. Las reflexiones de Federici revelan precisamente esa maduración de las ideas y una cierta perspectiva que se consigue a veces solo con la distancia temporal respecto de los acontecimientos.

El retorno de la *acumulación primitiva* a nivel mundial – comenzando por la inmensa expansión del mercado laboral, fruto de las múltiples formas de expropiación que Federici vivió en carne propia cuando estuvo en Nigeria en la década de 1980 llevando a cabo un trabajo de docencia– le hicieron

² El “movimiento operaista” (movimiento obrero) es un movimiento marxista que busca salidas antiautoritarias y comunistas al sistema capitalista reinante en los años 70 en el mundo. Se inspiró en las ideas de Mario Tronti, Toni Negri, Raniero Panzieri, que fueron sus fundadores y principales ideólogos. En Italia, el movimiento operaista se desarrolló a inicios de la década del 60, y fue un intento de llevar a la práctica las propuestas conceptuales del autonomismo marxista. Podemos localizar su nacimiento en la fundación del partido Potere Operaio (Poder Obrero), con el que Federici tuvo relación durante su juventud.



repensar su postura frente al capitalismo y las estrategias que en otros momentos ella planteó como “las mejores” para luchar contra el mismo. El pedido por el salario al trabajo doméstico, por ejemplo, cuando escribió su libro *Revolución en punto cero* (en el 2013), ya no le parecía la herramienta más apta de ataque al capitalismo –y no solo para las feministas, sino para la clase obrera en general (Federici, 2013:30)³.

³ “La realidad de poblaciones enteras desmonetizadas por drásticas devaluaciones junto con la proliferación de planes de privatización de tierras y la mercantilización de todos los recursos naturales sitúa en primera línea y con carácter de urgencia la cuestión de la recuperación de los medios de producción y la creación de nuevas maneras de cooperación social” (Federici, 2013:30).

Los cambios de posición en Federici y la madurez que gana con el tiempo (y que influye en el contenido de sus obras) no implican, sin embargo, que sus temas de interés no sigan siendo los mismos. La atención que presta la autora a la *reproducción del trabajo*, entendida como “el complejo de actividades y relaciones gracias a las cuales nuestra vida y nuestra capacidad laboral se reconstruyen a diario” (Federici, 2013:21), es central en sus obras. De hecho, el movimiento Salario para el Trabajo Doméstico precisamente buscaba resaltar a

...la *trabajadora doméstica* como el sujeto social crucial en la premisa de que la explotación de su trabajo no asalariado y de las relaciones desiguales de poder construidas sobre su situación no remunerada eran los pilares de la organización de la producción capitalista (Federici, 2013:30).

La militancia de Federici en agrupaciones feministas y de izquierda (marxistas) influye en su modo de concebir la historia e imprime a sus obras un carácter militante que tiende siempre a buscar acciones de lucha y subversión del orden reinante, más allá del análisis teórico. Sin embargo, su concepción materialista de la historia como herramienta para entender a partir del pasado las relaciones de dominación y subordinación en el presente, también la llevan a prestar mucha atención a cuestiones de orden más bien conceptual, y claro, también a la historia.

El libro *Calibán y la bruja* fue escrito en 2004, con tres décadas de distancia con respecto al texto de Mariarosa Dalla Costa *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* (ensayo que sirvió de inspiración para Federici al momento de pensar el trabajo doméstico), y veinte años más tarde del libro *El Gran Calibán* (del cual es coautora junto a Leopoldina Fortunati, y que busca explicar la opresión de las mujeres atendiendo a las relaciones de producción y de clase). Esta distancia temporal le dio a Federici una mirada más amplia respecto de los sucesos de los años 70, así como le permitió vislumbrar los cambios

neoliberales que empezaron a sucederse con más notoriedad a inicios de los 80.

La autora se propone en diversas ocasiones “comprender la arquitectura del nuevo orden económico” (Federici, 2013:28) y ataca a instituciones como el FMI o el Banco Mundial, a las que ve como *instrumentos de recolonización* y de ataque contra los/as trabajadores a nivel mundial (2013:29). También hace una “crítica a la institucionalización del feminismo y a la reducción de las políticas feministas a meros instrumentos de la agenda neoliberal de las Naciones Unidas” (2013:29); quiere demostrar los límites de un feminismo que “únicamente se [preocupa] por la discriminación sexual y que no [acierta] a situar la *feminización de la pobreza* en el contexto del avance de las relaciones capitalistas” (2013:118). Escribe, además, sobre los riesgos de la nueva división internacional del trabajo y de la privatización de las relaciones territoriales en un mundo en que nada debe escapar a la lógica del beneficio, y donde hay una continua reducción de los gastos estatales para servicios sociales (2013:114). Las olas migratorias del sur al norte son un indicador claro de que las políticas que llevan a cabo instituciones como la ONU en países del Tercer Mundo, lejos de favorecer el *progreso* y la industrialización, condenan a los/as pobres a trabajos precarios y les empujan a situaciones desesperadas⁴ (Federici, 2013).

Como señala Federici, todos los casos mencionados en el párrafo anterior contribuyen a la acumulación de la riqueza capitalista y crean brechas cada vez más amplias entre ricos y pobres (categorías atravesadas, claro, por el género, la raza, el país de proveniencia, otras). Federici cree:

El feminismo debe ser anticapitalista, pues si la destrucción de [los] modos de subsistencia es indispensable para la supervivencia de las relaciones capitalistas, este debe convertirse en nuestro campo de batalla (Federici, 2013:149).

Así como en *Calibán y la bruja* Federici intenta examinar a partir del concepto marxista de *acumulación primitiva* el paso del feudalismo al capitalismo, en otros textos más recientes, busca entender las políticas neoliberales y de globalización que también producen crecimiento desigual de las riquezas y acumulación capitalista. El marco de estudio es el mismo y sigue haciendo uso de categorías marxistas, así como se nutre de la lectura particular que hizo el autonomismo del marxismo⁵.

⁴ Otros ejemplos de esto son la venta de niños de familias pobres en países del Tercer Mundo para la adopción; la migración de mujeres a países del *Primer Mundo* para realizar trabajos de cuidado y (exo)-domésticos; el trabajo infantil en fábricas; la industria del sexo; el “tráfico de esposas por catálogo, etc.” (Federici, 2013:112-121)

⁵ En el corazón del análisis autonomista encontramos el estudio que hace Marx de la relación entre trabajo y capital, pero mientras los marxistas ponen el énfasis solo “en la lógica dominante e inexorable del capital”, los autonomistas se centran en la “energía creativa humana que Marx llamó *trabajo*”. Con esto, se pone en el centro del análisis al trabajador como “sujeto activo de la producción” que desafía al capital y se define por su lucha contra el mismo, lo que permitiría ampliar la categoría de *trabajador* a todo aquel que lucha contra este sistema. El objetivo del análisis de la composición de clase es “determinar la capacidad del trabajo vivo de arrebatarse el control al capital” (Dyer-Witthford, 1999:5-7).



La globalización tiene por objetivo “proporcionar al capital el control total sobre el trabajo y los recursos naturales y para ello debe expropiar a los trabajadores de cualquier medio de subsistencia” (2013:144). Esto es logrado a través de un “ataque sistemático sobre las condiciones materiales de la reproducción social”, y, por lo tanto, afecta especialmente a las mujeres (2013:144). Tal y como sucedió durante la baja Edad Media, las mujeres son ahora también las principales opositoras al uso capitalista de la naturaleza (transformada en un *recurso natural*), a la devaluación del trabajo de sus comunidades, y a la destrucción de los *comunidades* aún existentes (2013:144). Los Programas de Ajuste Estructural, por ejemplo, tienen por objetivo modernizar la agricultura y organizarla en base al comercio y la exportación, lo que hace que las mujeres, “las principales agricultoras de subsistencia del mundo, se vean desplazadas” (Federici, 2013:146).

También en la crítica al neoliberalismo aparece la crítica feminista a Marx (desarrollada en *Calibán y la bruja*), por su “incapacidad de concebir el trabajo productor de valor de ningún otro modo que no sea la producción de mercancías” (Federici, 2013:154). Esto limitó la capacidad del filósofo alemán para comprender el verdadero alcance del capitalismo y la función que desempeña el salario, que divide a la clase trabajadora (Federici, 2013:154). Tal como escribe Federici:

Si Marx hubiera reconocido que el capitalismo debe apoyarse tanto en una ingente cantidad de trabajo doméstico no remunerado efectuado en la reproducción de la fuerza de trabajo, como en la devaluación que estas actividades reproductivas deben sufrir para rebajar el coste de la mano de obra, puede que se hubiese sentido menos inclinado a considerar el desarrollo del capitalismo como inevitable y progresista (Federici, 2013:154).

Federici encuentra al menos tres razones para desafiar la asunción de la necesidad y progresía del capitalismo:

Primero, porque los cinco siglos de desarrollo capitalista han esquilado los recursos del planeta más que creado las *condiciones materiales* para la transición al *comunismo* (...) La carestía mundial es hoy en día directamente un producto del capitalismo (Federici, 2013:155).

Segundo, el capitalismo separa a los trabajadores mediante una división desigual del trabajo y del salario (que proporciona poder a los asalariados sobre los no asalariados).

Es decir, el capitalismo logra dividir a la clase proletaria, ocultando mediante el salario de algunos/as trabajadores/as, el trabajo llevado a cabo por los no asalariados (entre ellos, las mujeres).

El tercer motivo es que las luchas antisistémicas del último siglo no provinieron de los sujetos revolucionarios previstos por Marx, “sino que batallaron desde los movimientos campesinos, indígenas, anticoloniales, antiapartheid y feministas”⁶ (2013:155) –un obstáculo clave para la revolución son las divisiones dentro de la clase trabajadora que el capitalismo ocasiona (2013:155).

Si el marxismo ha de influir en la “lucha anticapitalista del siglo XXI tiene que replantearse la cuestión de la reproducción”, y se debe disipar la “ilusión de que la automatización de la producción pueda crear las condiciones materiales para una sociedad no fundamentada en la explotación” (2013:155). Como explica Federici (2013), Marx minimizó la reproducción “al consumo de mercancías que los trabajadores podían comprar con sus salarios y al trabajo productivo que esas mercancías requieren” (2013:156). No se establece diferencia alguna, por lo tanto, entre la producción de mercancías y la producción de fuerza de trabajo. Federici cuestiona la visión *tecnologicista* de la revolución, en la que “la libertad se consigue a través de la maquinaria y se asume que el aumento de la productividad laboral supone el cimiento material para el comunismo”, pues desde esta perspectiva “la organización capitalista del trabajo se contempla como el más alto estadio de la racionalidad humana” (2013:158).

Federici (2013) sostiene que un análisis del sistema capitalista que tenga en cuenta la reproducción y el trabajo doméstico nos permitiría pensar en la necesidad que tiene este sistema de generar un tipo determinado de trabajadores/as (y, por lo tanto, también un tipo determinado de familia, de sexualidad, de procreación), que genera un sistema de *excluidos* (2013:161). Dicho sistema ha sido contestado en numerosas ocasiones, pero el capitalismo ha sabido defenderse, reestructurarse y crear nuevas lógicas de dominación y subordinación.

Lo esbozado en el párrafo anterior sería, en palabras de Mario Tronti, la “doble hélice espiralada” con la que los marxistas autonomistas veían que se movía el conflicto de clases (Dyer-Witheford, 1999:11). Como explica Dyer-Witheford en *Cyber-Marx* (en el capítulo “Ciclos”): “La

⁶ Respecto de esta última afirmación acerca de los sujetos revolucionarios del último siglo, creemos que Federici hace una lectura un tanto homogénea y universalizante de las luchas antisistema. Si bien es cierto que el movimiento obrero dejó de ser el principal antagonista al régimen capitalista en varios países, en Argentina en la década del 70, por ejemplo, éste cumplió un rol muy importante para movilizar luchas sociales y fue muy progresista en sus reclamos. Es decir, los movimientos que buscan subvertir el orden no son iguales en el norte que en el sur del mundo.



composición de la clase obrera y la reestructuración capitalista se persiguen una a una en extensiones cada vez más amplias del territorio social” (2013:11). Los autonomistas creen que, para que el proyecto revolucionario sea efectivo, debe

...romper ese movimiento de recuperación, enderezar el espiral dialéctico y acelerar la circulación de las luchas hasta que adquieran una velocidad de escape en la que el trabajo salga disparado de su incorporación al capital –un proceso que los autonomistas llaman autovalorización– (Dyer-Witheford, 1999:11).

De esto se desprende la idea de que el capital establece una *relación de mercantilización* que se basa primero en una *relación salarial*, por lo tanto, necesita al trabajador; mientras que estos últimos pueden prescindir del capital, del salario, y del capitalismo: son potencialmente *autónomos* y pueden buscar otras maneras de organizar sus energías creativas (Dyer-Witheford, 1999:11).

Federici (2013) encontró cinco estrategias que la economía mundial adoptó para contestar, por ejemplo, al ciclo de luchas de los 60 y 70 que transformaron la reproducción y las relaciones de clase: 1- la expansión del mercado de trabajo a través de nuevos cercamientos, que separaron a poblaciones enteras de sus medios de producción, con la consecuente destrucción de las economías de subsistencia, y con el aumento del empleo de las mujeres; 2- “la desterritorialización del capital y la financiarización de las actividades económicas, posibilitadas por la *revolución informática*” que permitieron “el movimiento casi instantáneo de capital a lo largo del planeta” (2013:167); 3- la “desinversión sistemática que el Estado ha llevado a cabo en la reproducción de la fuerza de trabajo”, con el desmantelamiento del Estado de Bienestar y la ideología que traduce a los/as trabajadores/as en *empresarios de sí mismos* –y por lo tanto responsables de la inversión en ellos/as mismos/as (Federici, 2013:167); 4- la apropiación empresarial de recursos naturales y su destrucción, y 5- los ajustes estructurales y el proceso trágico de pauperización que los acompaña (pensemos tan solo en la migración, que toma la forma del éxodo para millones de personas pobre, o en la expansión de las formas de trabajo no contractuales) (p.169-171).

Como advierte Federici, las estrategias enumeradas en el párrafo anterior reflejan el esfuerzo continuo del capital

por dispersar a los trabajadores y minar sus esfuerzos organizativos (2013:171).

A pesar de que la producción en la economía mundial ha sido reestructurada mediante la incorporación de nuevas tecnologías, “no se ha producido ningún avance tecnológico [significativo] en la esfera del trabajo doméstico” (Federici, 2013:174) y la desigualdad de los salarios continúa. El trabajo de cuidados, en lugar de ser *tecnificado*, “ha sido [redistribuido] y [cargado] sobre las espaldas de diferentes sujetos mediante su comercialización y globalización”; el crecimiento de la industria de servicios se ha reorganizado comercialmente y externalizado el trabajo doméstico (2013:175). También ha habido una reconversión “del trabajo reproductivo por la cual gran parte de la reproducción metropolitana ahora la llevan a cabo mujeres inmigrantes provenientes del Sur global” (2013:175).

Como podemos comprobar en toda la obra de Federici, el enfoque feminista nunca es puesto de lado. Federici analiza estos fenómenos expuestos en los párrafos anteriores y concluye que

...ni la reorganización del trabajo reproductivo bajo un prisma mercantil, ni la *globalización de los cuidados*, ni mucho menos la *tecnologización* (...) han liberado a las mujeres ni eliminado la explotación inherente al trabajo reproductivo en su forma actual (Federici, 2013:176).

La autora demuestra que no solo las mujeres siguen cargando con la mayor parte del trabajo doméstico, sino que además su trabajo se ha incrementado: las mujeres actúan “como parachoques de la globalización económica, compensando con su trabajo el deterioro de las condiciones económicas producidas por la liberalización de la economía mundial y el incremento de la desinversión social” del Estado (2013:176). Federici (2013) entiende que otro factor que devolvió la centralidad del trabajo doméstico ha sido la expansión del trabajo informal y la descentralización de la producción industrial, que aumenta el trabajo en casa (2013:177). A la violencia institucional y económica que sufren las mujeres, debemos sumarle la violencia de la pauperización absoluta, de la migración en condiciones de clandestinidad, de las condiciones laborales inhumanas, y la violencia física que aún hoy persiste y las condena a una situación de extrema vulnerabilidad (2013:178-179).



Federici nos propone que pensemos en nuevas formas de cooperación que escapen a la lógica del capital, y que las mujeres reclamemos el control sobre las condiciones materiales de reproducción (2013:179). A propósito de esto, Negri y Hardt desarrollaron una teoría, según la cual hemos entrado (supuestamente) en una fase de transición poscapitalista en la que

[se] proporciona mayor autonomía al trabajo en relación al capital, [se] incrementa la producción de cooperación social y [se disuelven] las bases materiales en las que se han asentado y fortalecido las relaciones desiguales de poder, fomentando una recomposición política de la fuerza de trabajo global (Hardt y Negri en Federici, 2013:183).

Su teoría, desarrollada en la trilogía *Imperio*, *Multitud* y *Mancomunidad* (en inglés *Commonwealth*) presenta la idea del *trabajo inmaterial* (TI) (que engloba también al trabajo reproductivo, o *trabajo afectivo*, como lo llaman los autores), según la cual el trabajo en la economía mundial ha sido transformado, sobre todo a partir de la revolución de la información y las tecnologías informáticas (Hardt y Negri en Federici, 2013:184). El TI “instituye una relación positiva y cualitativamente nueva entre el trabajo y el capital, por la cual el trabajo se convierte en una labor autónoma, autoorganizada, y productora de cooperación social” que Hardt y Negri llaman “lo común” (Hardt y Negri en Federici, 2013:185). Los autores sostienen que empezó un proceso titánico de reproducción social en el que

cada una de las articulaciones de la vida social pasa a ser un espacio de producción y la sociedad misma se transforma en una inmensa máquina de trabajo que produce tanto valor para el capital, como conocimientos, culturas y subjetividades (Hardt y Negri en Federici, 2013:185).

En este régimen de *producción biopolítica* (como diría Foucault), que se inserta dentro de la llamada “fábrica social”, desaparecen los pares duales como productividad/improductividad, producción/reproducción, trabajo/ocio, trabajo asalariado/trabajo no asalariado, entre otras (Federici, 2013:185).

Silvia Federici hizo una crítica a esta concepción “poscapitalista” de la sociedad, porque “el colapso de las distinciones entre producción y reproducción, asalariado

y no asalariado, amenaza con ocultar (...) la acumulación capitalista [que] se alimenta de la inmensa cantidad de trabajo no remunerado” y la devaluación del trabajo reproductivo (Federici, 2013:202). Además, la autora rechaza la categoría de “trabajo afectivo” (TA), pues ese nombre da cuenta solo de una porción de las tareas que las mujeres llevan a cabo dentro y fuera del hogar, olvidándose del trabajo más material que realizan (por ejemplo, lavar platos, cocinar, hacer las compras, limpiar la casa, planchar, educar a los hijos, otros).

La autora resalta el doble carácter del trabajo reproductivo: es un “trabajo que nos reproduce y nos *valoriza*, no solo de cara a integrarnos en el mercado laboral sino también contra él” (Federici, 2013:19). Federici sostiene que es en el trabajo doméstico en el que “las contradicciones inherentes al *trabajo alienado* se manifiestan de manera más explosiva, razón por la que es el punto cero para la práctica revolucionaria” (Federici, 2013:19).

Sobre la actualidad de la obra de Federici: ¿interseccionalidad o sobredeterminación para una perspectiva materialista?

A partir de la revisión de los aportes realizados por Federici, creemos que es posible decir que el *infeliz matrimonio entre feminismo y marxismo* no resulta de una incompatibilidad entre estos dos, sino más bien de una lectura quizás un tanto ortodoxa del marxismo, por un lado, y del feminismo por otro, que considera al segundo como un proyecto de conceptualización de la sexualidad humana con vistas a la emancipación de mujeres y disidentes sexuales. Al mismo tiempo se concibe al marxismo como una teoría del conflicto social ligada de modo exclusivo a la caracterización del capitalismo (que explica la subordinación de las mujeres como un resabio de las relaciones feudales), a la vez que una herramienta de transformación del mundo cuyo terreno es el de la lucha de clases.

Un marxismo economicista y un feminismo liberal son incompatibles con las lecturas profundas de las sociedades capitalistas que hace esta pensadora italiana. Su atención a las mujeres no busca proponer explicaciones esencialistas de *su naturaleza*, sino más bien esclarecer el lugar que han ocupado en la historia moderna, tanto en el plano político, como en el cultural, social y económico. Al mismo tiempo, el estudio de las raíces de la *opresión* de las mujeres se vincula a



las estrategias políticas que el movimiento debería adoptar para su liberación.

Como escribió Federici en el prefacio de *Calibán y la bruja*, el problema de los feminismos de su época (de la segunda ola feminista de los países euronorcéntricos) para explicar la opresión de las mujeres era que, las feministas radicales, por un lado, por su tendencia a dar prioridad a la discriminación sexual y al dominio patriarcal, “la explicaban a partir de estructuras transhistóricas que presumiblemente operaban con independencia de las relaciones de producción y de clase” (Federici, 2010:15). Por otro lado,

...las feministas socialistas reconocían que la historia de las mujeres no puede separarse de la historia de los sistemas específicos de explotación y otorgaban prioridad (...) a las mujeres consideradas en tanto trabajadoras en la sociedad capitalista (Federici, 2010:15).

Sin embargo, eran incapaces de reconocer “la esfera de la reproducción como fuente de creación de valor y explotación” (Federici, 2010:15-16). Esto las llevaba a explicar la opresión de las mujeres como resultado de su exclusión del sistema capitalista y ponía en un plano netamente cultural la “supervivencia del sexismo en el universo de las relaciones capitalistas” (Federici, 2010:16).

Federici logró hacer una integración de categorías marxistas y feministas en un ejercicio de puesta en juego de diversos sistemas de opresión –el capitalista, racista y patriarcal– mostrando su actuación conjunta y la imposibilidad de estudiarlos de manera separada. De la imbricación de estos sistemas surgieron temas como: *acumulación primitiva de capital*, como una categoría de análisis que puede ser reactualizada en diversos momentos de la historia⁷ y a la que deben sumarse formas de violencia contra las mujeres (como fue la caza de brujas); el *trabajo doméstico y reproductivo* llevado a cabo por las mujeres y apropiado por el sistema capitalista y por la “clase de los varones” (al decir de Colette Guillaumin), que extiende al terreno del hogar los principios laborales de las fábricas; la *maternidad* como una institución que aísla a las mujeres y, en nuestras sociedades, es causa de alienación; la *sexualidad*, como terreno de lucha para la autonomía de las mujeres; el *placer*, como campo en disputa entre los varones y las mujeres (los primeros sienten que tienen derecho a las energías sexuales, afectivas y emocionales de las segundas); la *prostitución*, como

⁷ La tesis acerca de la permanencia de la acumulación primitiva fue publicada primero por el colectivo Midnight Notes, en el que Silvia participó. El artículo que formula esta tesis se titula *The New Enclosures* (1992).

un trabajo que se resiste a ser estudiado como cualquier otro trabajo asalariado; otros.

El gran aporte que hicieron las feministas marxistas italianas (Dalla Costa, Federici y Fortunati) fue mostrar cómo el patriarcado y el capitalismo no funcionan de forma independiente. El patriarcado no es solo una forma de subordinación de las mujeres a los varones, así como el capitalismo es mucho más que la explotación de los/as trabajadores/as en las fábricas. Como escribe Federici en *El patriarcado del salario*:

Reconocer que la subordinación social es un producto de la historia, cuyas raíces se encuentran en una organización específica del trabajo, ha tenido un efecto liberador para las mujeres. Ha permitido desnaturalizar la división sexual del trabajo y las identidades construidas a partir de ella (...) que tienen una carga política (Federici, 2018:83).

Con el estudio que hace Federici de la “transición del feudalismo al capitalismo” es posible ver cómo el patriarcado se redefinió con el surgimiento del capitalismo, al tiempo que le brindó las bases ideológicas y materiales para prosperar. La subalternización de nuevos sectores sociales, la redefinición de la relación entre los sexos, la devaluación de la posición de las mujeres en la sociedad, el enmascaramiento del trabajo doméstico y reproductivo bajo la fórmula del “trabajo no productivo”, la condena a la sexualidad no procreativa, la justificación de la quema de miles de mujeres acusadas de brujería (en una época donde quedaban resabios del medioevo al tiempo que surgía un incipiente discurso científico), otros, no son obra ni del patriarcado solo ni del capitalismo solo, sino de la sobredeterminación de ambos.

A partir de lo estudiado en este trabajo, considero que el concepto de *sobredeterminación* (acuñado en el campo del psicoanálisis) es útil para entender las fuerzas que actúan de forma imbricada como una matriz, y que han dejado rastros en la historia que no pueden ser entendidos sin atender al funcionamiento mismo de esta matriz. Hablar de *sobredeterminación* es una alternativa apropiada que reemplaza la categoría proveniente del campo del derecho –e incorporada a los estudios feministas– de la *interseccionalidad*⁸ de Kimberlé Crenshaw (que piensa en términos de identidades y no desde el plano de la experiencia).

⁸ La interseccionalidad o la perspectiva interseccional es el estudio de las identidades y de las opresiones por razón de género, clase, sexo, capacitismo, otras. Este enfoque acentúa el hecho de que la opresión es una red que actúa en base a distintas identidades superpuestas, y que, por lo tanto, no puede ser estudiada de forma “diseccionada” (Ferber, Holcomb y Wentling, 2009:15).



La sobredeterminación en psicoanálisis se refiere a la presencia de múltiples causas que determinan un efecto unitario observable. *El Diccionario de Psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis la define así:

Hecho consistente en que una formación del inconsciente (síntoma, sueño, etc.) remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede entenderse en dos sentidos bastante distintos: a) la formación considerada es la resultante de varias causas, mientras que una sola causa no basta para explicarla; b) la formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, a un cierto nivel de interpretación, posee su propia coherencia (De Ípola/Lezama en Laplanche y Pontalis, 2004:412).

La sobredeterminación no significa “la independencia, el paralelismo de diversas significaciones de un mismo fenómeno” sino que “las diferentes cadenas asociativas coinciden en más de un *punto nodal*” (Laplanche y Pontalis, 2004:412).

A partir de esto, creo que los análisis de Federici también estudian la opresión y explotación sobre las mujeres como el resultado de la interacción de diversas significaciones y procesos materiales (cada uno de los cuales posee su propia coherencia, pero tomados de forma independiente son insuficientes para explicar el fenómeno). El patriarcado, el capitalismo, el racismo y el capacitismo, no son contradicciones simples que funcionan con independencia las unas de las otras, sino que se sobredeterminan, coinciden en varios puntos nodales, no pudiendo ser analizados de forma separada.

Esta particular manera de comprender la historia a partir de contradicciones sobredeterminadas, hizo que la dialéctica de Marx fuera distinta a la dialéctica hegeliana (Althusser en Ambriz Arévalo, 2016). También Althusser (a partir del estudio de la experiencia rusa) consideró necesario abandonar la tesis marxista economicista⁹ “acerca de que en toda formación social existe una única contradicción principal (...) a saber, la contradicción entre capital y trabajo” (Ambriz Arévalo, 2016:188). La idea de “una contradicción *pura y simple*, y no sobredeterminada es, como lo dice Engels en relación con la *frase* economicista: una frase vacua, abstracta y absurda”¹⁰ (Althusser en Ambriz Arévalo, 2016:195).

⁹ Althusser se está refiriendo “a los marxismos hegeliano, ortodoxo, fatalista, mecanicista y dogmático” que no toman en cuenta que Marx nunca creyó que el capitalismo caería por una sola contradicción simple (Ambriz Arévalo, 2016:188).

¹⁰ La “frase economicista” se refiere a la hipótesis del marxismo economicista que supone que toda la realidad social está determinada por la economía.

Federici (así como otras feministas materialistas coetáneas, como Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati, Selma James, Maria Mies) ha dado muestras de una mirada atenta a las contradicciones sobredeterminadas de la historia a lo largo de sus textos. En contra de una cierta ortodoxia del feminismo, creo que éste no puede ser ciego a la violencia que no deriva directamente de la adscripción a un sexo/género determinado, pues es imposible separar las experiencias que atravesamos y darles a estas el nombre de una sola forma de opresión.

El sistema capitalista, como lo entiende esta autora, no es perjudicial para la sociedad solo porque genera una división de clases y una repartición poco equitativa de las ganancias (que acentúa la brecha entre ricos y empobrecidos), sino porque defiende una concepción del mundo que justifica el uso indiscriminado de la naturaleza y la convierte en un *recurso*, sostiene una repartición jerárquica de los bienes y de ella derivan derechos (o la ausencia de derechos) y la condición de ciudadanía (ligada más que nunca al *sujeto consumidor*), expropia tierras y se apropia del trabajo de los sectores más vulnerables de la sociedad (este *robo* a mujeres, campesinos, niños/as, pueblos indígenas, no es criminalizado y se oculta), privatiza cada vez más espacios públicos, demoniza la protesta social, y más. El análisis que hace Federici muestra cómo dichos procesos (ya de por sí atroces) afectan en mayor medida a los sectores que han sido subalternizados por razón de raza, género, clase, capacitismo, país de origen, otras.

En diversos momentos de la historia la vuelta a los principios del liberalismo económico ha traído consigo una actualización de los fenómenos descritos por Marx en la *acumulación primitiva de capital*: cercamiento de tierras comunes (durante los 80 y 90, principalmente en regiones de África); recrudescimiento de las condiciones laborales (tercerización del trabajo, precarización de las condiciones laborales, pérdida del ingreso real salarial con los procesos inflacionarios, criminalización de las protestas laborales y de sindicatos, otros); el descubrimiento de las minas de coltán (utilizado para la fabricación de casi la totalidad de los dispositivos electrónicos) en África, y la pseudo-esclavización en las minas de la población pobre de estos países; nueva división internacional del trabajo y desplazamiento de las industrias de las grandes multinacionales a países del Tercer Mundo, donde las normativas laborales son flexibles



y corruptibles, al igual que las leyes de defensa del medio ambiente; la nueva caza de brujas en países africanos y en Brasil; la criminalización de la pobreza (las cárceles, además, tienen un color de piel), etcétera.

La tesis central del libro *Calibán y la bruja*, es que la *acumulación primitiva de capital* no consistió precisamente solo en los fenómenos económico-políticos que condujeron a la “expropiación de la tierra del campesinado europeo y la formación del trabajador independiente libre” (Marx, 2006, TI:939, en Federici, 2010:89). En palabras de Federici:

La acumulación primitiva no fue solo una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de *raza* y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno (Federici, 2010:90).

El capitalismo, como sistema económico global, necesita de aquellos sectores de la población más vulnerable (mujeres, niños/as, ancianos, inmigrantes, refugiados, pobres, otros) que están dispuestos a vender su fuerza de trabajo por un salario que equivale solo a la cantidad de dinero que necesitan para reproducirse (en muchos casos, ese salario es menor al mínimo necesitado), y así continuar con la acumulación de capital. Este proceso conduce al enriquecimiento de los más ricos (un tercio de la población, usando la categoría de Chandra Mohanty¹¹) y al empobrecimiento de los ya pobres (dos tercios mundiales).

¹¹ *Under Western Eyes Revisited* (2003), de Chandra Mohanty. La autora usa las categorías de un tercio mundial y dos tercios mundiales, en contra de la denominación eurocéntrica de Primer Mundo y Tercer Mundo.

Vivimos en épocas de ataque neoliberal a los comunes aún existentes y a los sectores sociales asociados a ellos –como son las mujeres que protegen las tierras comunitarias en algunas regiones de América Latina y África. La *interseccionalidad* o el *estudio sobredeterminado de las opresiones*, por lo tanto, se vuelve urgente en los estudios y en las prácticas feministas, para pensar formas de alianzas entre distintos sectores y movimientos sociales en contra del capitalismo.

Si algo hemos aprendido de la obra de Federici es que *ser mujer* no es una categoría lo suficientemente amplia como para dividir al mundo entre *opresores* y *oprimidos*, pues las mujeres también podemos ser opresoras de otras mujeres. El capitalismo ha logrado institucionalizar las luchas de las mujeres y hacerlas funcionales a sus necesidades (como sucede muchas veces con ONU Mujeres). En un intento por

lograr más igualdad entre varones y mujeres, las feministas hemos festejado proyectos legislativos y la incorporación en la agenda estatal de reclamos feministas. Sin embargo, debemos cuestionarnos acerca de nuestros métodos e instrumentos de lucha, pues las coaliciones y acuerdos con los sectores de poder pueden traer aparejados la coartación de la radicalidad de las consignas antipatriarcales, anticapitalistas, ecologistas...

Este trabajo no busca proponer nada en ese sentido, pero considero válida la afirmación de la pensadora y poeta afroamericana Audre Lorde, que pienso debe estar presente en nuestro *hacer feminista*: “Las herramientas del amo nunca destruirán la casa del amo”. Necesitamos una revolución para “liberarnos no solo de las limitaciones externas, sino también de la internalización de la ideología y las relaciones capitalistas” (Federici, 2018:107) para salir del cieno, como escribió Marx, y “volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases” (Marx y Engels en Federici, 2018:107).

Para finalizar: algunas conclusiones

Federici escribe desde el análisis de la historia, pero también desde su propia experiencia personal. En *Revolución en punto cero*, la autora comenta que, luego de las dos guerras mundiales que eliminaron en tres décadas a 70 millones de personas, “los atractivos de la domesticidad y la promesa de sacrificar nuestras vidas para producir más trabajadores y soldados para el Estado no tenía lugar en nuestro imaginario” (Federici, 2013:19). En el período de posguerra la familia se reestructuró: se reordenó el hogar en términos domésticos y nacieron nuevas tecnologías aplicadas a las labores en casa (Federici, 2013:19).

Para Federici es sorprendente, sin embargo, que en la literatura feminista de los 70 haya tan poca mención al trabajo doméstico y reproductivo de las mujeres en la posguerra, como si las feministas no se identificaran con estos temas que cambiaron sus vidas en la segunda mitad del siglo pasado (2013:22). Por ello, para Federici es fundamental conceptualizar el trabajo doméstico ampliando las bases marxistas “sobre el trabajo no asalariado más allá de los confines de las fábricas”, y así entenderlo como el cimiento del trabajo fabril (2013:23). Los objetivos de Federici a lo largo de toda su obra son:



Demostrar las diferencias fundamentales entre el trabajo reproductivo y otras clases de trabajo; desenmascarar el proceso de naturalización al que, debido a su condición de no remunerado, se le había sometido; mostrar la específica función y naturaleza capitalista del salario; y demostrar que históricamente la cuestión de la *productividad* siempre ha estado relacionada con las luchas por el poder social (Federici, 2013:25).

En concordancia con el pensamiento de Mariarosa Dalla Costa, Federici cree que el reclamo por el salario doméstico tiene un potencial revolucionario (aunque limitado): significa rechazar ese trabajo como expresión de la naturaleza de las mujeres y es a la vez rechazar el rol que el capitalismo ha diseñado para ellas (2013:39). Se trata de una lucha para desmitificar la *feminidad* que es entendida como un “tipo de amor especial”, relacionada a los cuidados, la dispensación caritativa del tiempo de las mujeres y al servilismo (2013:61). La autora busca politizar el trabajo doméstico y la sexualidad (pues la subordinación de la sexualidad a la reproducción ha hecho que las relaciones heterosexuales sean el único comportamiento sexual aceptable). Además, problematiza la dependencia económica de mujeres con hombres y la familia como la institucionalización del trabajo no remunerado de las mujeres (pues en ella hay una desigual división del poder que disciplina sus vidas).

En este mundo globalizado, el panorama del trabajo reproductivo ha ido cambiando, pues el mercado ha transformado una parte importante de las tareas de cuidado en un servicio por el que se puede pagar –lo que no quita que sigan siendo mujeres (muchas veces inmigrantes) quienes se ocupan de estos trabajos. La crisis “de la división tradicional del trabajo que confinaba a las mujeres a las labores reproductivas (no asalariadas) y a los hombres a la producción de mercancías (asalariada)” (Federici, 2013:87) es un ejemplo de este cambio en las relaciones de trabajo. Federici nos advierte sobre las nuevas problemáticas que cargan las mujeres hoy en día y las inmensas presiones de la doble jornada laboral, que lejos de emancipar a las mujeres las vuelve doblemente esclavas del capital.

Una de las conclusiones que podemos extraer del estudio de la obra de Federici, es que se trata una autora clave para el movimiento feminista en la actualidad, capaz de pensar desde la historia los mecanismos que han subordinado a

las mujeres al poder estatal y del capital. Su militancia en el *operaísmo* italiano y el contacto que tuvo con el *marxismo autonomista* tienen un reflejo en su obra, especialmente en su forma de concebir el salario como instrumento de lucha de la clase obrera pero también como herramienta emancipadora.

Federici, sin embargo, también se distancia del marxismo y del autonomismo, así como de las mismas feministas liberales, en su búsqueda de una teoría feminista que se ocupe de explicar, pero también de abogar, por una vida mejor para toda la humanidad; especialmente de aquellos/as más desfavorecidos por el capitalismo y su nueva cara neoliberal, que la autora encuentra en las mujeres pobres del Tercer Mundo, indígenas, inmigrantes, refugiados/as, niños/as, entre otras.

Referencias bibliográficas

- AMBRIZ ARÉVALO, Gerardo (2016). El concepto de sobredeterminación en Althusser. Aportes para la distinción de dos etapas en la teoría de Marx. En *Agora*. Vol. 35, N°2, pp.177-197.
- DALLA COSTA, Mariarosa & JAMES, Selma (1972). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- DYER-WITHEFORD, Nick (1999). Ciclos. En Dyer-Witheyford, Nick. (Ed.), *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, páginas 1-40. Trad. Leopoldo Sebastián Touza.
- ENGELS, Friederich (1894). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Zürich: Hottingen.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Traducción de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de sueños.
- FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FEDERICI, Silvia (2018). Marx y el feminismo. En *Triple C: Communication, Capitalism & Critique*. Vol.16, pp. 468-475.
- FEDERICI, Silvia (2018). El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FORTUNATI, Leopoldina (1995). *The arcane of reproduction*.



- Housework, prostitution, labor and capital*. Venezia, Marsilio Editori.
- FRABOTTA, Biancamaria (1975). *Feminismo y lucha de clase en Italia (1970-1973)*. Roma: Savelli.
- GUERRA, Elda (2005). Una nuova soggettività: femminismo e femminismo nel passaggio degli anni settanta. En GUERRA, Elda (ed.) *Il femminismo degli anni Settanta*. Roma: Viella, pp. 25-67.
- HARTMANN, Heidi; SARGENT, Lydia (editora) (1981). El infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo: hacia una unión más progresiva. En *Mujeres y Revolución. Una discusión sobre el infeliz matrimonio entre Marxismo y Feminismo*. Montreal: Black Rose Books, pp.1-41.
- LUSSANA, Fiamma (2012). *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*. Roma: Carocci editore.
- MARX, Karl (1995 [1867]). La llamada acumulación originaria. [Capítulo XXVIII]. *El capital*. Marxist Internet Archive. [online] Available at: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> [Accessed 7 Jul. 2017].
- MOHANTY, Chandra (2003). Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. En *Signs: journal of women in culture and society*. Vol. 2, pp. 499-535.

Fecha de recepción: 3 de abril de 2019
Fecha de aceptación: 4 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Claudia Sánchez Reche

Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza

cleosanchezmza@gmail.com

ESE OSCURO SUJETO DESEANTE: REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE EROTISMO FALOCENTRISMO, COLONIALIDAD Y FEMINISMOS

Resumen: *En este artículo, revisaremos el concepto de erotismo como construcción cultural y su relación con las posibilidades de empoderamiento por parte de las mujeres respecto de nuestros cuerpos. Veremos que, si bien la entrada del tema en el campo de la filosofía occidental supuso una revolución para la llamada academia, se constituyó en discurso hegemónico, en tanto androcéntrico. Analizaremos también las reflexiones que han tenido lugar en nuestro continente, que ligan el erotismo a la poesía, por un lado, y a la violencia fundante de América Latina, por el otro, desde perspectivas filosóficas y políticas descoloniales. Finalmente, analizaremos el erotismo desde la mirada feminista, que conecta el placer a la soberanía del cuerpo.*

Palabras clave: *Erotismo, falocentrismo, colonialidad, feminismos*

That dark desiring subject: Reflections on the concept of eroticism, phallogentrism, coloniality and feminism

Abstract: *In this paper, we will review the concept of eroticism as a cultural construction, and its relations with the possibilities of empowerment by women and our bodies. While the thematic was introduced into the area of academy, it was built as hegemonic speech, being androcentric. We will also analyze the reflections that have taken place in our continent, which link eroticism to poetry, on the one hand, and to the foundational violence of Latin America, on the other, from philosophical and political decolonization perspectives. Finally, we will analyze eroticism from the feminist perspective, which connects pleasure to the sovereignty of the body.*

Keywords: *Erotism, phallogentrism, coloniality, feminism*



Introducción¹

Uno de los conflictos sociales más sensibles de las últimas décadas tiene como protagonistas a los movimientos feministas y sus manifestaciones políticas y culturales contrahegemónicas en el mundo, y en especial en América Latina. Frente a ellos, encontramos una posición de poder consolidada expresada por los sectores más conservadores, religiosos y de extrema derecha, que todavía pretenden negar derechos sociales a las mujeres, tanto a través de sus prácticas como de sus discursos. El placer sexual, en este contexto, es una de las manifestaciones de la vida humana que se presentan como soslayadas en muchos de los debates acerca de nuestra vida sexual y reproductiva. Esto nos conduce a plantear algunos interrogantes: las mujeres ¿tenemos derecho al placer erótico? ¿Cómo se constituyó nuestro papel pasivo en las relaciones (hetero)sexuales? ¿Cómo se manifiestan las dinámicas eróticas en nuestro continente? ¿Existe un erotismo feminista? Para intentar responderlos, realizaremos un recorrido epistemológico sobre el concepto de erotismo partiendo de una perspectiva androcéntrica y hegemónica, para llegar luego a las visiones más marginales y críticas. En este sentido y con la intención de mostrar algunas posturas en tensión, elegimos un corpus acotado pero fundamental de autores que entrarán en diálogo en este escrito, como Georges Bataille y Octavio Paz, considerados clásicos en la temática; Enrique Dussel, Araceli Barbosa Sánchez y Audre Lorde, cuyos aportes a la perspectiva contrahegemónica son fundamentales.

La mirada clásica y el erotismo androcentrado

Lilith consideraba ofensiva la postura recostada que Adán exigía.

“¿Por qué he de acostarme debajo de ti? –preguntaba.

Yo también fui hecha de polvo, por consiguiente, soy tu igual”.

Mito hebreo

A tono con los procesos de producción y validación del conocimiento androcentrado en las ciencias, las humanidades y las artes, las ideas filosóficas de Georges Bataille vinieron a naturalizar la posición subalterna de las mujeres, al menos en las relaciones eróticas. En su ensayo titulado *El erotismo*, de 1957, el autor analiza la relación entre erotismo y muerte, y parte del contraste continuidad/discontinuidad de los

¹ El presente artículo es parte de una investigación más amplia en el marco de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Cuyo. En ella nos proponemos analizar la poesía erótica de la escritora guatemalteca Ana María Rodas, contenida en el poemario *Poemas de la izquierda erótica*, de 1973. Esta producción lírica hace girar el discurso en torno a la corporalidad y a la experiencia del placer amoroso y sexual de las mujeres, y surgió en el contexto histórico de los procesos de insurgencia política en Guatemala y del auge de la lucha feminista en los países centrales. La perspectiva teórica que nos guía es la de la Crítica Literaria Feminista y el Feminismo descolonial, y la metodología que emplearemos será la del Análisis del Discurso. Nuestra hipótesis es que en los poemas de Rodas, la escritura, el cuerpo, el placer y la política, convergen en un discurso que reivindica el derecho al goce femenino frente a la imposición de la erótica dictada por preceptos morales patriarcales, arremete contra las prácticas eróticas impuestas por la religión católica y elabora una crítica a los estereotipos femeninos construidos a través de su discurso.



seres para explicarla. El erotismo, dice, “es la afirmación de la vida hasta en la muerte” (Bataille, 1957:7), y ese abismo es lo que produce la fascinación. Según sus razonamientos, en la reproducción humana tiene lugar el pasaje de la discontinuidad a la continuidad: el espermatozoide y el óvulo se unen, mueren como seres separados, para dar vida a un nuevo ser; es decir, la fusión es mortal para ambos, pero es el pasaje a la continuidad. Así, se explica que el erotismo está ligado a la violencia, porque es violento el sentimiento más íntimo del desfallecimiento por el deseo, y ese paso, del estado normal al deseo, supone una disolución relativa del ser:

Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad (1957: 13).

Es preciso señalar la insuficiencia de la explicación del francés, que insiste en ligar erotismo y muerte a través del comportamiento celular de los gametos, aún si se tratara de metáforas, y cómo equipara esto al comportamiento humano que resulta en un sujeto deseante y por eso desfalleciente. Sin embargo, más adelante en su ensayo, desarrolla estas nociones en torno al binomio prohibición/transgresión: el impulso por romper los límites de las normas sociales produce cierta fascinación y horror. La muerte y el sexo son los dos aspectos de la vida social que más tabúes representan. Por eso, entrar en ese terrero de transgresión significa entrar en el vacío del orden social, de ahí que el deseo sea para Bataille la manifestación del erotismo como aquel impulso que oscila entre el horror y la fascinación (1957:43).

A los efectos de este estudio, nos interesa particularmente el papel que juega la femineidad en las reflexiones de Bataille en torno al erotismo. Nos preguntamos cómo se construyó, difundió y normalizó la pasividad femenina en las relaciones eróticas, y a propósito nos dice el autor:

En el movimiento de disolución de los seres, al participante masculino le corresponde, en principio, un papel activo; la parte femenina es pasiva. Y es esencialmente la parte pasiva, femenina, la que es disuelta como ser constituido (1957:13).

¿Cómo se explica esta disolución de la parte femenina? El autor no ofrece un argumento desarrollado en profundidad

más que la afirmación de que ésta se disuelve para preparar la fusión de los dos seres que se mezclan. Entendemos por esto que el cuerpo femenino, su cavidad vaginal específicamente, sirve de *recipiente* para tal mezcla. ¿Y por qué es la parte femenina la pasiva? Para explicarlo, Bataille se vale otra vez de la biología, en este caso, del comportamiento animal:

En el mundo animal, el olor de la hembra suele determinar la búsqueda del macho. En los cantos, en las paradas de las aves, intervienen otras percepciones, que significan para la hembra la presencia del macho y la inminencia del choque sexual. El olfato, el oído, la vista, incluso el gusto, perciben signos objetivos, distintos de la actividad que determinarán. Son los signos anunciadores de la crisis. Dentro de los límites humanos, esos signos anunciadores tienen un intenso valor erótico. En ocasiones, una bella chica desnuda es la *imagen* del erotismo (1957:99).

Cabe cuestionarle al autor, por un lado, ¿son análogas las experiencias de cualquier hembra animal con las de las mujeres?, y por el otro, ¿desde qué perspectiva se observa la desnudez femenina como signo de erotismo? Es evidente que las referencias biologicistas parecen dotar de neutralidad sus afirmaciones, que por otra parte se diluyen en abstracciones pseudocientíficas; sin embargo, es propio de este discurso hegemónico ligar a las mujeres con la falta de voluntad para el acto erótico y confinarlas al lugar de la impotencia. Sus ideas, aunque fundantes de una línea de pensamiento en el tema y en su mayoría fuentes de referencia insoslayable, además de estar sesgadas por el androcentrismo, solo reconocen la relación heterosexual como espacio de placer erótico, para el varón, claro.

A propósito, Hélène Cixous, desde su adhesión a la corriente crítica de la deconstrucción, sostiene que, históricamente, ha sido la masculinidad la creadora de significado, por medio de los discursos androcéntricos. En palabras de la autora, a través del *falogocentrismo*, la masculinidad no ha teorizado la realidad, sino “su deseo *de* la realidad” (Cixous, 2001:12). Es decir, el lenguaje es masculino, solo representa el mundo desde el punto de vista masculino. Así, encontramos en los ensayos de Bataille un discurso centrado en la masculinidad (falocéntrico) y en la palabra masculina (falogocéntrico).

Muerte, destrucción, victimización, “el terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de



la violación” (1957:12), afirma Bataille, naturalizando la desigualdad erótica con la fórmula pasivo/activo y marcando la direccionalidad de aquella violencia. En su esquema, la mujer es el objeto “privilegiado” de deseo y el varón es el sujeto deseante:

(las mujeres) con su actitud pasiva, intentan obtener, suscitando el deseo, la conjunción a la que los hombres llegan persiguiéndolas. Ellas no son más deseables que ellos, pero ellas se proponen al deseo. Se proponen como objeto al deseo agresivo de los hombres. No es que haya en cada mujer una prostituta en potencia; pero la prostitución es consecuencia de la actitud femenina. En la medida de su atractivo, una mujer está expuesta al deseo de los hombres (1957:99).

Claro que, a la luz de los avances del pensamiento feminista, estas afirmaciones resultan repudiables, porque habilitan el acoso, la cosificación, la violencia sexual, la explotación sexual hacia las mujeres, y además se las responsabiliza por ello, aunque el punto de partida haya sido, recordemos, su pasividad. Aun así, es necesario que tomemos nota de estas ideas, porque representan, de la manera más fiel, el pensamiento patriarcal más visceral en cuanto al tema que nos interesa. Este discurso, enunciado desde el sentido común y validado por el academicismo, es el que hoy se reproduce en los medios de comunicación y se manifiesta en conductas machistas violentas en las relaciones íntimas, por lo tanto, continúa en plena vigencia.

Pero Bataille no fue el primero en anular lo femenino como sujeto activo de placer. Podemos remontarnos mucho antes en el tiempo y revisar también el discurso de la religión católica en cuanto al erotismo femenino y el comportamiento *acceptable* de las mujeres desde esta perspectiva conservadora. Para citar un ejemplo de tantos, analicemos brevemente la operación de ocultamiento de la figura de Lilith en los textos oficiales del cristianismo. Según la mitología hebraica, Lilith fue la primera esposa del primer hombre y fue creada tal como él, de “la inmundicia y sedimento”². Ella se resistió a someterse a Adán en el acto sexual y abandonó el Edén por su cuenta, dedicándose a engendrar súcubos en los márgenes del mundo. Por su condición de igual, Lilith defendía su derecho al goce sexual, es decir, su reclamo era erótico. Entonces, al ser una mujer rebelde e insumisa, las grandes religiones patriarcales debieron difundir la suya como la imagen de un ser demoníaco, o bien, borrarla de los libros

² Se puede ver éste y otros mitos en Graves, Robert, y Patai, Raphael (1969). *Los mitos hebreos del libro del Génesis*.

llamados sagrados, y en cambio enaltecieron las figuras femeninas que representan la abnegación, la sumisión y la castidad. Así, María encuentra su contraparte en Eva (la que sería la segunda esposa de Adán), mujer desobediente pero no rebelde (ya que acepta el castigo que le corresponde) y por eso funcional también al discurso aleccionador católico. Podemos decir que esas operaciones discursivas son corrientes en los textos oficiales de todas las instituciones que sostienen el patriarcado.

Volvamos ahora a Bataille y subrayemos otro de los aspectos centrales de su pensamiento, y con el que todos los autores especialistas en la temática coinciden, como es la diferenciación entre el erotismo y la actividad reproductiva. El erotismo “es una forma de sexualidad independiente del propósito natural de dar vida y cuidar a los hijos” (1957:8), es lo que nos diferencia del resto de los animales, según el autor. El *hombre*, dice con la pretensión de referirse a la humanidad, en sus primeras organizaciones sociales se diferenció de las demás especies por su capacidad de trabajo, de ahí devienen lo prohibido y la transgresión, la religión y el erotismo.

Como vemos, en el pensamiento de Bataille, el erotismo es transgresión, de modo que arremete en contra de los tabúes y prohibiciones aplicadas especialmente a partir del surgimiento de las religiones. Pero no debemos confundir, ya que esa transgresión sería solo ejercida por los varones sobre el orden social y sobre las mujeres, quienes se constituirían en meros objetos de placer.

El erotismo como metáfora del sexo

En la noche a tu lado
las palabras son claves, son llaves.
El deseo de morir es rey.
Que tu cuerpo sea siempre
un amado espacio de revelaciones.
Alejandra Pizarnik (*Los trabajos y las noches*)

En dos ensayos de referencia inevitable como son *La llama doble* y *El arco y la lira*, Octavio Paz retoma aquella diferenciación entre erotismo y procreación enunciada por Bataille, y la vincula con la actividad poética. El erotismo, para él, es la metáfora del sexo, es una representación del acto sexual porque se desvía del fin de procreación; del



mismo modo, la poesía con el lenguaje guarda la misma relación, porque aquella se desvía también del mero objetivo de comunicar. Según Paz, como negación de la función procreadora, el acto erótico es una ceremonia en la que el placer sexual es el fin en sí mismo:

El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora. El agente que mueve lo mismo al acto erótico que al poético es la imaginación. Es la potencia que transfigura al sexo en ceremonia y rito, al lenguaje en ritmo y metáfora. La imagen poética es abrazo de realidades opuestas, y la rima es cópula de sonidos; la poesía erotiza al lenguaje y al mundo, porque ella misma, en su modo de operación, es ya erotismo. Y del mismo modo: el erotismo es una metáfora de la sexualidad animal (Paz, 1993:10).

Desde esta perspectiva, el erotismo es representación, lo mismo que la poesía. En palabras del autor, “el primero es una poética corporal y la segunda es una erótica verbal” (1993:10). La imaginación es la potencia que convierte al sexo en ceremonia y rito, y a la poesía en ritmo y metáfora. No se trata de sexo natural, sino de la metáfora de éste, y como toda metáfora, designa algo que está más allá, aquel objeto aludido, convirtiéndose el erotismo en algo distinto del sexo. Esto significa que, mientras que la metáfora sexual dice siempre *reproducción*, la metáfora erótica pone en paréntesis esa perpetuación de la vida y dice en cambio *placer*. El placer sexual entonces, sería análogo al placer verbal, aquel que se desprende de la poesía (Paz, 1996:46).

Además, Paz considera que el erotismo es exclusivamente humano, porque es sexualidad socializada y transfigurada por la imaginación humana; puede desarrollarse de las más diversas formas, porque es invención. Y agrega una idea que amplía los conceptos de Bataille: el erotismo no necesariamente incluye a dos amantes, porque existe el placer en solitario, pero sí a dos participantes como mínimo: uno mismo y un amante imaginario. La imaginación es aquí producto del deseo.

Por otra parte, para el autor, igual que para Bataille, la violencia y la agresión también serían componentes ligados a la sexualidad, sin embargo, en el erotismo, estas tendencias se emancipan y dejan de servir a la finalidad de copulación volviéndose fines autónomos.

Para explicarlo, Paz distingue entre sexo, erotismo y amor, y se evidencia en su discurso una marcada influencia freudiana:

El más antiguo de los tres, el más amplio y básico, es el sexo. Es la fuente primordial. El erotismo y el amor son formas derivadas del instinto sexual: cristalizaciones, sublimaciones, perversiones y condensaciones que transforman a la sexualidad y la vuelven incognoscible. Como en el caso de los círculos concéntricos, el sexo es el centro y pivote de esta geometría pasional (Paz, 1993:13).

El amor, dice más adelante, es la atracción hacia una persona única, en cuerpo y alma, en cambio el erotismo está vinculado con la “forma visible que entra por los sentidos”. El amor es elección y el erotismo es aceptación. Lo instintivo y animal sería la copulación como tal, en cambio el amor y el erotismo son, para él, productos de la acción cultural del hombre. De este modo, el erotismo tendría la función social de *domar* al sexo.

Paz coincide con Bataille en que los hombres tienen una sed inevitable de sexo, por eso han tenido que crear una serie de reglas y tabúes, para salvar el orden social y fundamentalmente, la familia. El erotismo en este sentido es un pararrayos inventado por los hombres para contrarrestar los efectos del rayo fulminante que sería el instinto sexual (1993:17). Y ahí se encuentra su ambigüedad, porque el erotismo es vida y es muerte, es licencia y represión, es sublimación y perversión: “El erotismo defiende a la sociedad de los asaltos de la sexualidad, pero, asimismo, niega a la función reproductiva. Es el caprichoso servidor de la vida y de la muerte” (1993: 16).

Un poco más adelante en el ensayo, el autor reconoce, como ejemplos de aquellas transgresiones, los perjuicios que han causado la prostitución y la pornografía sobre el erotismo, que en nombre del mercado y el lucro “han hecho de la libertad sexual la máscara de la esclavitud de los cuerpos” (1993:162). Es interesante esta reflexión porque introduce otro de los aspectos que son obviados, quizás por razones temporales, por Bataille, como es el capitalismo y la relación consumo/placer. Paz sostiene que la modernidad ha degradado al erotismo, ya que muestra la sexualidad como omnipresente en los medios de comunicación, por ejemplo, pero ante flagelos como el sida o la sífilis propone la castidad, proveniente del discurso religioso, como única alternativa. Entonces, ¿qué nos queda? La propuesta de Paz es recuperar el amor como paradigma de vida, como ejercicio de la libertad y la entrega, para construir la nueva ética erótica que necesitan nuestras sociedades.



Erotismo y violencia sexual colonial

La hembra cerró su vientre,
y por la frente se desangró;
dejó sus huellas hacia el norte,
buscó el camino para allá morir,
y como madre lloró también su mal.
Lito Nieves (zamba *El antigal*)

En lo que podríamos considerar como el estudio fundante del erotismo colonial, Enrique Dussel se acerca al análisis del feminismo descolonial, estableciendo la relación entre el erotismo y la violencia. Si para Bataille y Paz, la violencia (ligada a la experiencia de la muerte) es un acto constitutivo de la sexualidad en términos filosóficos, Dussel se distancia del análisis abstracto, materializando e historizando el concepto. Según el autor, el erotismo debe ser analizado desde la perspectiva de la dependencia latinoamericana, y se trata de una totalidad opresora que recae sobre los cuerpos femeninos desde el momento en que el *ego conquistador* se constituye en el victimario que traza el destino de la erótica latinoamericana hasta nuestros días. Si para Bataille el ser femenino por su esencia es pasivo y, por ende, se disuelve en el acto erótico, para Dussel se trata, más que de una disolución esencialista, de un acto de opresión machista, que tuvo un punto de partida específico y demostrable en nuestra historia. En América Latina, el momento de aquella violencia fundante es el de la conquista española, porque en la mítica amerindiana, la mujer no ocupaba el lugar de víctima ni de la pasividad, sino que se revestía de una simbología ceremonial y sagrada:

La india es alienada eróticamente por el varón conquistador y guerrero; dicha erótica se cumple fuera de las costumbres americanas e hispánicas; queda sin ley bajo la fáctica dominación del más violento. El coito deja de tener significación sagrada, la unión entre los dioses míticos, y se cumple aun para el hispánico fuera de sus propias leyes católicas (Dussel, 1973:20).

El análisis materialista de Dussel propone una *economía erótica* desde América Latina que supere las instituciones eróticas vigentes, en la que el hombre europeo no domine al Otro, a la mujer, al indio, al pobre. Esta empresa se ha visto impedida por el *principio de realidad latinoamericano*, que sumió a la mujer en la totalidad machista desde la conquista:



La mujer india se vio utilizada como mediación del apetito y como acceso a la naturaleza del dominador. La misma mujer hispana sufrió el machismo no solo hispánico, sino conquistador, que debió sumar un cierto grado de agresividad o sadismo a la erótica europea-medieval de los caballeros cruzados (1973:90).

Siguiendo su análisis, del erotismo de la burocracia hispánica se pasó al de la oligarquía encomendera que más adelante se vio influenciada por las prácticas coloniales de Europa y luego Estados Unidos (el cine estadounidense, por ejemplo), mientras que el erotismo popular heredó el machismo hispánico.

En este marco, es necesario para Dussel crear una nueva realidad, en la que la economía erótica construya la *casa* de los amantes, encienda y conserve el fuego del abrazo entre dos seres que donan, sirven, dan y reciben, en una dinámica que deja por fuera cualquier propiedad privada machista. Para esto, se necesitará crear un nuevo discurso que reconozca el poder del *ego clitoriano* de las mujeres, aquellas que han poblado de fuegos y casas el mundo, y trascienda el del *ego vaginal* que, como vimos, nos confina a un lugar de receptividad y pasividad.

En coherencia con el análisis de Dussel, se encuentran los estudios de Araceli Barbosa Sánchez acerca de las prácticas sexuales antes y durante la colonia. Para la autora, la historia de la violencia sexual en nuestro continente comenzó con la llegada de los colonizadores:

El conquistador es el representante idóneo de una cultura basada en la explotación y la opresión, es la figura que viene a imponer en América los modelos de sexualidad igualmente violenta y machista, puesto que la sexualidad del invasor, no solo niega la sexualidad del otro (hombre o mujer), sino que además rechaza al otro femenino, no lo acepta; el *yo conquisto* es un individuo psicológicamente desviado, sádico, misógino, autodestructivo, que, envilecido y alienado por su misma violencia termina por alienar al otro (Barbosa Sánchez, 1996:14).

La Iglesia católica jugó un papel decisivo en el proceso de dominación de los cuerpos indígenas y lo hizo a través de mecanismos que pretendían establecer los criterios de procreación, degradando con sus discursos la sexualidad americana y justificando la propia como método de conquista:

El conquistador espiritual es el que viene a afectar la sexualidad americana con la noción de



pecado, para luego como inquisidor interrogarla mediante el sacramento de la penitencia. Una vez enjuiciada y censurada la sexualidad del otro, se la castigará condenándola a portar la vergüenza del *sambenito* (1996:15).

El pecado y la vergüenza pasaron a formar parte fundamental de la dinámica erótica de nuestros pueblos. Esto es producto de las acusaciones de culpabilidad y aberración sexual que los españoles usaron como argumento para justificar la política colonialista, disimulada bajo la apariencia de una *cruzada espiritual*. Porque, además del argumento racial, la conquista se justificó en términos de moral. Es evidente en los *Confesionarios de Indios*³ utilizados por los evangelizadores, que fueron los mecanismos de control más efectivos: se trataba de una serie de preguntas efectuadas por el confesor, que vigilaban las prácticas sexuales *desviadas* de los nativos, con el fin de corregirlas para enmarcarlas dentro de lo lícito y moralmente aceptable, y poder administrar así el sacramento de la penitencia (1996:14).

³ Los confesionarios más conocidos fueron el *Confesionario Mayor*, de Molina, y el *Confesionario en Lengua Mexicana y Castellana*, de Fray Joan Baptista, ambos textos del siglo XVI.

Pero no solo se vigilaban las prácticas sexuales, como el amancebamiento, la bigamia, la homosexualidad o la fornicación, sino las sensaciones más íntimas del individuo, como los sueños eróticos, los deseos, la masturbación, las inclinaciones sexuales, los pensamientos lúbricos, etc. Estas eran algunas de las preguntas que durante las confesiones se les hacía a las mujeres:

¿Porventura palpaste a alguno, o permitiste ser palpada? ¿Porventura tú misma é tu cuerpo hiciste algo por deleytarte? ¿Porventura alguna vez con enojo y yra negaste el débito a tu marido no le admitiendo? ¿Tomaste algo para hacerte estéril? (Molina, 1569:31, citado por Barbosa Sánchez, 1996:19).

Vemos aquí cómo se traslada y difunde la matriz patriarcal dominante en Europa, de la represión de los placeres de las mujeres, la obligación de servir sexualmente al varón y la prescripción de la finalidad única de procreación en el acto sexual.

La riqueza cultural, en términos eróticos, de las sociedades precolombinas ha sido demostrada a través de exhaustivos estudios antropológicos, según anota Barbosa Sánchez, especialmente en las zonas del Incario y Centroamérica. El culto a la vulva y al pene en estatuillas y cacharros cerámicos, las representaciones de los actos de *fellatio*, *cunnilingus*, *coito per anus*, y la diversidad de posturas

en imágenes de relieve ubicadas en lugares de culto y plazas públicas, debieron ser prácticas artísticas consideradas obscenas por los conquistadores.

Sin embargo, la realidad fue muy distinta del discurso de la llamada fe católica. Según los registros de los cronistas defensores de indios, en especial de Fray Bartolomé de las Casas, los mismos españoles incurrieron en aquellos delitos y aberraciones que pretendían erradicar del nuevo continente. Para mostrar la barbarie y justificar el saqueo y el genocidio, la política sexual de la conquista proyectó en “los salvajes” las propias desviaciones de la psiquis de los europeos, quienes no tardaron en llevarlas a la práctica. Varones que navegaban durante meses sin mujeres (había prohibiciones acerca de que las mujeres viajasen a América), seducidos por las narraciones del paraíso y la naturaleza salvaje, llegaron aquí a cumplir las fantasías perversas que estaban censuradas en Europa. Las demandas de la soldadesca española pronto fueron el oro y las “indias hermosas”, especialmente vírgenes, como se ha podido leer en las cartas de Díaz del Castillo, Vespucci o Schmidl.

Esta relación de violencia sexual es la que inaugura una tradición en nuestro continente, y en todo el Sur global, que normaliza el sadismo y la crueldad sexual, y que ubica a las mujeres en una posición de pasividad y vulnerabilidad frente a la violencia activa de los varones, convirtiéndolas en objetos de intercambio y botines de guerra, en esclavas sexuales o en esposas reprimidas y dóciles para cumplir con el “deber marital”.

El erotismo en el feminismo

Sonriamos
femeninas
inocentes.

Y a la noche, clavemos el puñal
Y brinquemos al jardín,
abandonemos
esto que apesta a muerte.

Ana María Rodas (*Poemas de la izquierda erótica*)

El erotismo también fue y es un tema de discusión dentro del feminismo. El movimiento feminista de los 60, especialmente en Europa y Estados Unidos abogó por los derechos laborales, económicos y políticos de las mujeres,



pero, además, por sus derechos reproductivos. Desde esta perspectiva, se entiende el concepto de patriarcado como “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general” (Lerner, Gerda, 1986). Esta dinámica social de sujeción del género femenino a la dominación por parte del género masculino, según las feministas radicales como Kate Millet y Shulamith Firestone, tiene sus bases en la sexualidad biológica de las mujeres y la necesidad de control sobre la misma:

Para asegurar la eliminación de clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la reproducción; es indispensable no solo la plena restitución a las mujeres de la propiedad sobre sus cuerpos, sino también la confiscación (temporal) por parte de ellas del control de la fertilidad humana (Firestone, 1976:21).

La capacidad reproductiva de las mujeres es el origen y la razón de su opresión, por lo tanto y siguiendo esta línea de análisis, las relaciones sexuales son relaciones políticas. Ésta es una idea central en nuestro estudio, ya que, como hemos anotado, la expresión erótica se manifiesta como independiente de la función de procreación, de modo que el erotismo femenino sería claramente uno de los frentes de resistencia antipatriarcal, en este caso, contra el mandato de maternidad obligatoria como requisito para *ser* mujer.

Desde una perspectiva antropológica y sociológica se explica que, en el devenir de la historia, la sexualidad de las mujeres, no de los varones, debió estar inexorablemente ligada a la reproducción de la especie, como finalidad primordial y única del género femenino. Las feministas radicales coinciden en que el determinismo biológico contribuyó así a la naturalización de la relación entre femineidad y reproducción, cuidado y crianza de la especie humana, y la constituyó en mandato impuesto sobre las mujeres. Fue especialmente gracias a la lucha de las feministas de la Segunda Ola que se consiguieron derechos como el acceso al aborto seguro, la píldora del día después y las pastillas anticonceptivas, todos relacionados al control sobre nuestros cuerpos.

Aunque nos referimos a los feminismos hegemónicos, estos procesos sociales significaron un hito en la historia, por supuesto también para los feminismos periféricos, de las mujeres negras y chicanas, de las latinoamericanas y de

Oriente, de las del Sur global, porque arrojaron luz sobre la cuestión que nos interesa y que todavía no hemos resuelto: el placer femenino ligado al erotismo, independiente del acto de procreación. Como vimos, en América Latina, desde la intrusión del imperialismo europeo hasta hoy, el erotismo de las mujeres es fuertemente condenado. Existe, por un lado, una romantización de la maternidad, y por el otro una concepción del embarazo (especialmente adolescente) como *castigo* por haber osado ejercer el disfrute sexual.

Desde una perspectiva feminista que no se reconoce en el feminismo blanco-europeísta, Audre Lorde pone el foco en la marginalidad que producen el capitalismo, el racismo, el sexismo y la opresión heteronormativa. En su análisis acerca de la relación entre erotismo y poder, afirma que el erotismo es la fuente de poder de las mujeres, y por esa razón, el patriarcado nos ha forzado a negarlo, haciendo del mismo un sentimiento no reconocido:

Lo erótico es un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente femenino y espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpresados y aún por reconocer. Cada grupo opresor, para perpetuarse en el poder, debe corromper o distorsionar aquellas fuentes de poder dentro de la cultura de los oprimidos, las que pueden proveer la energía del cambio. Para las mujeres, esto ha significado la supresión de lo erótico como fuente de poder e información en nuestras vidas (Lorde, 1984:11).

El patriarcado nos ha enseñado, a través de la religión y la moral, a desconfiar de nuestro potencial erótico, a sufrirlo, a avergonzarnos y, finalmente, a usarlo al servicio de los varones.

De ahí deviene la oposición pornografía/erotismo que, según Lorde, son los extremos opuestos del acto sexual, porque la primera pone la sexualidad femenina, los cuerpos y acciones de las mujeres al servicio de los hombres, suprimiendo el sentimiento verdadero. En cambio, el erotismo supone siempre el empoderamiento femenino, la satisfacción y completitud de compartir con la pareja amada, a través de la gratitud y el respeto.

Podemos analizar estas ideas en el marco del movimiento antipornográfico que se desarrolló en Estados Unidos entre las décadas de los 70 y 80. La tesis de este movimiento es que las mujeres somos ciudadanas de segunda



en sociedades dominadas por la pornografía, porque ésta consiste en presentar materiales explícitamente sexuales para la satisfacción exclusiva de los varones, mediante la subordinación de la mujer. Una de las manifestaciones fue llevada a cabo en el terreno político por las feministas radicales Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon, quienes presentaron por esos años una ordenanza en Minneapolis para prohibir la difusión y realización de pornografía, basadas en la afirmación de que la misma atentaba contra los derechos civiles de las mujeres. En dicha ordenanza, se enumeraban los perjuicios que provocaba el porno: la mujer se presenta como objeto, es humillada y denigrada, muestra placer si es violada, se representa como prostituta por naturaleza, su cuerpo queda reducido a las partes (vagina, senos, boca, nalgas), etc⁴. Podemos establecer un puente con los postulados de Bataille, salvando las distancias respecto de sus metáforas y referencias a la microbiología, y entonces preguntarnos ¿no es ésta una forma concreta de aquella abstracción enunciada como “la disolución del participante femenino”? Desde nuestro punto de vista, se trata de la consecuencia directa del poder del discurso androcéntrico.

⁴ Se puede ver la ordenanza The Minneapolis Civil Rights Ordinance, with Feminist Amendment, en *Constitutional Commentary*, vol. 2, 1985.

Lorde está de acuerdo con los postulados de las mencionadas feministas, y afirma que la pornografía es la negación directa del poder del erotismo. Esta conciencia de su poder claramente es vista como peligrosa, y es por eso que lo erótico ha sido históricamente separado de todas las esferas de la vida humana que no son el sexo. Según la autora, si somos capaces de celebrar lo erótico en todos nuestros esfuerzos, entonces nuestro trabajo se convierte también en fuente de poder.

Aquí hay un punto en común con la filosofía de Dussel, ya que Lorde afirma que nuestras sociedades están regidas por el principio de ganancia, pero no de necesidad. Este mecanismo, según ella, opera “excluyendo sus componentes emocionales y psíquicos, el horror principal de tal sistema es que priva a nuestro trabajo de su valor erótico, de su poder erótico, de su íntima relación con la vida y la plenitud” (1984:11). Aquella nueva economía erótica de la que hablaba Dussel, en términos de Lorde será construida por las mujeres, quienes debemos reevaluar la calidad de nuestros trabajos y de nuestras vidas a la luz del erotismo.

Lo erótico aquí ya no está ligado al sexo, ni es su metáfora, ni celebración, sino que se trata del acto de compartir

profundamente con otro ser en cualquier actividad humana. Por eso Lorde habla de conexión erótica, más que de actividad erótica. Esa conexión refuerza nuestra capacidad de goce, pero no solo en la sexualidad, sino en todos los aspectos de nuestra vida y nuestros quehaceres, y permite evaluar si todo lo que hacemos tiene un sentido real para nosotras:

El término *erótico* procede del vocablo griego *eros*, la personificación del amor en todos sus aspectos; nacido de Caos, Eros personifica el poder creativo y la armonía. Así pues, para mí lo erótico es la afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas (1984: 12).

Según la autora, compartir con otras el goce físico, espiritual, intelectual o político requiere de valentía y sinceridad, y al mismo tiempo disminuye nuestros miedos hacia la diferencia. Equívocamente, lo erótico ha estado relegado al espacio del dormitorio, porque precisamente es visto como peligroso. Pero, dice Lorde, si hemos sido capaces de sentirlo alguna vez, ya todos nuestros empeños vitales irán en esa dirección.

Es menester entonces, reconocer que la cultura europeo-occidental ha logrado adoctrinar nuestros cuerpos y nuestra capacidad de sentir el goce, sin embargo, esos saberes están en nuestro inconsciente y serán despertados cuando aceptemos nuestras necesidades internas, es decir, cuando logremos conectar con nosotras mismas lejos del temor que nos mantiene obedientes a los mandatos patriarcales.

Conclusiones

Hemos visto que la matriz colonial, patriarcal y capitalista, nos despojó a las mujeres de nuestro potencial erótico, privándonos del derecho de compartir nuestros cuerpos y poniéndonos al servicio de la reproducción y conservación de la especie, por un lado, y del goce exclusivamente masculino, por el otro. Sin descartar de la discusión a las posiciones filosóficas clásicas, la mirada del erotismo desde perspectivas epistemológicas marginales permite revisar las posiciones cristalizadas respecto de la temática. La construcción discursiva de la pasividad femenina reforzó el estereotipo religioso de la mujer *santa*, romantizando la maternidad y la



castidad. De ahí deriva la idea de que la mujer que es capaz de gozar de su cuerpo se acerca al estereotipo de la *puta*, otra de las imágenes bien difundidas por este discurso y presentada como el opuesto complementario de aquella. Así, vemos que la discusión debe ser abordada en términos históricos y políticos, que permitan reconocer el origen de la totalidad patriarcal opresora, sus funcionamientos, sus discursos y mandatos, y logre devolvernos a las mujeres el potencial erótico, nuestra fuente de poder para construir nuevas relaciones y nuevos discursos.

Referencias bibliográficas

- BARBOSA SÁNCHEZ, Araceli (1994). *Sexo y conquista*. México: UNAM.
- BATAILLE, Georges (1980). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores (Trad. Antoni Vicens).
- CIXOUS, Hélène (2001). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura* (Trad. Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz). Barcelona: Editorial Anthropos.
- DUSSEL, Enrique (1977). *Para una erótica latinoamericana*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana (Nueva edición corregida, 2007).
- FIRESTONE, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kayrós (Trad. Ramón Ribé Queralt).
- GRAVES, Robert, y PATAI, Raphael (1969). *Los mitos hebreos del libro del Génesis*. Buenos Aires: Losada (Trad. Luis Echávarri).
- LERNER, Gerda (1986) *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica (Trad. Mónica Tusell para la edición de 1990).
- LORDE, Audre (1984). The Uses of the Erotic. The Erotic as Power. En LORDE, Audre (1984). *Sister Outsider*. Berkeley: CA. The Crossing Press (Trad. María Corniero para la edición de 2003, Madrid, Ed. Horas y Horas).
- PAZ, Octavio (1993). *La llama doble*. Barcelona: Seix Barral.
- PAZ, Octavio (1956). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 7 de julio de 2019
Fecha de aceptación: 4 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Joaquín Saravia

Instituto Franklin. Universidad de Alcalá. España

joaquin.saravia@edu.uah.es

BENITO JUÁREZ SIN FRACKING... O CÓMO UN MOVIMIENTO VECINAL EVITÓ LA APLICACIÓN DE LA FRACTURA HIDRÁULICA

Resumen: Este artículo exploratorio y descriptivo pretende ser un punto de partida para abrir nuevas líneas de investigación en relación con el poco estudiado partido de Benito Juárez (Argentina) y, en particular, el extractivismo. En este caso, se aborda el rol de los gobiernos progresistas, la oposición y los movimientos sociales de resistencia en cuanto al fenómeno del fracking, así como las dinámicas y relaciones producidas entre los actores a partir de sus posiciones y acciones frente al mismo. Los elementos abordados serán el movimiento vecinal Benito Juárez SIN Fracking (BJSF), la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), el oficialismo y la oposición. Las fuentes primarias son artículos periodísticos, crónicas y una entrevista a una activista de BJSF.

Palabras clave: Fracking, movimientos sociales, Benito Juárez, fractura hidráulica, movimiento vecinal

Benito Juárez SIN Fracking... or how a residents' movement stopped fracking

Abstract: The aim of this exploratory and descriptive article is to be a starting point for future research lines related with extractivism in Benito Juárez (Argentina). In this case, we focus on the role of the progressive governments, the opposition, and the social movements of resistance to the phenomenon of fracking. The analyzed elements are the residents' movement Benito Juárez SIN Fracking (BJSF), the company Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), the government and the opposition. The primary sources used are mainly media articles, chronicles and an interview with an activist of BJSF.

Keywords: Fracking, social movements, Benito Juárez, hydraulic fracturing, residents' movements



Introducción

Uno de los grandes desafíos del presente y del futuro tanto para América Latina como para el resto de la humanidad se encuentra en el hallazgo de caminos que hagan viable las respuestas a las demandas de una población cuyo ingente crecimiento está llevando al planeta al límite de su capacidad como, entre otros numerosos y esenciales roles, proveedor de los recursos naturales que hacen posible el modelo de crecimiento actual. Ante esta tesitura se encontraron los gobiernos que conformaron el ciclo progresista latinoamericano del siglo XXI al heredar severas crisis sociopolíticas tras el fracaso de los gobiernos neoliberales que aplicaron las recetas del Consenso de Washington. La ola progresista coincidió a su vez con un aumento del precio de las materias primas que otorgaba la posibilidad a un Estado presente de redistribuir los beneficios y mejorar las condiciones heredadas.

Sin embargo, la focalización en los problemas urgentes dejó de lado el impacto medioambiental producido por los mecanismos que permitieron el fuerte crecimiento económico, a la vez que se estigmatizaron las luchas ambientales y en defensa de los territorios produciendo, en consecuencia, fricciones y resistencias desde sectores que, inicialmente, fueron afines a estos gobiernos. La República Argentina, dada su variada riqueza en recursos naturales, se ha convertido en un punto de continuas disputas. En consecuencia, tanto el extractivismo como sus resistencias han despertado un gran interés en la academia. Ejemplo de lo anterior son las numerosas publicaciones sobre el rol del Estado argentino ante el extractivismo y los proyectos de las corporaciones, así como las consecuencias medioambientales del modelo impulsado (Acosta, 2009; Gudinas, 2009, 2021; Comelli, Hadad y Petz, 2010; Svampa 2011 y 2012; Giarraca y Teubal, 2013; 2014; Svampa y Viale, 2014, Fornillo, 2018, Gómez-Lende, 2019)

La insostenibilidad de estas prácticas dio paso a lo que se ha denominado como un giro ecoterritorial de los movimientos sociales, es decir, su conversión en actores de resistencia a los proyectos extractivos y la exportación masiva de recursos naturales (Svampa 2011 y 2012; Rodríguez y Romano, 2018). En este contexto, existe una amplia bibliografía dedicada al estudio de la movilización social contra las diversas variantes del extractivismo, como el minero en Neuquén (Comelli,



Haddad y Petz, 2010; Hadad, 2017), Catamarca (Lamallice y Klein, 2016) o San Juan y Jujuy (Carrizo, Forget y Denoel, 2016). También se ha abordado la movilización contra las represas en Misiones (Castro Buzón, 2016) o la que compete al sector agrario en Salta (Flores Klarik, 2019) o Buenos Aires (Guirado, 2013; Barzola, 2019). El *fracking*, por su parte, ha sido estudiado por autores como Gutiérrez Ríos (2014), Svampa y Ocacio (2017) o Christel y Novas (2018).

Este ensayo, de carácter exploratorio y descriptivo, pretende ser un punto de inicio para el desarrollo y apertura de posibles líneas de investigación sobre un caso no estudiado. Se trata de la disputa sobre la aplicación del *fracking* en Benito Juárez, capital del partido del mismo nombre en la provincia de Buenos Aires, República Argentina. Para ello, se aborda el rol de los gobiernos progresistas, la empresa semiestatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), la oposición y los movimientos sociales de resistencia en cuanto al fenómeno del *fracking*, así como las dinámicas y relaciones producidas entre los actores a partir de sus posiciones y acciones frente al mismo. Los actores abordados serán el movimiento vecinal Benito Juárez SIN Fracking (BJSF), la intendencia de Julio Marini del Frente para la Victoria (FPV), la oposición encarnada en la Unión Cívica Radical (UCR) e YPF. Tanto las acciones vecinales como las institucionales y las de la empresa fueron seguidas con atención por la prensa local y regional, en consecuencia, nuestras fuentes primarias serán, teniendo en cuenta sus limitaciones, artículos periodísticos y crónicas, especialmente de *El Fénix Digital*, periódico juarense que siguió con gran interés las acciones de los actores involucrados. Además, se entrevista a una activista de BJSF a la que llamaremos Liliana¹.

¹ La identidad de la activista no se revela y se utiliza un seudónimo por pedido expreso de la misma.

Las preguntas a responder son las siguientes: ¿Qué posturas adoptaron los actores implicados respecto del *fracking* en Benito Juárez?, ¿por qué?, ¿qué objetivos tenían?, ¿qué acciones y mecanismos utilizaron para conseguirlos?, ¿qué consecuencias e influencia tuvo la resolución del conflicto en las problemáticas sociales y medioambientales posteriores?

La relevancia del tema se encuentra en diversos elementos. Primero, en la necesidad de entender las razones que llevan a gobiernos considerados progresistas a persistir en la aplicación del modelo extractivista, en este caso, a nivel municipal. Segundo, en la urgente necesidad de visibilizar

las problemáticas medioambientales de las pequeñas poblaciones que, como en el caso de Benito Juárez, no han sido abordadas desde la academia. Tercero, en la relevancia del surgimiento de exitosos movimientos de resistencia desde abajo como ejemplos estratégicos y metodológicos útiles en conflictos similares. Y cuarto, en la utilidad de visibilizar las estrategias adoptadas por el sector extractivista, en este caso YPF, para defender su imagen e intereses ante la efectividad de la movilización ciudadana.

El cuerpo del ensayo se divide en tres bloques atendiendo al tipo de actor abordado. El primero se centra en Benito Juárez SIN Fracking como el actor representante de la resistencia de la sociedad civil ante el *fracking*. El segundo se encarga de la respuesta de YPF ante la efectividad del reclamo ciudadano y el daño que el mismo estaba causando a su imagen y, en consecuencia, al gobierno en el poder del Estado como propietario mayoritario. Finalmente, el tercero se ocupa de los actores políticos, es decir, del FPV como ente oficialista y de la Unión Cívica Radical como oposición.

Extractivismo y actores sociales

Los movimientos sociales latinoamericanos han concentrado gran parte de su atención en las cuestiones medioambientales, especialmente contra lo que se ha denominado el modelo extractivo:

Se trata de un modelo vinculado al recurso natural e impulsado con gran ahínco por grandes empresas transnacionales que dominan sectores claves de la producción y comercialización, así como las tecnologías utilizadas en estos procesos. Si bien constituye un modelo remitido originalmente a la extracción de minerales [...] también tiene que ver con la extracción del petróleo y con cierto tipo de agricultura como el modelo sojero y otros identificados como *agronegocio* (Giarraca, Norma y Teubal, Miguel, 2013: 20).

El extractivismo se caracteriza, a su vez, por ser insostenible. En algunos casos, como el de la minería, se debe a que los materiales extraídos y utilizados no pueden ser reproducidos. Por su parte, en lo referente al agro, la insostenibilidad del extractivismo se debe a su dependencia de recursos escasos como el agua, la tierra fértil o la biodiversidad (Giarraca y Teubal, 2013: 21).



Este artículo se centra en el caso concreto del *fracking*, en castellano fractura hidráulica, que es una técnica extractiva que permite acceder tanto al *shale oil* como al *shale gas*, hidrocarburos no convencionales que se encuentran en capas de roca ubicadas a gran profundidad. Una vez que la perforación alcanza la roca de esquisto se procede a inyectar enormes cantidades de agua con arena y químicos que, al chocar a gran presión, fracturan la roca liberando, entre otras sustancias, el gas metano, que regresa junto al fluido (Martins, Alejandra, 2014).

Un informe conjunto de *Concerned Health Professionals of New York (CHPofNY)* y *Physicians for Social Responsibility (PSR)* concluía que diversas investigaciones desde los más variados ámbitos “demuestran que el *fracking* plantea importantes amenazas para el aire, el agua, la salud, la seguridad pública, la estabilidad climática, la estabilidad sísmica, la cohesión comunitaria y la viabilidad económica a largo plazo” (*Concerned Health Professionals of New York y Physicians for Social Responsibility*, 2017).

Para comprender tanto las acciones de BJSF como las de la política municipal, se debe tener en cuenta la toma de control de YPF por parte del Estado argentino el 3 de mayo de 2012 al poseer el 51% de sus acciones, suceso que Gutiérrez Ríos describe, en referencia a los hidrocarburos, como “el principal giro político [...] desde el período neoliberal” (Gutiérrez Ríos, Felipe, 2014: 39). Bajo argumentaciones acerca del incumplimiento de inversión pactadas y a favor de la soberanía energética, la necesidad de autoabastecimiento energético y un potencial impacto positivo para la economía argentina, el giro supuso también un daño directo a las comunidades locales, sus derechos y la discusión democrática, siendo el *fracking* un elemento central. De esta manera, se identifica el rol de la YPF mixta como el “puente entre la política pública y las demandas corporativas” dando lugar a lo que Cabrera definió como el “Estado empresario” (Gutiérrez Ríos, Felipe, 2014: 40).

Con el objetivo de completar su proceso de hallazgo de hidrocarburos, la empresa YPF presentó en 2013 su Plan Exploratorio Argentina, el cual consistía en una revisión integral de cuencas sedimentarias, análisis de 24 cuencas a nivel regional, la visualización de áreas de interés prospectivo, el reconocimiento de áreas en 14 provincias, perforación de 25 pozos de estudio en provincias no petroleras y el registro

sísmico en 2D y 3D (Colo, Carlos, 2013: 5). Pero el interés de YPF en la zona no se limita al gas de esquistos, como declaró Galuccio en agosto del 2012, la Cuenca de Claromecó también cuenta con un potencial de gas de manto (YPF y la Cuenca, 2014).

Para comprender las lógicas de funcionamiento de los dos principales actores políticos de Benito Juárez ante el conflicto del *fracking*, el FPV en el gobierno y la UCR en la oposición, es necesario entender el contexto nacional y provincial, así como su impacto en la realidad municipal. Por una parte, el control de YPF por parte del Estado convirtió a la empresa en un símbolo del gobierno de la presidenta Cristina Fernández, haciendo de su éxito o fracaso un elemento fundamental de la disputa política y un medidor relevante a nivel mediático y social del desempeño de su gestión. Esta realidad, sumada a los efectos y dificultades en la obtención de inversión extranjera debido a lo que Gutiérrez Ríos describe como un “boicot internacional” (2014: 47) en respuesta a la expropiación de YPF y las necesidades energéticas estatales, fue abordada por el Estado argentino mediante el fomento y el máximo apoyo a las metodologías no convencionales, sin tener en consideración los costos medioambientales ni sociales para las zonas donde estas se aplicaban.

Similar es el caso de la provincia de Buenos Aires, gobernada por Daniel Scioli del FPV (2007-2015). Siguiendo la línea del gobierno nacional, el gobernador bonaerense apoyó los proyectos de YPF a pesar de la fuerte oposición ciudadana en los municipios. Esto se puede explicar a través de la reconocida inviabilidad de la provincia de Buenos Aires en términos de financiación y también en el artículo 124 de la Constitución nacional de 1994, donde se establece que “corresponde a las provincias el dominio originario de los recursos naturales existentes en su territorio”, si bien el Estado puede regular las actividades como de hecho ha sucedido con los hidrocarburos (ECYT-AR, 2017). La potencialidad de obtener estos recursos y el consecuente aumento de ingresos para la provincia explican en buena medida la posición de la gobernación.

Vecinos en movimiento: Benito Juárez SIN Fracking

La gente común parece haber intuitido con claridad la situación.

Aunque no pueda articular esa intuición en términos teóricos, expresa en comportamiento sus percepciones y anticipaciones. Muchos millones,



quizá miles de millones de personas, están en movimiento para enfrentar con ánimo renovado la turbulencia actual (Gustavo Esteva, 2012).

Benito Juárez SIN Fracking se autodefine como un “movimiento independiente de juarenses autoconvocados por la conciencia socio-ambiental” (Benito Juárez SIN Fracking, 2012). El movimiento surge en Benito Juárez en 2012, coordinado por Sofía Itthurrart, Fernanda Bastul, Sonia Campos y Ricardo Rodríguez, quienes convocaron las asambleas en la plaza Independencia, punto clave de la ciudad al estar situada frente al palacio municipal. Si bien las asambleas eran organizadas por los coordinadores, las decisiones se tomaban de forma asamblearia al ser votadas por los asistentes. El movimiento no se identifica con ningún color político concreto. El origen de sus miembros es variado y tienen en común la preocupación por la situación medioambiental juarense, por lo que se trata de un proyecto transversal (Liliana, comunicación personal, 26 de enero de 2020).

Guiado por el reglamento de la Unión de Asambleas Ciudadanas, el objetivo principal de BJSF fue conseguir la declaración del municipio como libre de fracking (Liliana, comunicación personal, 26 de enero de 2020). El hecho clave fue el anuncio, por parte de la empresa YPF, de la existencia de convenios con el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Daniel Scioli, al incluir en su Plan Exploratorio 2013-2017 a la Cuenca de Claromecó (Núñez, Victoria, y Ricci Liajovetzky, Gabriel, 2014). De este hecho fueron alertados los coordinadores por parte de María Argeri, profesora de la Universidad de Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, quien los contactó por redes sociales y se desplazó a Benito Juárez, junto a otros académicos, para informar a los vecinos en la biblioteca pública de la ciudad (Liliana, comunicación personal, 26 de enero de 2020).

En un contexto de preocupación a nivel provincial y ante la percepción de una inminente aplicación del *fracking* en la Cuenca de Claromecó, BJSF comenzó sus actividades en colaboración y comunicación con los otros 14 municipios de la cuenca (Laprida, San Cayetano, General La Madrid, Tres Arroyos, Saavedra, Coronel Suárez, Coronel Pringles, Monte Hermoso, Gonzáles Chaves, Coronel Dorrego, Tandil, Bahía Blanca, Coronel Rosales y Tornquist). Además, tejió redes colaborativas a la vez que se inspiró en las formas organizacionales y de acción colectiva de los movimientos

propios de provincias donde el fracking es una realidad, como Entre Ríos, Río Negro y Neuquén. Esto se debe a que el colectivo considera que “la consolidación del poder popular en todos los municipios de la Cuenca de Claromecó nos permitirá hacer frente a las medidas antipopulares que, como el *fracking*, diseña el poder económico privado asociado al Estado” (La asamblea, 2014). Los lazos con la asamblea de Neuquén y el Observatorio Petróleo Sur se consolidaron a través de formación a los activistas y charlas a los vecinos juarenses (Liliana, comunicación personal, 26 de enero de 2020). Si bien ningún miembro del movimiento tenía formación especializada en temáticas medioambientales, sí existió un gran esfuerzo en formarse, también de forma autodidáctica. En este caso fue relevante, señala Liliana, el asesoramiento de Maristella Svampa, reconocida especialista y académica de la Universidad Nacional de Córdoba (Liliana, comunicación personal, 26 de enero de 2020).

Otra influencia relevante de BJSF son los movimientos populares europeos como el búlgaro y el francés. Sin embargo, los referentes más destacados son nacionales, especialmente los de Guaminí, Coronel Dorrego, Tornquist o Coronel Suárez que señalaron el camino al conseguir la declaración de sus municipios como “libres de exploración y/o explotación de gas no convencional mediante *fracking*” (!El tema del fracking”, 2014).

Como ejemplo del accionar del movimiento, tomaremos la cuarta asamblea vecinal acaecida en la plaza Independencia el 11 de enero de 2014, debido a su condición de exponente máximo de la transversalidad y alcance que caracterizó al movimiento. Los cronistas señalan que la misma contó con la presencia de referentes de organizaciones no gubernamentales, instituciones privadas, docentes, miembros de la oposición y vecinos, destacando el número e implicación de la población joven. En la misma se informó al público general sobre la metodología de extracción a la vez que se comunicaba el avance de la exploración de la Cuenca de Claromecó, así como las victorias conseguidas en 4 de los 15 municipios vecinos. El carácter de la asamblea es abierto y comunicativo, como demostró la disponibilidad del uso de la palabra a unos concurrentes que aportaron tanto sus opiniones sobre el desempeño del movimiento como propuestas estratégicas para acciones futuras. Finalmente, se leyó un acta de registro y se procedió a la votación a mano



alzada de las mociones propuestas (No al fracking, 2014), reflejando su modelo “horizontal y pluralista” (La asamblea, 2014) cuyas decisiones se toman a través de la democracia directa y participativa.

Las líneas de acción fundamentales establecidas por el movimiento tenían dos públicos diferenciados. Por una parte, la comunidad juarensis, hacia la cual se diseñó una estrategia comunicacional con el objetivo de sumar a los vecinos a la causa y aumentar su poder de presión. Para aumentar el atractivo de las asambleas y fomentar el caudal vecinal se contó con la presencia de reconocidas figuras regionales y nacionales, como fue el caso de Félix Herrero, conocido por su participación en un documental de gran impacto en el movimiento, como el documental de Pino Solanas *La guerra del fracking* (2013) (No al fracking, 2014). La estrategia comunicacional no se limitó a las asambleas locales en plazas públicas, también se procedió al reparto de folletos informativos y a la realización de juntas de firmas por los domicilios del municipio y se ocuparon espacios como bibliotecas y escuelas donde, además de debates y charlas, se organizaron conciertos, se realizaron programas radiofónicos y se proyectaron películas y documentales sobre el *fracking*, lo que llevó el mensaje a una multiplicidad de sectores. Efectivo fue también el uso de las redes sociales. Algunas de las actividades del movimiento fueron grabadas y difundidas mediante plataformas digitales como YouTube, convirtiéndose en herramientas de difusión junto a los comunicados presentados en su página de Facebook, elemento fundamental al permitir no solo el fácil acceso a la información tanto dentro como fuera del municipio, sino también debido a su capacidad de facilitar la interacción y el debate entre participantes, vecinos y figuras de la política local y regional.

El segundo público al que las acciones se dirigían fue el poder político, hacia el cual se estableció una estrategia de presión continua sin confrontación directa (No al *fracking*, 2014). En consecuencia, BJSF utilizó una fuerte presión al gobierno municipal y a los integrantes del concejo deliberante con el objetivo de que sacaran adelante una ordenanza prohibiendo el *fracking*, lo que se llevó a cabo mediante numerosas movilizaciones, ingresos al pleno y reuniones con representantes institucionales. Ejemplo de esto último fue la reunión del 6 de enero de 2014 en el Salón Dorado, con

presencia del oficialismo, el Frente para la Victoria, y de todos los grupos de la oposición: la Unión Cívica Radical, el Frente Renovador y Unión con Fe. En un debate medioambiental de más de dos horas donde se trataron temáticas variadas con el foco principal puesto en el *fracking*, se urgía al oficialismo a tomar una posición clara ante el avance de prospecciones en la zona cercana de Bunge. El movimiento transformó la reunión en una asamblea y utilizó consignas como “se está a favor de la vida o se está en contra” y declaró que de no responder a la demanda “las consecuencias a la salud y a la vida, la sentirán ellos mismos y toda la población” (El debate, 2014).

Tanto las campañas de concienciación y adhesión, que llegaron a reunir a más de 200 personas en las plazas, como las presiones al gobierno dieron sus frutos, y el 11 de junio de 2014 se firmaba la ordenanza, aunque sin unanimidad, que establecía la prohibición de la utilización de agua para *fracking* (no el *fracking per se*) en Benito Juárez, convirtiéndolo en el octavo municipio de la cuenca en conseguirlo. Como explica Liliana, “presentamos ese segundo proyecto sabiendo que para crear los pozos se usan muchísimos litros de agua y, al no poder extraerla de nuestras napas, iba a resultar imposible realizar las explotaciones” (Liliana, comunicación personal, 28 de enero de 2020).

Los participantes del movimiento encuentran las razones de la consecución del objetivo en la capacidad aglutinadora del movimiento, lo que proviene de su dinamismo, especialmente de la participación de los jóvenes, fundadores de la asamblea, y su capacidad de movilizar a sus padres y madres, así como a las generaciones mayores (Vecinos, 2014).

La consecución del objetivo central del movimiento no significó su disolución inmediata ni la desaparición de su influencia. Esto se debe a su constitución como un ejemplo de movimiento social a seguir en la metodología comunicacional y en la presión a los gobiernos locales, tanto dentro como fuera del municipio, así como a su participación en otras demandas medioambientales. En referencia a lo primero, el éxito de Benito Juárez SIN *Fracking* dio lugar a la formación de nuevas plataformas en el municipio. Claro ejemplo de lo anterior es el caso del Movimiento de Desocupados de Benito Juárez (MDBJ), cuyo representante, Diego Gedes Merlino, denominó a BJSE, en los medios locales, como un ejemplo para “cambiar la realidad” a través de la reunión y la acción (Realidad social, 2014).



Como indica Touraine “los movimientos sociales no se limitan a un objeto particular sino que constituyen una mirada general sobre la vida social” (1993, 24). El caso de BJSF no fue diferente. En cuanto al medioambiente, si bien el foco central de BJSF estuvo siempre en la fractura hidráulica, también incluyó en sus actos y debates con los representantes de la política institucional temáticas como los agrotóxicos y los transgénicos (Vecinos, 2014), asuntos en los que centraría su accionar informativo a partir del fin de la amenaza del *fracking*. Lo anterior se explica en el despertar de una conciencia medioambiental en la comunidad. La experiencia personal y continua de la disputa contra el *fracking* hizo más receptivo, empático y consciente al movimiento, y también a la población, de los diferentes desafíos que afronta tanto la región como el país. Los diferentes talleres y asambleas informativas jugaron un papel fundamental en la formación de una comunidad interesada en profundizar su conocimiento sobre el extractivismo.

Finalmente, cabe destacar las acciones de resistencia en lo referente a la instalación de una central termoeléctrica en Barker y la planta fabril Kioshi Stone SA. Como es de relieve y afirmaba una vecina a través del diario local “Benito Juárez SIN Fracking [...] sacudió la comodidad de una democracia delegativa” poniendo de manifiesto que “los representantes son nuestros interlocutores, no solo intérpretes de nuestros intereses; que podemos intervenir, y que las puertas del palacio municipal deben estar abiertas también para los vecinos” (Núñez, Victoria, y Ricci Liajovetzky, Gabriel, 2014). Pero el camino a la consecución del objetivo no fue corto ni fácil debido tanto al rol desempeñado por el gobierno municipal como a la interferencia de YPF. El movimiento dejó de reunirse y cesó sus actividades en 2019.

La reacción de YPF a la presión ciudadana

Ante el efecto dominó que amenazaba con llevar a una prohibición del *fracking* en toda la región, YPF decidió intervenir en Benito Juárez para evitar que el creciente apoyo social a BJSF y la efectiva presión sobre los concejales municipales diera sus frutos. En consecuencia, YPF envió representantes al municipio a explicar el proyecto. En primer lugar, mantuvieron un encuentro con la prensa, después con los concejales y, finalmente, con representantes de

instituciones, empresas, ambientalistas, el funcionariado encargado de la gestión y público en general. Ahora bien, tanto el objetivo real como el público que importaba estaba claro: convencer a los concejales de no firmar la ordenanza de prohibición. El ingeniero y gerente de relaciones institucionales de YPF, Gonzalo López Nardone, fue categórico: “No existe ningún proyecto de *fracking* o búsqueda de hidrocarburos en la provincia”, contradiciendo tanto el anuncio del gobernador Daniel Scioli como el contenido del Plan Exploratorio Argentina o sus propias declaraciones en otros municipios, donde afirmó lo contrario (Proyecto de *fracking*, 2014).

Los representantes de YPF fueron acompañados por miembros del Instituto Argentino del Petróleo y el Gas (IAPG), descrito por el geógrafo Roberto Ochandio como una “empresa publicitaria organizada y financiada por las compañías petroleras” cuya función es “presentar al gobierno y al público en general una cara amable y positiva de la explotación de hidrocarburos y ocultar expresamente cualquier efecto colateral que puedan producir estas explotaciones” (YPF y la Cuenca, 2014). Sean estas conclusiones exageradas o no, atendiendo estrictamente a sus declaraciones en la reunión con los concejales de Benito Juárez, su veracidad no parece descartable. Esto se debe a la defensa de falsedades como la inexistencia de pruebas de que la fractura hidráulica contamine en los Estados Unidos, desmontado por numerosos estudios como el de la *United States Environmental Protection Agency* (2016). También se afirmó que la seguridad de una potencial aplicación en la zona se basa en una mayor profundidad de los yacimientos provinciales e, incluso, en el hallazgo por parte de técnicos argentinos de mejoras en las metodologías importadas de los Estados Unidos, las cuales no supieron explicar (YPF y la Cuenca, 2014). Continuamente asesorados por los especialistas, los activistas de BJSF fueron conscientes de las contradicciones e inexactitudes presentes en las argumentaciones del oficialismo.

Finalmente, el movimiento de YPF no fue efectivo y fracasó en el intento de reducir tanto el impacto de las estrategias comunicacionales como el accionar de los movimientos provinciales que iban consiguiendo la prohibición del *fracking* y, en consecuencia, la inviabilidad de los proyectos empresariales y estatales. Ante el creciente, fuerte y ya consolidado rechazo popular a la actividad



extractiva, los representantes de YPF se vieron obligados no solo al intento de desinformar a la sociedad, sino también a negar la existencia de proyectos ya aprobados, defendidos y publicitados por el gobierno provincial. Ahora bien, aunque las explicaciones no fueron efectivas en la sociedad, sí fueron esgrimidas por el oficialismo para justificar la negativa a firmar la ordenanza, y si bien solo alcanzó para ganar tiempo, el *fracking* no fue prohibido tras la intervención de la empresa.

La política institucional ante el conflicto del *fracking* en la Cuenca de Claromecó

Las necesidades económicas y políticas tanto del gobierno provincial como del nacional son elementos fundamentales para entender el comportamiento de la intendencia de Julio Marini. Alineado políticamente con el gobierno nacional y con un gobierno provincial del que es directamente dependiente para la financiación del municipio, el FPV se mostró inicialmente reacio a la prohibición del *fracking* en Benito Juárez, debido sobre todo a que lo propio hubiese supuesto un enfrentamiento con instancias superiores y posibles represalias en financiamiento. Ante los reclamos de BJSF, el FPV “encaraba nuestros reclamos con dilaciones, chicanas y descalificaciones permanentes (entre otras miserias naturalizadas de la política)” (Oliver, Sebastián, 2014). Por su parte, la oposición liderada por la UCR se posicionó en contra del *fracking* desde el comienzo, esto se ve reflejado en la sesión del Concejo Deliberante del 11 de octubre de 2013, donde pasó a comisión el “proyecto de Ordenanza del bloque de la UCR para la prohibición de la explotación petrolera por el sistema *fracking*”. De esta manera, la UCR aprovechó de forma efectiva el creciente apoyo social a las demandas de BJSF, a lo que hay que sumar su continua comunicación con el colectivo y la presencia recurrente de sus representantes en los actos públicos organizados por el movimiento.

El segundo gran efecto de la presión popular sobre los representantes políticos se manifestó con la convocatoria del debate del 6 de enero de 2014 y la toma de posición de todos los partidos de la oposición a favor de la prohibición con la suma del Frente Renovador y Unión con Fe, así como el compromiso por parte del oficialismo de presentar la suya el 27 de enero del mismo mes (El debate, 2014). Presionado por la demanda popular y su necesidad de no confrontar con

el gobierno provincial, el FPV encontró en la ya mencionada visita de los representantes de YPF el bálsamo de oxígeno que necesitaba. A pesar de que las argumentaciones de la empresa no fueron bien recibidas por el movimiento vecinal, sí sirvieron al FPV para sostener su posición, lo que se vio reflejado en las declaraciones de Ramiro Peón al afirmar que “las explicaciones de YPF fueron claras, objetivas en sus conceptos, y dejaron bien claro que YPF no tiene en este momento un proyecto de explotación de hidrocarburos en la Cuenca” (Las explicaciones, 2013).

Por su parte, la oposición utilizó el descontento de la población con las respuestas de YPF para fortalecer su posición de que la única manera de garantizar la no aplicación de *fracking* en la Cuenca, según Juan Manuel Pérez, era la legislación (Las explicaciones, 2013). Tras sendas reuniones con los reconocidos geógrafos y especialistas en *fracking* Roberto Ochandío y Eduardo Scardapane respectivamente, el FPV decidiría si firmar o no la ordenanza (Bloque oficialista, 2014). Finalmente, sin argumentos para negar la idoneidad de la prohibición, el oficialismo jugó su última carta al argumentar que la normativa sobre hidrocarburos es competencia provincial por lo que la firma de la ordenanza no sería viable y, el 13 de febrero, votó en contra de la misma. Consciente de esta situación, la UCR presentó, el 27 de enero, una ordenanza para prohibir la utilización de agua para *fracking* ya que este recurso sí es competencia municipal (El radicalismo, 2014). De esta manera, un FPV cuya gestión se enfrentó a una continua y desgastante presión vecinal, vio desarticulado su último argumento para impedir la aplicación de la fractura hidráulica. Por tanto, la combinación de las insistentes acciones de concienciación y de presión de BJSF y del trabajo institucional de la UCR dio sus frutos. El 11 de junio de 2014 el FPV presentaba una ordenanza copiada literalmente de la presentada por la UCR y ésta era votada favorablemente (El radicalismo, 2014).

El cambio de postura del FPV no significó un punto de inflexión, ya que no acompañó las disputas de BJSF sobre los agroquímicos ni impidió la instalación de la termoeléctrica en Barker por parte de MSU Energy. Más compleja fue la situación de la UCR tras los cambios de gobierno a nivel nacional y provincial ocurridos en 2015, donde accedió al poder formando parte del frente Cambiemos, que también se conformó en Benito Juárez. Las posturas medioambientalistas de varios



concejales chocaron de lleno tanto con las del gobierno nacional de Mauricio Macri y el provincial de María Eugenia Vidal, que impulsaron la instalación de termoeléctricas (HCD, 2015), resultando en posturas diversas y enfrentadas dentro de la coalición. El ejemplo más claro del cambio fue la votación, del Cambiemos juarense, contra la propuesta del FPV de prohibir la fumigación de la planta urbana.

Conclusiones

Como pudimos observar, el movimiento Benito Juárez SIN Fracking encarnó en el municipio la resistencia ciudadana a la metodología extractivista no convencional, siendo su objetivo fundacional conseguir la prohibición de su aplicación en la Cuenca de Claromecó. Su nacimiento y carácter pluralista y horizontal fueron inspirados por movimientos medioambientalistas nacionales e internacionales. Con los primeros colaboró activamente poniendo el foco en dos actores diferenciados. Por una parte, la población, hacia la cual se dirigieron potentes campañas comunicacionales con el fin de sumar apoyos para ganar influencia y capacidad de presión sobre el segundo actor, el poder político, poseedor de las facultades para ejecutar la prohibición. El apoyo popular a su causa se consiguió mediante acciones sobre el terreno como asambleas, programas de radio, debates, conferencias, reparto de folletos informativos o conciertos, así como de una gran actividad en las redes sociales, utilizadas tanto para difundir material audiovisual informativo como para convocar actos o dialogar con otros movimientos, vecinos o representantes institucionales.

Por otra parte, la capacidad de presión sobre el poder político cosechada mediante estas acciones se utilizó de forma visible y simbólica con la presencia de representantes de BJSF en los plenos del Honorable Concejo Deliberante. Si bien la consecución de la declaración de Benito Juárez como municipio libre de *fracking* no fue hecha ley, sí se consiguió la firma de una ordenanza prohibiendo el uso de agua para tal actividad el 11 de junio de 2014, siendo su resultado la imposibilidad de la ejecución del *fracking*. Si bien BJSF había cumplido su principal objetivo, su actividad no cesó inmediatamente y tanto antes como después de la prohibición entró en un proceso de diversificación de acciones, como demuestran sus campañas informativas y reclamos sobre

agroquímicos, transgénicos o la instalación de la central termoeléctrica en Barker. BJSF representa un ejemplo, entre tantos de la Cuenca de Claromecó, de la capacidad de cambio latente en un pueblo movilizad, convirtiéndose en un ejemplo empoderador para otras causas sociales como las de los desempleados.

BJSF contó como aliado con la Unión Cívica Radical, principal partido de la oposición, lo que se vio reflejado en la presencia de sus concejales en los actos de BJSF pero, más importante aún, en su actividad en el concejo deliberante siendo el partido que promulgó la proposición de las ordenanzas para prohibir el *fracking* primero, así como la de la prohibición de utilizar el agua para la actividad después. Si bien durante el conflicto el compromiso con el medioambiente parecía claro, la suma a un movimiento con fuerte apoyo vecinal no puede desligarse de un intento de rédito político y electoral, como pudo observarse en la división de posturas una vez fue el frente Cambiemos, del que la UCR forma parte, quien pasó a ostentar el poder provincial y nacional a partir del 2015, con el presidente Mauricio Macri y la gobernadora María Eugenia Vidal como entusiastas y promotores de la instalación de centrales termoeléctricas.

El apoyo y defensa de las virtudes del *fracking* y, por tanto, los rivales de BJSF en el conflicto fueron con claridad el FPV y la empresa semiestatal YPF. Ante el aumento del rechazo juarense a la fractura hidráulica y la creciente presión en favor de su prohibición, el FPV pasó de ignorar las demandas a intentar revertir la postura ciudadana. Su socio en esta empresa fue YPF, que mantuvo charlas con prensa, ciudadanía y concejales muy poco efectivas, negando la existencia de planes exploratorios previamente anunciados por el gobierno primero, y defendiendo la seguridad del *fracking* después. Este apoyo no consiguió revertir la mala imagen de la empresa o el rechazo al *fracking*, provocando el efecto contrario, sin embargo, sí dio un respiro al FPV y un elemento al que agarrarse para justificar su votación en contra de las ordenanzas anti-*fracking*.

La postura del FPV juarense debe entenderse atendiendo al contexto nacional y provincial. Por una parte, la semiestatización de YPF la convertía en un símbolo de la gestión de la presidenta Cristina Fernández, haciendo su éxito fundamental para la valoración de su gobierno, así como para el objetivo de autoabastecimiento nacional. Por



otra parte, la exploración de potenciales yacimientos y su explotación mediante el *fracking* resultaban atractivos para la gobernación de Daniel Scioli, que enfrentaba problemas económicos estructurales. De esta manera, la postura del FPV con Marini a la cabeza puede explicarse tanto en su voluntad de acompañar el proyecto nacional y provincial del partido, como en su relación de dependencia económica y política del gobierno de Scioli.

El análisis del caso de Benito Juárez pone de relieve no solo el poder de la movilización popular en el ámbito municipal y provincial, sino la encrucijada en la que se encuentran los partidos progresistas latinoamericanos y mundiales en un mundo cada vez más desigual y con cada vez más escasez de recursos. En este caso se optó por dar prioridad a necesidades que se consideraban urgentes, lo que llevó a los diferentes niveles de gobernanza del FPV a ignorar, inicialmente, las consecuencias del daño medioambiental del *fracking*.

La exploración de este caso particular ayuda a dar visibilidad a los conflictos y resistencias presentes en un partido ignorado por la academia como es el caso de Benito Juárez, a la vez que permite sugerir algunas líneas de investigación para los ámbitos del extractivismo, los movimientos sociales y la política. En primer lugar, cabe preguntarse, tomando en cuenta el caso de la UCR, en qué manera son capaces las estructuras políticas locales opositoras de navegar las contradicciones y tensiones que surgen cuando pertenecen y dependen de estructuras provinciales y nacionales que están en el poder. En este caso, en un contexto de ideologías no solo diversas sino contrapuestas en el terreno medioambiental, como ocurrió tras su inclusión en la coalición Cambiemos.

De interés es también la reacción y reorganización, así como el nuevo accionar colectivo de BJSF al perder a su aliado institucional. Es también relevante preguntarse si, ostentando todavía el poder local pero sin la necesidad de acompañar políticamente al gobierno nacional ni al provincial, el FPV construyó un nuevo discurso en relación con la cuestión medioambiental y se acercó a BJSF intentando ocupar el hueco dejado por la UCR, así como los efectos que la producción o no de estos cambios tuvo en la cuestión medioambiental juareense.

El tiempo histórico para la protección medioambiental no es otro que ahora y, en el caso de Benito Juárez, quienes defienden esta tesis consiguieron lo que es apenas una

pequeña victoria en el contexto mundial, pero de valor incalculable para sus generaciones futuras.

Referencias bibliográficas

- A LA OPOSICIÓN TAMPOCO LA CONVENCIONERON LAS EXPLICACIONES DE FUNCIONARIOS DE YPF (2013, octubre 12). *El Fénix Digital*. Recuperado el 21 de noviembre de 2018. <https://www.elfenixdigital.com/nota-a-la-oposicion-tampoco-la-convencioner-on-las-explicaciones-de-funcionarios-de-ypf-5803>.
- ACACIO, Juan A.; SVAMPA, Fernando (2017). Hidrocarburos no convencionales y fracking: Estado, empresas y tensiones territoriales en la Patagonia argentina. En *Cuestiones de sociología*, (17). Recuperado el 21 de diciembre de 2019, en <https://doi.org/10.24215/23468904e038>
- ACOSTA, Alberto (2009). *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala.
- A PEDIDO DE LA COMUNIDAD SE RETOMARÁ EL TEMA DEL FRACKING EN EL HCD (2014, enero 03). *El Fénix Digital*. Recuperado el 19 de noviembre de 2018. <https://www.elfenixdigital.com/nota-a-pedido-de-la-comunidad-se-retomara-el-tema-del-fracking-en-el-hcd-5937>. Accedido Feb. 19, 2018.
- BARZOLA, Érica (2009). Dinámicas de poder y dimensión simbólica en los conflictos del extractivismo agrario en Argentina. *Polis: Revista Latinoamericana*, 18 (54). Recuperado el 18 de diciembre de 2019, en DOI: 10.32735/S0718-6568/2019-n54-1400
- BENITO JUÁREZ SIN FRACKING (2012). *About* [Perfil de Facebook]. Recuperado el 17 de noviembre de 2018, en <https://www.facebook.com/pg/benitojuarezsinfracking/about/>
- CASTRO BUZÓN, Nazaret (2016). Hacia una racionalidad reproductiva-ambiental: Los movimientos sociales contra las represas frente al discurso hegemónico del desarrollo. *Cultura-hombre-sociedad*, 26 (2), pp.15-43. Recuperado el 20 de diciembre de 2019, de <https://dx.doi.org/10.7770/CUHSO-V26N2-ART1071>
- CHRISTEL, Lucas G.; NOVAS, Mariano A. (2018). Incentivos económicos y conflictividad social: trayectorias disímiles del fracking en las provincias argentinas (Neuquén y Entre Ríos, 2010-2017). *Revista de Reflexión y Análisis Político*, Vol. XXIII, N°2, pp. 491-525.



- COMELLI, María; HADAD, María G.; PETZ, María I. (2010). Hacia un desarrollo (in)sostenible en América Latina. El caso de la minería a cielo abierto en la Argentina. Argumentos. *Revista de crítica social*, N°12. Recuperado el 16 de diciembre de 2019, en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3785153.pdf>
- CONCERNED HEALTH PROFESSIONALS OF NEW YORK Y PHYSICIANS FOR SOCIAL RESPONSIBILITY (2017). Compendio de Hallazgos Científicos, Médicos y de Medios de Comunicación que Demuestran los Riesgos y Daños del Fracking. En *Fundación Heinrich Boll*. Recuperado el 23 de noviembre de 2018, en https://mx.boell.org/sites/default/files/compendium_final_25_de_mayo.pdf
- COLO, Carlos (2013). *Plan Exploratorio Argentina*. En Informe. Recuperado el 20 de noviembre de 2018. http://www.ypf.com/chile/ypfylaindustria/Documents/EI_2013_CarlosColo.pdf
- ECYT-AR (2017). Yacimientos de hidrocarburos en Argentina. En *Enciclopedia de Ciencias y Tecnologías en Argentina*. Recuperado el 22 de noviembre de 2018 en https://cyt-ar.com.ar/cyt-ar/index.php/Yacimientos_de_hidrocarburos_en_Argentina
- EL HCD TRATARÁ EL TEMA DE LA TERMOELÉCTRICA (2017, febrero 01). *El Fénix Digital*. Recuperado el 23 de noviembre de 2018. <https://www.elfenixdigital.com/nota-el-hcd-tratará-el-tema-de-la-termoelectrica-23182>
- EL RADICALISMO IMPULSA ORDENANZA QUE PROHÍBE EL USO DE AGUA POTABLE PARA FRACKING (2014, enero 27). *El Fénix Digital*. Recuperado el 22 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-el-radicalismo-impulsa-ordenanza-que-prohíbe-el-uso-del-agua-potable-para-fracking-5786>
- ESTEVA, Gustavo (2000). Desarrollo. En VIOLA, A. (comp.), *Antropología del desarrollo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 67-101.
- ESTO ES UNA REALIDAD SOCIAL QUE NO TIENE QUE VER CON LA POLÍTICA (2014, agosto 05). *El Fénix Digital*. Recuperado el 21 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-%C2%93esto-es-una-realidad-social-que-no-tiene-que-ver-con-la-politica%C2%94-4192>
- FLORES KLARIK, Mónica (2019). Agronegocios, pueblos indígenas y procesos migratorios urbanos en la provincia de Salta, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 55 (2), pp. 65-92. Recuperado el 19 de diciembre de 2019, en <https://>

- dx.doi.org/10.22380/2539472x.799
- FORNILLO, Bruno (2018). La energía del litio en Argentina y Bolivia: comunidad, extractivismo y posdesarrollo. *Colombia Internacional*, (93), pp. 179-201. Recuperado el 19 de diciembre de 2019, en <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint93.2018.07>
- FRACKING: EL BLOQUE OFICIALISTA VA POR UNA NUEVA CONSULTA (2014, enero 27). *El Fénix Digital*. Recuperado el 18 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-fracking-el-bloque-oficialista-va-por-una-nueva-consulta-5796>
- GIARRACA, Norma; TEUBAL, Miguel (2013). *Actividades extractivas en expansión: ¿Reprimarización de la economía argentina?* Buenos Aires: Antropofagia.
- GÓMEZ-LENDE, Sebastián (2019). Modelo extractivo en Argentina (1990-2016): ¿del extractivismo clásico neoliberal al neoextractivismo progresista? Tres estudios de caso. *Sociedad y Economía* (36), pp. 82-105. Recuperado el 20 de diciembre de 2019, en <https://dx.doi.org/10.25100/sye.voi36.7458>
- GUDYNAS, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En SCHULDT, J., Acosta, A. y BARANDIARÁN, A. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CAAP y CLAES, pp. 187-225.
- GUDYNAS, Eduardo (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias el progresismo sudamericano. En *Nueva Sociedad*, N° 237, pp. 128-146.
- GUTIÉRREZ RÍOS, Felipe (2014). Acuerdo YPF-CHEVRON: Violencia física y simbólica en el contexto extractivista petrolero en la Argentina. En *Anuari del conflicte Social*, N°2, pp. 37-57. Recuperado el 25 de noviembre de 2018. <http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/12274>.
- HADAD, María Gisela (2017). La resistencia antiminera en Loncopué (Neuquén). Una lectura desde las teorías de los movimientos sociales. *RevIISE: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 10, N° 10, pp. 259-272.
- MARTINS, Alejandra (2014). Qué es el fracking y por qué genera tantas protestas (2014, octubre 29). Recuperado el 19 de noviembre de 2018, en http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131017_ciencia_especial_fracking_abc_am
- MÁS DE DOS HORAS DURÓ EL DEBATE EN TORNO AL FRACKING (2014, enero, 07). *El Fénix Digital*. Recuperado el 18 de noviembre



- de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nta-mas-de-dos-horas-duro-el-debate-en-torno-al-fracking-5917>
- NADIE PUEDE ASEGURAR QUE LAS NAPAS NO SE CONTAMINEN (2014, enero 17). *El Fénix Digital*. Recuperado el 22 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-fracking-en-bjuarez-%C2%93nadie-puede-asegurar-que-las-napas-no-se-contaminen%C2%94asevero-herrero-5846>
- NO AL FRACKING EN B. JUÁREZ: INTENSIFICARÁN CAMPAÑA DE CONCIENTIZACIÓN VECINAL (2014, enero 12). *El Fénix Digital*. Recuperado el 20 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-fracking-en-bjuarez-%C2%93nadie-puede-asegurar-que-las-napas-no-se-contaminen%C2%94asevero-herrero-5846>
- No existe ningún proyecto de fracking o búsqueda de hidrocarburos en la provincia (2014, enero 23). *El Fénix Digital*. Recuperado el 18 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-%C2%93no-existe-ningun-proyecto-de-fracking-obusqueda-de-hidrocarburos-en-la-provincia%C2%94-5809>
- NÚÑEZ, Victoria y RICCI LIAJOVETZKY, Gabriel. El futuro es hoy (2014, febrero 06). *El Fénix Digital*. Recuperado el 18 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-el-futuro-es-hoy-5719>
- LA ASAMBLEA BENITO JUÁREZ SIN FRACKING ES UN EJEMPLO A SEGUIR PARA EL RESTO DE LOS MUNICIPIOS DE LA CUENCA DE CLAROMECÓ (2014, febrero 09). *El Fénix Digital*. Recuperado el 20 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-%C2%93la-asamblea-%C2%91benito-juarez-sin-fracking%C2%92-es-un-ejemplo-a-seguir-para-el-resto-de-los-municipios-de-la-cuencade-claromeco%C2%94-5693>
- LAMALICE, Annie; KLEIN, Juan Luis (2016). Efectos socioterritoriales de la megaminería y reacción social: el caso de Minera Alumbreira en la provincia de Catamarca, Argentina. *Revista de geografía Norte Grande*, (65), pp. 155-177. Recuperado el 20 de diciembre de 2019, en <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022016000300008>
- LO QUE NOS PERMITIÓ LA ASAMBLEA FUE DESCUBRIRNOS COMO VECINOS (2014, junio 15). *El Fénix Digital*. Recuperado el 21 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota%C2%93lo-que-nos-permitio-la-asamblea-fue-descubrirnos-como-vecinos%C2%94-4609>
- OLIVER, Sebastián. Benito Juárez prohibió el fracking. Info

- Sur. Recuperado el 22 de noviembre de 2018, en <http://infosur.info/benito-juarez-prohibio-el-fracking/>
- RODRÍGUEZ, María L.; ROMANO, Florencia (2018). El giro ecoterritorial de los movimientos sociales en Mendoza. *Revista Digital de Ciencias Sociales*, 5 (8), pp. 113-120. Recuperado el 18 de diciembre de 2019, en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6330885.pdf>
- SVAMPA, Maristella (2011). Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro ecoterritorial. En ALIMONDA, H. (ed.) *La naturaleza colonizada*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 181-218.
- SVAMPA, Maristella (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico de América Latina. En *Nueva Sociedad*, 244, pp. 30-46. Recuperado el 20 de diciembre de 2019, en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- SVAMPA, Maristella; VIALE, Enrique (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- TOURAINÉ, Alain (1993). Découvrir les mouvements sociaux. En CHAZEL, F. (coord.) *Action collective et mouvements sociaux*. París: Presses Universitaires de France, pp. 17-41.
- UNITED STATES ENVIRONMENTAL PROTECTION AGENCY (2016). *Hydraulic Fracturing for Oil and Gas: Impacts from the Hydraulic Fracturing Water Cycle on Drinking Water Resources in the United States*. Recuperado el 21 de noviembre de 2018, en <http://www.epa.gov/hfstudy>
- QUEDÓ APROBADA LA ORDENANZA QUE PROHÍBE EL USO DE AGUA PARA FRACKING (2014, enero 27). *El Fénix Digital*. Recuperado el 21 de noviembre de 2018, en <https://www.elfenixdigital.com/nota-queda-aprobada-la-ordenanza-que-prohibe-el-uso-de-agua-para-fracking-4617>
- YPF Y LA CUENCA DE CLAROMECÓ (2014, abril 12). *Portal Chillar*. Recuperado el 19 de noviembre de 2018, en <http://chillar.com.ar/ypf-y-la-cuenca-de-claromeco/>

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2019
Fecha de aceptación: 27 de diciembre de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Eliana Celeste Canafoglia

INCIHUSA. CONICET. Universidad Nacional de Cuyo. Universidad del Aconcagua. Argentina
ecanafoglia@gmail.com

ENERGÍA Y DESARROLLO: UN APORTE AL DEBATE SOBRE LAS FORMAS DE PRODUCCIÓN DE HIDROCARBUROS EN RELACIÓN CON EL CASO NEUQUÉN - MENDOZA

Resumen: El estudio de la matriz energética es materia de análisis en distintas disciplinas (geología, economía, ecología, ciencias políticas, sociología) y sus articulaciones, como la economía política, la sociología económica y la ecología política. La concepción sobre la relación con la naturaleza es una divisoria de aguas en estos abordajes, según sea el énfasis puesto en el aprovechamiento de los recursos naturales existentes en el territorio (visión productivista) o en su consideración como bien común (ecología política). Desde la sociología económica, la línea de indagación que retomamos, consideramos a la explotación hidrocarburífera como un ámbito privilegiado de acumulación. Esto no es exclusivo de Argentina sino que forma parte de las relaciones económico políticas a nivel mundial. Los hidrocarburos (petróleo y gas) son considerados un bien estratégico en torno al cual se disputan la explotación y apropiación de sus beneficios en términos de productos (valor de uso) y en cuanto a la generación de riqueza (valor de cambio). Recientemente en Argentina las modificaciones en la regulación y en las prácticas de la producción de petróleo y gas tienen su correlato en la configuración de actores productivos. En este punto, presentaremos avances de la investigación sobre la particular composición de los actores involucrados en dicho proceso.

Palabras clave: Hidrocarburos, formas de producción, empresas, estado, desarrollo

Energy and development. A contribution to the debate on the forms of hydrocarbon production in relation to the Neuquén-Mendoza case of study

Abstract: The study of the energy matrix is a topic of analysis in different disciplines (geology, economics, ecology, political science, sociology) and its articulations, such as political economy, economic sociology and political ecology. The conception about the relationship with nature is a dividing line between these approaches, depending on whether the emphasis is placed on the use of natural resources existing in the territory (a productivist point of view) or on its consideration as a common good (political ecology). From the economic sociology field, the line of inquiry that we pursue implies considering hydrocarbon exploitation as a privileged area of accumulation. This is not exclusive to Argentina, but is part of the political economic relations worldwide. Hydrocarbons (oil and gas) are considered strategic assets around which the exploitation and appropriation of their benefits are disputed in terms of products (value in use) and in terms of generating wealth (exchange value). In Argentina, the changes in the oil and gas production regulations and practices have its correlation in the configuration of productive actors. At this point, we will present the research advances on the particular composition of the involved actors in the previously mentioned process.

Keywords: Hydrocarbons, forms of production, companies, State, development



Introducción¹

En Argentina, distintos estudios coinciden en señalar la configuración del complejo energético hidrocarburífero como un mercado oligopólico altamente concentrado resultante de la instauración de las políticas neoliberales en el tratamiento (manejo y apropiación) de los recursos energéticos (Barrera 2013, Mansilla 2007, Sabbatella 2014, Giuliani 2017). Esto se da en materia de hidrocarburos, en particular, a raíz de la privatización del complejo económico estatal-privado durante la década de los noventa (Castellani 2009), con fuerte presencia de capital extranjero o transnacional.

Desde la sociología económica, la línea de indagación que retomamos implica considerar la explotación hidrocarburífera como un ámbito privilegiado de acumulación (Castellani 2009, Serrani 2012). Esto no es exclusivo de Argentina, sino que forma parte de las relaciones económico políticas a nivel mundial (Van de Graaf et al 2016; De Graaff 2012). Los hidrocarburos (petróleo y gas) son considerados un bien estratégico en torno al cual se disputan la explotación y apropiación de sus beneficios en términos de productos (valor de uso) y en cuanto a la generación de valor/riqueza (valor de cambio).

Esto se conjuga en la última década con las transformaciones en materia de explotación de reservorios hidrocarburíferos no convencionales. En la industria del petróleo “se está marcando un punto de inflexión en el entendimiento de reservorios no convencionales, es un hecho a nivel mundial y nacional la tendencia de innovación tecnológica y avance en el conocimiento geocientífico”². El término no convencional remite a la disposición de los hidrocarburos en la roca de donde se extrae (Pazos, 2016). Ante el agotamiento del convencional, se ha avanzado en las técnicas para extracción mediante la combinación de dos tecnologías: principalmente fractura hidráulica (fracking) y pozos horizontales. La aplicación de estas técnicas ha logrado una explotación rentable en términos económicos, pero que revisten considerables implicancias socioambientales, sobre todo ante el ritmo de explotación intensiva en tiempo y superficie para obtener dicha rentabilidad.

Este avance sobre las formas de explotación y apropiación de la naturaleza de manera intensiva se ha dado en llamar neoextractivismo (Gudynas 2011, Svampa 2011, Lander en Alimonda, Toro y Martín 2018).

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto “Complejo energético hidrocarburífero: composición y relaciones socioeconómicas de los actores productivos en la provincia de Mendoza”, SIIIP UNCuyo 2019-2021.

² Palabras del referente del Instituto Argentino de Petróleo y Gas (IAPG) Juan Soldo, con motivo de la invitación al IX Congreso de Exploración y Desarrollo de Hidrocarburos, noviembre de 2014.



Desde nuestro enfoque, la indagación que proponemos es necesariamente integrada con el escenario mundial de extracción, producción y distribución de hidrocarburos en el cual impera la lógica extractivista. En este punto, consideramos que desentrañar los principales rasgos de la composición socioeconómica del complejo hidrocarburífero en el país brinda las claves para comprender las relaciones y los modos en que se entretajan espacio-temporalmente. Para ahondar en dichas relaciones iniciamos por identificar y caracterizar a los principales actores asentados en el área de explotación de Vaca Muerta.

Vaca Muerta es la zona ubicada en las provincias de Neuquén, mayormente; sur de Mendoza; norte de Río Negro, y una porción menor en La Pampa (Anexo Figura 1). Si bien el conocimiento acerca de su existencia no es nuevo, ya en la década de los 70 se habían realizado algunos avances en materia de perforación (Giuliani 2017:52), el interés y la viabilidad de la explotación no convencional es reciente. Los desarrollos tecnológicos vinculados con las formas de extracción mediante fractura hidráulica o *fracking*, tanto como el afianzamiento de empresas y corporaciones especialistas en la materia, son fundamentales para comprender la relevancia que toma esta formación geológica para la extracción de hidrocarburos³.

³ Según los datos de la Agencia de Información Energética de Estados Unidos (2013), Argentina es el segundo país con recursos técnicamente recuperables de gas no convencional, detrás de China, y cuarto con recursos potenciales de petróleo no convencional, liderados por Rusia (Giuliani 2017: 52).

Este recorte espacio-temporal y teórico es parte de la problematización sobre el tratamiento que se da a la extracción de hidrocarburos en materia de generación de energía. Las mismas políticas que han acompañado su desempeño durante las últimas décadas consolidaron la comoditización del petróleo (Sabbatella 2014), lejos de una perspectiva orientada a la relación con la comunidad más cercana. Con la promulgación de la Ley 26741 (año 2012) de expropiación de 51% de las acciones por parte del Estado, surgen interrogantes sobre el potencial de explotación para autoabastecimiento nacional en un contexto donde priman las presiones internacionales sobre las formas y ritmos de extracción, tanto como los actores que comandan el proceso. Es decir, considerando los debates acerca de la relación con los recursos naturales o bienes comunes, sus formas de extracción y distribución (cómo, para qué y para quiénes), comenzamos por preguntar ¿qué actores participan en la explotación de hidrocarburos en Vaca Muerta? ¿Qué características tienen en cuanto a propiedad y origen del capital? ¿Qué relaciones

socioproductivas (y políticas) se entretujan en dicha área?

En este trabajo nos abocamos a plantear los posicionamientos teórico-políticos desde los cuales se aborda el estudio de la extracción de recursos naturales o bienes comunes como uno de los puntos de partida del debate al respecto. Seguidamente, repasamos los principales hitos que signaron la creación y desarrollo del complejo hidrocarburífero en el país, con énfasis en el accionar del Estado. A continuación, presentamos los resultados preliminares en el avance de la investigación sobre los actores que participan de la extracción de este recurso/bien en la formación Vaca Muerta. Finalmente, desde la perspectiva de estudio propuesta, reflexionamos sobre la lógica de extracción imperante en el caso estudiado.

Los hidrocarburos como ámbito privilegiado de acumulación

Antecedentes y puntos de partida teóricos

El estudio de la matriz energética, fuentes, producción y consumo, es materia de análisis en distintas disciplinas (desde la geología, economía, ecología, ciencias políticas, sociología) y sus articulaciones, como la economía política, la sociología económica (o estudios sociales de la economía) y la ecología política. La concepción sobre la relación con la naturaleza desde la que se parta en estos abordajes es una divisoria de aguas, según el énfasis puesto en el aprovechamiento de los recursos naturales existentes en el territorio (visión productivista) o en su consideración como bien común (ecología política).

Las implicancias teóricas y políticas (y, por tanto, analíticas) difieren notablemente en una y otra concepción. El abastecimiento como servicio básico a la población, así como en materia productiva y de desarrollo industrial, es clave en la primera concepción, ya que se entiende son elementos fundamentales en cualquier estrategia de desarrollo para un país o región (Pérez 2010, Ducoing et al 2018). En cambio, la idea de bienes comunes pone en el centro de la discusión el carácter relacional comunitario y colectivo que histórica y geográficamente los pueblos han establecido con estos y otras fuentes y medios de existencia, para garantizar la reproducción de la vida (Alimonda, Toro Pérez y Martín, 2017).



Esta última perspectiva implica, por un lado, problematizar sobre los procesos históricos que sirvieron para el despojo, cercamiento y colonización de la naturaleza (Gilly y Roux 2009, Alimonda 2011) y su posterior conversión a flujo unidimensional del valor y la productividad económica (Foster 2012, Machado Aráoz 2015). Por el otro lado, recuperar los lenguajes de valoración sobre la naturaleza (Martínez Allier 2004) inscriptos en la memoria histórica de los pueblos latinoamericanos (Alimonda, Toro Pérez y Martín, 2017) sobre la propiedad y la gestión colectiva de los bienes comunes (Daiber y Houtart 2012) en tanto medio necesario para la reproducción de la vida. Esto advierte sobre los conflictos y tensiones sociales que dinamizan el acceso, gestión y usufructo de los “recursos naturales” (Delgado Ramos, 2014), especialmente, en lo que respecta a las prácticas depredatorias de sobreexplotación de los hidrocarburos en tanto commodity sujeto a la oferta y demanda (Galafassi 2010; D’Amico 2013, Cortese et al 2007, Sabbatella 2014).

Desde el campo de la economía aplicada, si bien la visión es netamente productivista, en los últimos 30 años se han producido avances en los llamados modelos estructurales en un esfuerzo por lograr una mejor comprensión del funcionamiento de los diversos mecanismos de asignación de bienes y servicios existentes en las economías (Reiss & Wolak 2007). En particular, dentro de la literatura de organización industrial, éstos se han dirigido a estimar el poder de mercado en determinadas industrias, entendiendo el poder de mercado como la capacidad que tienen las empresas de fijar precios por encima de los costos marginales de producción (Berry 1994, Berry, Levinson y Pakes 1998, Pinkse, Slade y Brett 2002, Berry y Haile 2014, Nevo, 2001). Esto es especialmente relevante a la hora de estimar la estructura y el poder de mercado en bienes clave para el desarrollo económico, la satisfacción del consumo productivo y a particulares como lo son los combustibles en general, gas y electricidad. En otros términos, esto se traduce en las pujas de valor de la energía (precios del gas, del combustible, de luz, otros) entre el sector productivo, los hogares y el Estado.

En Argentina, los estudios sociológicos y de economía política en el campo de la energía aluden a las transformaciones producto de los cambios en el patrón de acumulación sobre las formas y actores principales beneficiados con la explotación del petróleo (Castellani 2009, Serrani 2012,

Schorr, Barrera, Kennedy y Palermo 2015, Mansilla 2007, Recalde 2012). Además de las modificaciones en la propiedad y gestión, las implicancias para el trabajo y los trabajadores (Palermo 2012, Cortese et al. 2007), el impacto fiscal a raíz de las dinámicas reguladoras internas y las variaciones de precios (Amar y Martínez 2015, Arroyo y Cossío Muñoz 2015), los determinantes de la inversión en el sector (Gadano 1998, Kozulj 2002). El papel del Estado ha sido central en esta serie de investigaciones para desentrañar las dificultades y la evolución del desempeño del sistema energético en general (Montamat 2007, Mansilla y Perrone 2010); también sobre los procesos de privatización y la pérdida de potestad sobre los recursos/bienes (Barrera, Sabbatella y Serrani 2012), así como sobre las transiciones históricas y otras formas de gestión posible (Bernal 2005, Mansilla 2007, Apud et al 2011).

Estos estudios coinciden en señalar la configuración del complejo energético como un mercado oligopólico altamente concentrado resultante de la instauración de las políticas neoliberales en el tratamiento (manejo y apropiación) de los recursos/bienes energéticos. Esto se da en materia de hidrocarburos en particular, claramente, desde una concepción mercantilizada de la naturaleza.

En línea con dicha perspectiva, encontramos resultados de investigaciones en materia de economías regionales (Rofman 2012) y complejos o entramados productivos⁴. Estos últimos contribuyen de manera especial a dar contenido a la problematización sobre la situación actual del complejo en las provincias.

La centralidad de la explotación de hidrocarburos en éstas se evidencia por el aporte al valor de producción (producto bruto geográfico) y al presupuesto o los ingresos por regalías. Pero, aun con la provincialización de los hidrocarburos⁵, no se recupera el nivel de renta previo a la privatización durante la década de los noventa (y menos el volumen de producción), ni su relevancia como bien estratégico. Más bien, se advierte el saqueo (D'Amico) mediante el escaso poder de negociación de permisos y concesiones de las provincias que enfrentan, en inferioridad de condiciones, a grandes empresas petroleras (Cortese et al 2009). Estos se traducen como condicionantes que dificultan la posibilidad de su puesta en valor como bien común.

En conjunto, estos antecedentes brindan las claves históricas, económicas y políticas para comprender la

⁴ Al respecto sugerimos consultar los estudios de Borello (2015), Gorenstein (2012), Landriscini (2015), Collado et al (2011), Cortese et al (2009), D'Amico (2010), Gago (1999), Ferreyra y Jofré (2013).

⁵ Estas modificaciones se dieron mediante la Ley 24145/1992, la reforma de la Constitución Nacional de 1994, decreto 546/2003 y Ley 26197/2006.



⁶ Sobre esta perspectiva se puede consultar Gereffi (1996); Gereffi y Fernández-Stark (2011); Díaz Porras y Valenciano Salazar (2013); Dicken, Kelly, Olds, y Wai-Chung Yeung (2001).

conformación del complejo hidrocarburífero. Sobre esta base definimos los rasgos socioeconómicos de los actores que lo componen e identificamos las claves que definen su desenvolvimiento reciente. En ese último sentido, articulamos con otra serie de estudios cuya perspectiva analítica invita a visualizar su comportamiento de manera integrada como cadena de valor global. Trascendiendo las fronteras nacionales, dicho enfoque se basa en la comprensión de la economía global y de la organización de la producción, distribución y comercialización en tanto entrelazamiento de las actividades productivas en el proceso de creación de valor, sin dejar de lado las relaciones de coordinación y control o de gobernanza⁶. En dicho aspecto, desde el campo de la economía política internacional (Van de Graaf, et al 2016), resaltan la importancia de comprender la dinámica de los actores privados (empresas) y las redes de gobernanza transnacional en cuanto a las reglas, disputas y posibilidad de cooperación en respuesta a la preocupación en torno a la seguridad energética. No escapa a dicha serie de estudios los conflictos y dominación de la élite petrolera mundial en el mercado de combustibles (de Graaff 2012). De esta manera, buscan dar cuenta de la volatilidad del precio del petróleo y gas (Van de Graf et al 2016), del manejo, la distribución de los recursos energéticos y la provisión de servicios de energía (Florini and Sovacool 2009).

En vinculación con la mirada sociológica del tema que proponemos, dicha perspectiva echa luz sobre el comportamiento ampliado de la actividad vinculada con la producción de energía y aporta a un análisis integrado no circunscripto a los márgenes de las provincias y el país, sino también de los actores socioproductivos vistos en interrelación como cadena de valor. En este anclaje reconocemos la dinámica contradictoria del capitalismo y la condición periférica del país en las redes económicas y políticas globales. La propia trayectoria productiva nacional, configurada por las particulares relaciones entre sus procesos de acumulación e implicación estatal (Fernández, 2017:40) y la forma en que se establecen las relaciones con dichas redes, define el/los modo/s en que se insertan los procesos nacionales no de manera homogénea ni pasiva sino diferenciada y activamente.

Recapitulando, entre los debates en materia de producción y abastecimiento de energía, las revisiones en

cuanto a las fuentes, las implicancias sociales y ambientales, la sustentabilidad y durabilidad, consideramos que el estudio de la particular configuración de los actores sería un aporte hacia la dirección que puede tomar la extracción en un espacio-tiempo determinado. El análisis que proponemos está anclado en las transformaciones recientes en Argentina en materia de regulación de la producción de energía para abastecimiento nacional (Ley 26741/12). Momento al cual arribamos luego de una larga trayectoria de creación y desarrollo del complejo hidrocarburífero como ámbito de producción y acumulación. Cuestión sobre la que avanzamos en el siguiente apartado.

Repaso histórico de la gestión del recurso natural / bien común

Los hidrocarburos se encuentran entre las principales fuentes primarias de energías en Argentina (sino la más importante). Según datos del Balance Energético Nacional (2019), entre las formas de energía primaria, petróleo y gas natural de pozo representaron 33% y 55% de la oferta de producción durante 2018 respectivamente. Prácticamente en su totalidad pasaj a refinerías y plantas de tratamiento en el país⁷. Análogamente, el mundo depende en 87% de los combustibles fósiles, pero con mayor participación del carbón mineral, que localmente no alcanza el 0,3% (Carrizo, Núñez Cortés y Gil 2016).

Entre los hitos que marcan la etapa actual en materia de hidrocarburos (siguiendo el análisis de Mansilla y Perrone 2010) mencionamos, a modo de una brevísima línea de tiempo:

I. Una primera fase histórica signada por la intervención estatal. Desde 1907 comenzó la explotación en manos del Estado nacional en Comodoro Rivadavia (provincia de Chubut). Más tarde, en 1922, se creó Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF). Como organismo estatal, YPF integraba todas las etapas del proceso productivo y regulaba el mercado petrolero. Tal es así, que su intervención para la baja del precio de derivados en 1929 obligó a las distribuidoras extranjeras Standard Oil y Royal Dutch Shell a acompañarla. Ya en 1946 se creó Gas del Estado y pocos años después se construyó el primer gasoducto de Comodoro Rivadavia a Buenos Aires.

⁷ Balance Energético Nacional, disponible en la página de la Secretaría de Energía (consultado 3/9/2019).



Con la reforma de la Constitución nacional en 1949, se reconoció a los yacimientos hidrocarburíferos como “bienes imprescindibles e inalienables de la Nación”.

Sin embargo, durante los gobiernos de Frondizi (1958-1962) y Onganía (1966-1970) se dieron las primeras reformas privatizadoras. Entre las cuales, señalamos la concesión de Cerro Dragón a manos de la estadounidense Amoco (hoy Pan American Energy subsidiaria de British Petroleum).

II. Una segunda fase marcada por el proceso de desregulación y privatización. El Estado no desapareció de la esfera económica, sino que cambió su forma de intervención abandonando el modelo industrialista e implementando activamente un nuevo modelo de acumulación (Abeles 1999; Thwaites Rey 2003). El petróleo y el gas fueron considerados mercancías, específicamente, commodities exportables sin valor agregado y a un precio estipulado en los mercados internacionales (Mansilla 2007). De esta manera, la producción de energía pasó a depender de los vaivenes del mercado consolidando el avance del neoliberalismo en la gestión del recurso con entrada de capitales extranjeros.

Desde 1976 se otorgaron concesiones a empresas privadas y comenzó un fuerte endeudamiento sobre la base del recurso hidrocarburífero. Desde 1975 a 1983, YPF llegó a explicar 18% de la deuda pública y sin contar inversiones significativas en el sector productivo (exploración y perforación). En 1990 YPF fue convertida en SA por decreto (N°2778 del 31/12/1990), lo que se acompañó con la transferencia de las reservas a las provincias (ley 24145/92), quienes quedaron a cargo del otorgamiento de concesiones. Esto fue ratificado con la reforma de la Constitución nacional en 1994. Finalmente, con la promulgación de la Ley 24076/92 se privatizó Gas del Estado (ya iniciada con el decreto 48/91). En 1998 Repsol (empresa española) compró gran parte de las acciones del Estado y pasó a controlar YPF SA (Kozulj 2002).

III. Una tercera fase con matices de intermediación y recuperación de la potestad del Estado sobre la explotación de hidrocarburos se dio a partir de la crisis de 2001/2002. Con el abandono del tipo de cambio fijo⁸, las transformaciones en materia de regulación del mercado de hidrocarburos se dieron en el plano de las retenciones por exportaciones, el desacople del precio interno del internacional y la consecuente pesificación de las tarifas dolarizadas de las

⁸ La Ley de Emergencia Económica N°25561 de enero de 2002, significó el fin del régimen de convertibilidad, política monetaria que, simplificando, estipulaba una paridad fija del peso argentino en relación con el dólar estadounidense en un valor de \$1-US\$1.

empresas privatizadas.

Sin embargo, se profundizó el modelo de desregulación con el control en manos de los gobiernos provinciales (Ley 26197/2006). Esto es significativo en términos del poder de negociación de contratos, tal como habíamos mencionado, tanto como de la coordinación de la política energética a nivel nacional. Esta importancia radica en materia productiva específicamente, pero también en cuanto a la provisión de energía y de redistribución de los beneficios (como ingresos apropiados por el Estado) hacia otras áreas de interés nacional. Aún con la creación de Energía Argentina Sociedad Anónima (ENARSA), mediante Ley 25943/04, la participación se acotó a ser intermediaria en relación con otras empresas multinacionales en el área de transporte de energía eléctrica.

El proceso de comoditización resultó, en definitiva, altamente desfavorable para la autonomía en materia de abastecimiento nacional. Si bien la renta apropiada por parte del Estado nacional y los consumidores aumentó gracias a la modificación de la política cambiaria nacional en 2002 y el establecimiento de retenciones a la exportación del recurso/bien (Recalde 2012), la falta de objetivos de sustentabilidad energética en la distribución secundaria de esa renta ocasionó, no solo la continuidad en la fuga de reservas de bienes naturales no renovables (Sabbatella 2014), sino el desfase entre la demanda productiva y de los hogares y la oferta disponible en el país.

Llegamos a inicios de la década que comienza en 2010 con una estructura productiva hidrocarburífera concentrada, oligopólica y con fuerte presencia de capitales extranjeros. En 2011 cuatro empresas representaron el 66% del mercado del petróleo: Repsol YPF (española), Pan American Energy (varios accionistas argentinos y extranjeros), Chevron (estadounidense) y Petrobras (brasileña) en ese orden; cuatro 75% del gas, Repsol YPF, Total Austral (francesa), Pan American Energy y Petrobras; y tres 80% de la refinación Repsol YPF, Shell (angloholandesa) y Esso (estadounidense) (Sabbatella 2012:209). La lógica imperante en torno al complejo hidrocarburífero es comandada por actores privados cuya impronta de producción es la rentabilidad y con un denotado poder de mercado (Barrera 2013). Por esa razón, coincidimos con la definición del complejo como un ámbito privilegiado de acumulación, en tanto proceso de conformación específica de las relaciones entre Estado y



empresas (Serrani 2012). En primer término, por las acciones u omisiones del Estado en sus distintas gestiones de gobierno, habilitando u obstaculizando el accionar del segundo término de la relación. En este último, la configuración de actores económicos (aspecto sobre el que profundizamos en el apartado siguiente), además de productivos, se refuerza a partir de la dinámica que asumen las cadenas globales de valor bajo la impronta actual del extractivismo.

Actores centrales del complejo hidrocarburífero

Consideraciones metodológicas

El diseño metodológico que proponemos está basado en la integración de métodos de investigación cuantitativo y cualitativo. Principalmente a partir de la consulta y sistematización de fuentes de datos secundarios, en primer lugar, las que completamos con el ejercicio de triangulación de datos documentales y primarios recogidos de entrevistas semiestructuradas a informantes clave.

Entre las fuentes secundarias mencionamos a la Secretaría de Energía de la Nación, el Instituto Argentino de Petróleo y Gas (IAPG), el Instituto Argentino de Energía (IAE), así como el rastreo y acopio de información disponible en páginas web de las empresas, organismos reguladores, cámaras sectoriales, observatorios, centros de estudio, diarios y revistas especializadas. Esta sistematización implica el análisis documental, el registro y procesamiento de los datos en una matriz cuya unidad de análisis son los actores productivos.

Descripción inicial de actores presentes en Vaca Muerta

La configuración de actores presentes en la formación Vaca Muerta (Anexo Figura 2) da cuenta de las recientes transformaciones en materia de gestión del recurso hidrocarburífero. Desde una visión productivista, la política energética relacionada con la fuente primaria de origen fósil (hidrocarburos), ha puesto el acento en impulsar la explotación de los reservorios no convencionales. En dicha área hay aproximadamente unos 700 pozos para explotación de no convencional operados por YPF SA en asociación con otras empresas y más de 1.000 pozos en total sin distinguir

operador (entrevista referente IAPG, 2019) (Anexo Figura 3).

Entre los elementos que llevaron a la intervención estatal y la promoción de este tipo de extracción, mencionamos las implicancias que conllevó el accionar del oligopolio energético. Esto se evidenció en el decrecimiento de los volúmenes de producción por agotamiento de las fuentes primarias, también por incremento de la demanda productiva y de los hogares. A la vez que visibilizó la apropiación económica por parte de tales actores, con el resultado negativo sobre el saldo comercial externo del sector energético⁹. Durante este período se incrementó, además, la importación de gas natural de Bolivia, gas natural licuado (GNL) en barcos y combustibles (gasoil y fueloil).

Con la promulgación de la Ley 26741/2012 y normas para su implementación posteriores, la restitución de la potestad del Estado argentino sobre los recursos energéticos, en particular los hidrocarburos, se dio a partir de la expropiación accionaria a Repsol YPF SA. Esta modificación, según el texto mismo de la ley, apunta al logro del autoabastecimiento en un escenario de transformaciones en la matriz energética y en el usufructo (uso y valor) de este bien en especial.

En la última gestión de gobierno, el énfasis se dirigió a la explotación hidrocarburífera mediante la atracción de capitales con capacidad de inversión en el sector y el incremento del saldo exportable de productos derivados de dicha extracción. Al interés económico en dicha formación, colaboraron los avances en las formas de extracción del recurso/bien. A nivel internacional, se produjeron innovaciones en materia de fractura horizontal y logística de yacimientos no convencionales.

Los cambios técnicos resultaron en gran medida de la actividad de un conjunto acotado de empresas dedicadas a la producción petrolera y a la provisión de equipos y servicios petroleros a nivel internacional¹⁰. Entre las primeras se encuentran las grandes operadoras multinacionales como Exxon Mobil (estadounidense), Shell (holandesa) o Total (francesa), y las grandes operadoras nacionales como Saudi Aramco (saudita), PDVSA (venezolana), Petrobras (brasileña), Statoil (noruega, hoy Equinor) o Gazprom (rusa), que suelen participar en todas las actividades de la cadena de valor. Mientras entre las empresas de servicios, las más dinámicas en la generación de nuevas tecnologías relacionadas con la exploración, perforación,

⁹ Sugerimos consultar el trabajo de Barrera y Serrani (2018).

¹⁰ Consultar el trabajo de Lengyel, Aggio, Milesi y Pandolfo (2017, página 52 y siguientes).



extracción y producción (*upstream*) son las transnacionales Schlumberger (sede central en Estados Unidos), Halliburton (estadounidense), Baker Hughes (pertenece el 50,4% a la compañía estadounidense General Electric Company) y Weatherford (de origen irlandés, sede principal en Suiza).

Esto es significativo en términos del análisis propuesto, en tanto el proceso de extracción es liderado directa e indirectamente por la presencia concreta de actores económicos transnacionales: identificados como aquellos que tienen presencia simultánea en varios países, ya sea con propiedad de fábricas, a raíz de ser concesionarios en la explotación de recursos/bienes, por asociaciones con empresas locales, por venta de productos y/o de servicios, por inversiones de capital vía adquisición de acciones.

Respecto del núcleo de explotación en Vaca Muerta, una primera caracterización de los actores socioproductivos concesionarios y con yacimientos en operaciones (Anexo Figura 4) remite al tipo de propiedad del capital y el origen o nacionalidad de procedencia. Estilizando, encontramos tres grandes tipos (Cuadro N°1): empresas privadas argentinas, empresas con participación estatal argentinas, empresas extranjeras o transnacionales.

Cuadro N°1: Empresas que operan en el área de explotación de Vaca Muerta

Clasificación	Nombre	Propiedad del capital/ Origen	Observaciones
Empresas privadas argentinas	Tecpetrol	Argentina	Grupo Techint
	Capex SA	Argentina	
	Medanito SA	Argentina	Asociaciones con empresas extranjeras
	Pampa Energía SA	Argentina	Adquirió propiedades de Petrobras Argentina SA en 2016
	Roch SA	Argentina	
	Unitec Energy SA	Argentina	Corporación América
	Petrolera Entre Lomas SA	Argentina	Operaba como filial de Petrobras Argentina ahora propiedad de Pampa Energía
	Oilstone Argentina SA	Argentina	En operaciones desde 2010
	YPF SA	51% estatal	2012 expropiación a Repsol 2014 adquirió activos en Argentina de la petrolera estadounidense Apache Corp



Empresas con participación directa del Estado y mixtas (UTE)	Gas y Petróleo del Neuquén SA UTE DORSAL: GYP (60%) + OILSTONE SA (40%) PUESTO CORTADERA	Argentina	Estado neuquino
	EMESA	Argentina	Estado mendocino 12% participación accionaria en Agua Botada (UTE con Roch) 10% Sierra del Nevado (UTE con Pluspetrol y Geopark) 10% Lindero de Piedra (UTE con Medanito) 10% Puelén (UTE con Pluspetrol y Geopark)
	IEASA - Integración Energética Argentina SA	Argentina	antes ENARSA
	EDHIPSA - Empresa de Desarrollo Hidrocarburífero Provincial	Argentina	Estado rionegrino

Empresas capitales extranjeros/ transnacionales	Pan American Energy Group	Argentina, Inglaterra, China	Fusión de Pan American Energy y Axion Energy en 2017: Bidas Corporation – propiedad de familia Bulgheroni y CNOOC- (50%) y BP (50%)
	Total	Francia	
	ExxonMobil	Estados Unidos	2012 Bidas adquirió los activos de Exxon Mobil en Argentina, incluye el uso de la marca Esso
	Pluspetrol SA	Argentina y Holanda	70% argentina. Controlada por el holding holandés Pluspetrol Resources Corporation NV
	Chevron Argentina SRL	Estados Unidos	
	Shell CAPSA	Anglo-holandesa	
	Petrolera El Trébol SA	Argentina – Holanda - Suiza	Phoenix Global Resources- Mercuria
	APCO Oil & Gas	Estados Unidos	Pluspetrol compró APCO Oil & Gas en 2014
	Wintershall	Alemania	
	Equinor (Statoil)	Noruega	
	Geopark Argentina LTD	Chile	
	Madalena Energy	Canadá	
	SINOPEC Argentina Exploration and Production INC	China	Propiedad estatal china

Fuente: Elaboración propia en base a diversas fuentes (ver consideraciones metodológicas).



En el accionar de las operadoras petroleras (éstas son aquellas con la concesión sobre el área a explotar, responsables ante el Estado y los gobiernos provinciales sobre la extracción del recurso/bien), destaca la modalidad de organización de la producción en Unión Transitoria de Empresas (UTE). De hecho, el texto de la Ley 27641 de 2012, art. 3 inciso c) promueve estas alianzas que denomina estratégicas: “La integración del capital público y privado, nacional e internacional, en alianzas estratégicas dirigidas a la exploración y explotación de hidrocarburos convencionales y no convencionales”. Otro rasgo a señalar es la dinámica presente entre estos actores, identificada por el movimiento en la propiedad accionaria participada de las empresas que aparentan ser pequeñas en tamaño (esto es, en cuanto a la participación relativa en la producción y áreas concesionadas). Este movimiento del capital productivo es habilitado y visibilizado por la dinámica que toma el capital financiero. Las empresas cotizan en las principales Bolsas de Valores y los activos que adquieren de forma directa o con propiedad participada aumenta su valorización financiera notablemente (incrementen o no notablemente sus volúmenes de producción).

Como se desprende del cuadro, gran parte de las operadoras petroleras transnacionales tienen inversiones y se encuentran operando en el país. Lo mismo ocurre con las empresas transnacionales de equipamientos y servicios. Sin embargo, el principal actor del complejo en la Argentina es YPF SA.

En cuanto a la proporción en materia de explotación y producción, siguiendo a Giuliani (2017:54), 57,6% de la superficie de la formación está controlada por tres operadoras: YPF, Total y Pampa Energía, teniendo en cuenta la participación de cada una de ellas en las concesiones. YPF SA individualmente, por intermedio de su subsidiaria Y-Sur y a través de asociaciones con otras empresas, posee 32,6% del territorio. La empresa de origen francés Total cuenta con 13,1%. Pampa Energía, petrolera del Grupo Mindlin, se ubica en tercer lugar tras adquirir los activos de Petrobras, accedió a 12,2% de la superficie de Vaca Muerta.

En cuarto y quinto lugar, se posicionan Pluspetrol, con 8,2%, y Oilstone, con 5,1% respectivamente. El 28,8% restante se distribuye entre otras 12 compañías, tales como Exxon, Shell, Chevron, Pan American o Tecpetrol, del Grupo Techint (Subsecretaría de Energía, 2017). Entre las empresas que prestan servicios a las operadoras en la zona se encuentran Schlumberger, Halliburton y Skanska (multinacional de origen sueco). Como expusimos son centrales en la provisión de servicios petroleros y desarrollo tecnológico en materia de explotación.

El panorama de los actores que participan de manera directa en el sector de exploración y explotación se completa con un grupo numeroso de pymes locales de equipos y servicios. Muchas de estas empresas surgieron a partir de la reestructuración y tercerización de actividades emprendidas por YPF en los noventa. De acuerdo a un relevamiento realizado en 2013 por el Ministerio de Industria, las pymes de servicios petroleros en la Argentina son más innovadoras que el promedio de la industria y ello genera una base para el desarrollo de proveedores (Lengyel, Aggio, Milesi y Pandolfo 2017:66).

Aunque YPF tiene en muchos casos acuerdos y explotación conjunta con operadoras extranjeras, no realiza programas de desarrollo tecnológico conjuntos. En este aspecto, destaca la creación de Y-TEC en 2013¹¹ como una empresa orientada a la producción de conocimiento y formación de especialistas en la materia, a partir de la participación de YPF y de CONICET. Entre las cuestiones a discutir desde este accionar es con qué fin se haría: con mayor inclinación hacia la explotación controlada para autoabastecimiento energético o sólo como bien exportable (commodity).

¹¹ El plantel de Y-TEC está integrado por 320 científicos y técnicos especializados. Recientemente la empresa se ha trasladado a su nueva sede de 13.000m², ubicada en la ciudad de Berisso, provincia de Buenos Aires, que está equipada con 600 equipos, 47 laboratorios y doce plantas piloto (Lengyel et al 2017:68).

Palabras de cierre y camino a seguir

En el contexto de la expansión capitalista a nivel global, la tendencia hacia la apropiación privada y mercantilizada de la naturaleza es creciente tanto como las disputas en torno a ello (Sabbatella 2014, Van de Graaf 2016, Alimonda, Toro Pérez y Martín 2017, Gutiérrez y Di Risio 2018, Martínez Alier 2004). Aunque a nivel nacional coexisten conflictivamente distintas formas materiales, ideológicas y simbólicas sobre el uso de los bienes que provee el mundo natural, estas formas se dirimen de acuerdo a la correlación de fuerzas vigente. Esto es, las fracciones del capital dominante, el capital transnacional y el accionar del Estado en torno al control/regulación, tanto como el contrapeso de actores en puja ante las modalidades de apropiación (fracciones del capital subalternas, trabajadores, pueblos indígenas).

Una primera reflexión a raíz de la descripción inicial de actores que participan del complejo hidrocarburífero en el área de explotación de Vaca Muerta es comprender que su composición y las relaciones productivas entre ellos está dada por el modo imperante de organización de la explotación, en



particular sobre reservorios no convencionales. Está misma configuración, y su transformación, es condición de posibles desarrollos alternativos que superen la trayectoria de comoditización del recurso natural o bien común. Las acciones del Estado en dicha dirección, tanto como la operatoria de YPF SA, son elementos a seguir detenidamente en el escenario por venir. Sin desconocer el claro posicionamiento de estos actores desde una visión productivista, en un primer momento con un sesgo (o intención política) hacia la extracción para abastecimiento energético nacional.

El desafío en relación con ese accionar, como segunda reflexión, está en romper la lógica de acumulación privilegiada en torno a la renta de privilegio obtenida por la explotación hidrocarburífera. En dicha materia, el Estado nacional, los gobiernos provinciales, otros actores productivos y los actores sociales tienen un fuerte rol a cumplir. En este aspecto, es crucial no perder de vista que la composición de actores prevaeciente en la formación y, sobre todo, para la extracción no convencional, está liderada por actores transnacionales con la propiedad del equipamiento técnico específico para realizarlo. En tanto no se superen las lógicas de producción imperantes, difícil será contraponer otros sentidos a la explotación productivista de los hidrocarburos, tales como el de autoabastecimiento de energía.

La problemática más acuciante está, sin embargo, en comprender por parte de todos los actores involucrados en el complejo productivo hidrocarburífero aquello que está en juego en lo que a las técnicas de extracción y, aún más, el ritmo con el cual se pretende hacerlo, pueden provocar (y están provocando). Las visiones que ponen en el centro del debate a la naturaleza como totalidad resisten cualquier tipo de avance en este sentido.

Referencias bibliográficas

- ABELES, Martín (1999). El proceso de privatizaciones en la Argentina de los noventa: ¿reforma estructural o consolidación hegemónica? En *Época Revista Argentina de Economía Política* Año 1 N°1.
- ALIMONDA, Héctor (coord.) (2011). *La Naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- ALIMONDA, Héctor; TORO PÉREZ, Catalina y Martín, Facundo. (coords.) (2017). *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencial latinoamericana y rearticulación epistémica*. Volúmen I y II. Argentina y México: Ciccus y CLACSO.
- AMAR, Anahí y MARTÍNEZ, Ricardo (2015). Impacto socioeconómico de YPF desde su renacionalización (Ley 26741). Análisis del impacto fiscal de las operaciones de YPF a nivel provincial. Santiago de Chile: CEPAL.
- APUD, Emilio y otros (2011). Sector energético argentino: Balance de la gestión de gobierno 2003-2010. Documento elaborado por los exsecretarios de Energía. 16 de marzo, Buenos Aires.
- ARROYO, Andrés y COSSÍO MUÑOZ, Fernando. (2015). Impacto fiscal de la volatilidad del precio del petróleo en América Latina y el Caribe: estudio sobre las causas y las consecuencias de la caída de los precios del petróleo y análisis de opciones de política para encaminar sus impactos. Santiago de Chile: CEPAL - AECID.
- BARRERA, Mariano (2013). La “desregulación” del mercado de hidrocarburos y la privatización de YPF: orígenes y desenvolvimiento de la crisis energética en Argentina. En BASUALDO, Federico; BARRERA, Mariano A, y BASUALDO, Eduardo. *Las producciones primarias en la Argentina reciente. Minería, Petróleo y agro pampeano*. Buenos Aires, Argentina: Atuel.
- BARRERA, Mariano y SERRANI, Esteban (2018). Energía y restricción externa en la Argentina reciente. *Realidad Económica*. N°315, Año 47.
- BARRERA, Mariano; SABBATELLA, Ignacio y SERRANI, Esteban (2012). Historia de una privatización. Cómo y por qué se perdió YPF. *Capital Intelectual*, Buenos Aires.
- BERNAL, Federico (2005). *Petróleo, estado y soberanía. Hacia la empresa multiestatal latinoamericana de hidrocarburos*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- BERRY, Steven (1994). Estimating Discrete-Choice Models of Product Differentiation. *The RAND Journal of Economics*, 242-262. Recuperado el July de 2016, de <http://www.tcd.ie/Economics/staff/ppwalsh/papers/Berry.pdf>
- BERRY, Steven; LEVINSOHN, James y PAKES, Ariel (1998). Differentiated Products Demand Systems from a Combination of Micro and Macro Data: The New Car



- Market. Recuperado el July de 2016, de National Bureau of Economic Research: <http://www.nber.org/papers/w6481.pdf>
- BERRY, Steven y HAILE, Philip (2014). Identification in differentiated products markets using market level data. *Econometrica*, pp. 1.749-1.797.
- BORELLO, José (2015). Complejos productivos y territorio en la Argentina: Aportes para el estudio de la geografía económica del país. Santiago de Chile, CEPAL.
- CARRIZO, Silvina Cecilia ; NÚÑEZ CORTÉS, Miguel y GIL, Salvador (2016). Transiciones energéticas en la Argentina. *Revista Ciencia Hoy*, N°147, pp. 24-29. Disponible en <http://cienciahoy.org.ar/2016/01/transiciones-energeticas-en-laargentina/>
- CASTELLANI, Ana (2009). *Estado, empresas y empresarios. La construcción de ámbitos privilegiados de acumulación entre 1966 y 1989*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- COLLADO, Patricia; ONOFRIO, Sergio; BARRIENTOS, Julia; CANAFOGLIA, Eliana; RAÍA, Laura; RAMÍREZ, CAROLINA; SORIA, Beatriz. y otros (2011). Transformaciones del capital y conflicto social en la Provincia de Mendoza, 2009-2010, Informe del proyecto bianual, SECTYP, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- CORTESE, Carmelo; LLANO, Maria del carmen; BAUZÁ, Javier., CORTESE, Laura; GORDILLO, Lucrecia; JARA, Laura LEMA, S.; RAÍA, LAURA; D'AMICO, Paula; GUTIÉRREZ, N. ; ROJO, Ricardo (2009). Propiedad y explotación de los recursos hidrocarburíferos: la apropiación de la renta petrolera. Alternativas y debates hoy. Informe Final Proyecto Sectyp 2007/2009, UNCuyo Mendoza.
- CORTESE, Carmelo; LLANO, Maria del carmen, LEMA, S., RAÍA, Laura; D'AMICO, Paula; GUTIÉRREZ, N. y RAÍA, S. (2007). Condiciones laborales después de las privatizaciones. El caso de YPF-Repsol Mendoza. Informe Final, SECTYP UNCuyo, Mendoza.
- DAIBER, Birgit y HOUTART, François (eds.) (2012). *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth Casa Editorial.
- D'AMICO, Paula (2013). El conflicto por explotación petrolera en Llancanelo: miradas desde la ecología política. En DELGADO RAMOS (coord) *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia ambiental*.

- Buenos Aires: CLACSO, pp.123-142.
- DE GRAAFF, Naná(2012). Oil networks in a transforming global oil market. *International Journal of Comparative Sociology* 53(4) pp. 275-297.
- DELGADO RAMOS, Gian Carlo (2014). Metabolismo social y el bien común de la humanidad: ecología, economía y política. En DELGADO RAMOS, Gian Carlo (coordinador) *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. México: UNAM, pp.145-184.
- DUCOING, Cristian, PERES-CAJÍAS, José, et al (2018). Natural Resources Curse in the long run? Bolivia, Chile and Perú in the Nordic Countries's mirror. *Sustainability* 10, 965; doi:10.3390/su10040965
- FERNÁNDEZ, Víctor (2017). *La trilogía del erizo-zorro: Redes globales, trayectorias nacionales y dinámicas regionales desde la periferia*. Barcelona: Antrophos Editorial; Santa Fe - Universidad Nacional del Litoral.
- FERREYRA, Martín Alejandro y JOFRÉ, José Luis (2013). La doble periferialidad del circuito petrolero mendocino. *Ciclos en la Historia, economía, sociedad*. [online]. 2013, vol.21, n.41.
- FLORINI, Ann y SOVACOOOL, Benjamin K. (2009). Who governs energy? The challenges facing global energy governance. *Energy Policy*, 37(12),
- FOSTER, John Bellamy (2012). A Ecologia da Economia Política de Marx. *Revista Lutas Sociais*. PUC São Paulo, São Paulo, N°28, 1° Sem, pp.87-104.
- GADANO, Nicolás (1998). Determinantes de la inversión en el sector petrolero y gas de la Argentina, *Serie Reformas Económicas*, N°7, CEPAL, pp. 1-73.
- GAGO, Alberto (1999). *Rupturas y conflictos en la historia económica de Mendoza*. Mendoza, Argentina: CEIR.
- GALAFASSI, Guido (2010). Entre viejos y nuevos cercamientos. Las políticas de extracción de recursos y de ocupación del territorio en la Patagonia. En DIMITRIU, Andrés. *¿Nuevas fronteras con múltiples cercamientos? Hacia una revisión crítica de la política territorial y extractiva de la Patagonia*. General Roca, Argentina: Publifadecs.
- GILLY, Adolfo y ROUX, Rhina. (2009). Capitales, tecnologías y mundos de la vida. El despojo de los cuatro elementos. En *Los condicionantes de la crisis en América Latina. Inserción internacional y modalidades de acumulación*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- GIULIANI, Adriana Mariel (2017). La explotación de



- hidrocarburos en Argentina en el marco de la governance. El caso de Vaca Muerta. *Revista Administración Pública y Sociedad*. N°30 junio 2017, pp. 49-61.
- GORENSTEIN, Silvia. (org.) (2012). *¿Crecimiento o desarrollo? El ciclo reciente en el Norte argentino*. Miño y Dávila, Buenos Aires.
- GUDYNAS, Eduardo. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En LANG, Miriam y MOKRANI, Dunia. (comp.). *Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 21-55.
- GUTIÉRREZ, Felipe y DI RISIO, Diego (comps.) (2018). *Soberanía energética, propuestas y debates desde el campo popular*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Jinete Insomne.
- KOZULJ, Roberto (2002). Balance de la privatización de la industria petrolera en Argentina y su impacto sobre las inversiones y la competencia en los mercados minoristas de combustibles, *Serie Recursos Naturales e Infraestructura*, Documento N° 46, Santiago de Chile, CEPAL.
- LANDRISCINI, Susana Graciela (2015). Reorganización productiva e innovación a partir de los hidrocarburos de reservorios no convencionales en la Cuenca Neuquina. Alianzas, redes, subcontratación y tercerización. Ponencia 12 ASET, Buenos Aires. Disponible en: https://www.aset.org.ar/2015/ponencias/9_Landriscini.pdf
- LENGYEL, Miguel; AGGIO Carlos.; MILESI, Darío y PANDOLFO, Laura. (2017). *Desafíos y oportunidades de innovación en la producción de petróleo y gas no convencionales en la Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CIECTI.
- MACHADO ARÁOZ, Horacio. (2015). Marx, (los) marxismo(s) y la ecología. Notas para un alegato ecosocialista. *Revista GEOgraphia*, Vol. 17, N° 34. Universidade Federal Fluminense, pp. 09-38. <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/837>
- MANSILLA, Diego (2007). *Hidrocarburos y política energética. De la importancia estratégica al valor económico*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del CCC.
- MANSILLA, Diegoy PERRONE, Guido (2010). *Energía en Argentina. Evolución reciente, actualidad y perspectivas*. Documento Técnico N°1. Buenos Aires, Argentina: CEMOP.
- MARTINEZ ALIER, Joan (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos*

- ambientales y lenguajes de valoración*. Buenos Aires: CLACSO.
- MONTAMAT, Daniel (2007). *La energía argentina: otra víctima del desarrollo ausente*. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- NEVO, Aviv (2001). Measuring Market Power in the Ready-to-Eat Cereal Industry. *Econometrica*, 69, pp. 307-342.
- PALERMO, Hernán M. (2012). *Cadenas de oro negro en el esplendor y ocaso de YPF*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- PAZOS, Pablo (2016). Vaca Muerta y algo más. Reservorios no convencionales de petróleo y gas. *Ciencia Hoy*, Número 147.
- PÉREZ, Carlota. (2010). Dinamismo tecnológico e inclusión social en América Latina: una estrategia de desarrollo productivo basada en los recursos naturales. *Revista CEPAL*, 100, pp. 123-145.
- PINKSE, Joris; SLADE, Margaret y BRETT, Creig (2002). Spatial price competition: A semiparametric approach. *Econometrica* 70 (3), pp. 1.111-1.155.
- RECALDE, Mariana (2012). Los recursos energéticos en Argentina: Análisis de la renta. *Problemas del desarrollo*, 170 (43), pp. 9-37.
- REISS, Peter y WOLAK, Frank (2007). Structural econometric modeling: Rationales and examples from industrial organization. En *Handbook of Econometrics*. James J. Heckman and Edward E. Leamer.
- ROFMAN, Alejandro Boris (2012). *Las economías regionales: luces y sombras en un ciclo de grandes transformaciones: 1995-2007*. Buenos Aires: CCC - UNQUI.
- SABBATELLA, Ignacio (2012). La nueva YPF y el fin del paradigma neoliberal. *Batalla de Ideas*. Buenos Aires; pp. 205-219.
- SABBATELLA, Ignacio (2014). Neoliberalismo y naturaleza: la “comoditización” de los hidrocarburos en Argentina (1989-2001). *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica* Vol. 22, pp. 101-116.
- SCHORR, Martín; BARRERA, Mariano A., KENNEDY, Damián y PALERMO, Hermán (2015). Impacto socioeconómico de YPF desde su renacionalización: Desempeño productivo e implicancias sobre los mercados laborales y el entramado de proveedores. *Documento de Proyecto*, Santiago de Chile: CEPAL.
- SERRANI, Estaban (2012). Estado, empresarios y acumulación privilegiada de capital. Análisis de la industria petrolera argentina (1988-2008), Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Argentina: FCS-UBA.



SVAMPA, Maristella (2011). Modelo de desarrollo y cuestión ambiental en América Latina: categorías y escenarios en disputa. En WANDERLEY, Fernanda (comp.) *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: Editorial Plural, Oxfam y CIDES-UMSA.

THWAITES REY, Mabel (2003). El Estado “ampliado” en el pensamiento gramsciano. En *Estado y Marxismo: un siglo y medio de debates*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo, pp.129-160.

VAN DE GRAAF, Thijs; SOVACOOOL, Benjamin K.; GHOSH, Arunabha, KERN, Florian y KLARE, Michael (2016). *The Palgrave Handbook of the International Political Economy of Energy*. London, England: Macmillan.

Fecha de recepción: 9 de julio de 2019

Fecha de aceptación: 8 de noviembre de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Steven Herrera Bonilla

Escuela de Psicología. Universidad Nacional de Costa Rica. Costa Rica

herrerasteven01@gmail.com

PROCESOS DE CIUDADANIZACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES POLÍTICAS: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Resumen: Este texto pretende abordar el tema de la ciudadanía desde la perspectiva de la psicología crítica. Para ello, primero se problematiza los alcances y las limitaciones de los acercamientos disciplinares de la psicología a esta categoría en la actualidad, para luego reflexionar sobre algunos atisbos teórico-epistemológicos que puedan servir de insumo para la elaboración de un aparato teórico que atienda desde una mirada psicopolítica el problema de la ciudadanía.

Palabras clave: Ciudadanía, subjetivación política, tecnología de gobierno

Citizenship processes in the construction of political subjectivities: a theoretical approach

Abstract: The current article intends to approach the process of citizenship from the perspective of critical psychology (more specifically, liberation psychology of second generation). In order to achieve this, it is firstly necessary to problematize the current scopes and limitations of psychology disciplinary approaches to this field. Secondly, we will reflect on new epistemological and theoretical views which may be useful in the construction of a theoretical framework that addresses the citizenship problem from a psycho-political perspective.

Keywords: Citizenship, political subjectivity, government technologies



Introducción

Ciertamente, la ciudadanía es una palabra ya trillada para la vida política común de las democracias liberales occidentales, suele ser la forma con la que los gobernantes eufemizan a sus gobernados¹, también piedra angular con la que el proyecto neoliberal ha cimentado su “crisis de gobernanza” y por si fuera poco, una palabra a recurrir para cualquier proyecto civilizatorio cuando de colonizar subjetividades “salvajes e indómitas” se trata². En (nuestra) América Latina, un trozo de continente marcado por la desigualdad y el despojo bajo la investidura de gobiernos neoliberales, la ciudadanía parece señalar la cartografía de la exclusión material y la supresión simbólica de millones de cuerpos y subjetividades en la región.

Siendo así, la ciudadanía en su acepción convencional es la forma que tiene el Estado-nación para definir a su comunidad política dentro de un territorio determinado (Marshall, Thomas, 1964; Bottomore, Tom, 2007). Como se analizará más adelante, esta acepción *definitoria* lleva consigo prácticas de normalización, disciplinamiento y sujeción, además de ser un mecanismo tabulador de privilegios (y exclusiones) de raza, clase, género, entre otros. Pero, sobre todo, puede ser entendida como un dispositivo mediante el cual se produce un tipo particular de “subjetividad ciudadana”, es decir, una forma de subjetivación dentro del orden del Estado-nación.

Es en este panorama, en el que una visión psicosocial y primordialmente psicopolítica del vínculo entre ciudadanía y subjetividad constituye una necesidad central para entender las formas en que los individuos son *sujetados* y *producidos* como ciudadanos. Por lo tanto, en este texto se pretende abordar el tema de la ciudadanía desde una perspectiva psicológica crítica. Para ello, primero se problematiza los alcances y las limitaciones de los acercamientos disciplinares de la psicología a esta categoría en la actualidad, para luego reflexionar sobre algunos atisbos teórico-epistemológicos que puedan servir de insumo para la elaboración de un aparataje teórico que atienda desde una mirada psicopolítica, el *problema* de la ciudadanía.

¹ “Educación Cívica” es el eufemismo que recibe formalmente por parte de los aparatos ideológicos del Estado según la teoría althusseriana. Para un análisis en esta dirección de la realidad costarricense, ver: Educación cívica e ideología: la propuesta de sujeto subyacente en los textos de Educación Cívica (2012), trabajo final de graduación Josué Arévalo Villalobos, Mario Alejandro Céspedes Badilla, John van Wyk Mora. UCR.

² Para un análisis exhaustivo de los procesos de ciudadanía como parte de los proyectos de modernización en América Latina ver: González Stephan, Beatriz: *Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado* (1995). Y González Stephan, Beatriz: *Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano* (1996).



Acercamientos preliminares al tema de la ciudadanía en las ciencias sociales

Rastreando la ciudadanía

De fuerte tradición político-jurídica, la ciudadanía podría entenderse tradicionalmente (sin recurrir a una genealogía griega del *civitas*) como al conjunto de derechos ejercidos por los individuos (los titulares de tales derechos), y que son distribuidos universalmente y equitativamente dentro de una comunidad política. También incorpora el conjunto de instituciones garantes del ejercicio de tales derechos (Marshall, Thomas, 1964; Rainer Bauböck, 2006). Como se puede apreciar en la definición anterior, la ciudadanía designa un estatuto político de los individuos, además de una característica particular de un determinado sistema político (Rainer Bauböck, 2006).

De esta forma, la ciudadanía ha evolucionado de una noción exclusivamente relacionada a la membresía de un individuo adscrito voluntariamente a una comunidad política determinada (*civitas* tradicional) hacia lo que Tom Bottomore (2007) llamó la “ciudadanía sustantiva”. Este tipo de ciudadanía supone el reconocimiento de los derechos fundamentales de los sujetos, así como su ejercicio pleno en la esfera pública del Estado y no únicamente la inscripción personal a un Estado-nación (Bottomore, 2007).

No obstante, las elaboraciones anteriores sobre ciudadanía –si bien es cierto cada vez menos reduccionistas–, se siguen articulando desde un estado de “inmanencia de la ley” (*iusnaturalismo*) como forma de producir sociabilidades políticas particulares en las personas ciudadanas. Esta perspectiva, que se basa en una premisa jurídico-normativa, tiene como funcionalidad ideológica la de legitimar los aparatos del Estado-nación desde un racionalismo político e identitario que presupone “la bondad” (o al menos el beneficio) de los sistemas políticos preestablecidos. Asimismo, tiene como críticas fundamentales la de ignorar la construcción social de la ciudadanía (es decir, que atiende a contextos históricos determinados) y la de no valorar cómo la ciudadanía en las sociedades modernas produce, trasmite y reproduce la razón de Estado³ del sistema neoliberal en los individuos.

A estas críticas han tratado de responder algunas teorías relativamente recientes, para ello han recurrido a

³ La razón de Estado, siguiendo a Foucault, está relacionado con todas aquellas tecnologías y técnicas de gobierno que permiten establecer una racionalidad política determinada en el entramado social como forma de gobernar sobre los otros, y gobernar (se) a sí mismo. Para ampliar ver: Foucault M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

una mirada sociopolítica de la ciudadanía. De esta forma, la construcción social de ciudadanía se convierte así también en un mecanismo para la producción de identidades. En este sentido, afirma Chantal Mouffe (1997:52): “La ciudadanía (...), concierne a nuestra identidad política en tanto que nos identificamos con la comunidad política y con sus valores constitutivos”.

Bajo este enfoque, la ciudadanía se transforma en un concepto, relacionado a la configuración identitaria, que surge a partir de la interacción con un sistema de referencias, significados y sentidos otorgados por una comunidad política.

De igual forma, como lo afirma Jürgen Habermas, la ciudadanía se transforma efectivamente en un constructo identitario portador de la integración cultural y social: “...los ciudadanos están integrados en la comunidad política como partes de un todo, esto es, de una forma tal que solo pueden constituir su identidad personal y social en un horizonte de tradiciones compartidas y de reconocimiento institucional intersubjetivo” (1994: 25).

Este proceso de identificación política, en articulación con el estatus de comunidad, representa también un mecanismo de legitimación de *unos* sobre los *otros*, ya sean individuos o grupos dentro del seno del sistema comunitario-político. Es decir, existen *unos más ciudadanos* que la otredad externa o interna. Se plasma así una lucha de grupos pertenecientes a una comunidad mayor en el reclamo por sus demandas e intereses como sujetos legítimos (García Canclini, 1995; Chantal Mouffe, 1997). Este aspecto resulta fundamental, puesto que esta dinámica confrontativa de legitimación (y deslegitimación) política por parte de grupos particulares marca sensiblemente la vivencia de la ciudadanía. Sin embargo, sobre este punto se ahondará más adelante.

Cartografiando la ciudadanía

A continuación, se hace una somera revisión de lo que podría denominarse las dos más grandes tradiciones científicas a la hora de abordar el tema de la ciudadanía. Se debe aclarar que debido a que el interés general que persigue el texto es la pregunta de la subjetividad en la ciudadanía, se toma la ciencia psicológica como principal disciplina de entrada al estado de la cuestión.



El sujeto de la percepción y la institucionalidad en los estudios asociados a ciudadanía

Se inscriben en este lugar los estudios relacionados con las creencias, ideas, concepciones, percepciones e imaginarios sobre ciudadanía y el ejercicio de ésta. En esta línea temática, se parte de una visión socio-jurídica de la ciudadanía, en la que se enfatiza el papel del Estado y las políticas públicas como entidades encargadas de sostener dinámicas de discriminación estructural de la población (Fadel, Adriana; Molina, Ayelén; Trigo María José, 2012) (Echavarría, Carlos, 2011) (Presti, Alicia; Mazzoni, María Claudia, 2007). Otra tendencia importante en este subapartado son los estudios vinculados al ejercicio de la ciudadanía y la interrelación de los sujetos con los mecanismos democráticos de participación (Imhoff, Débora; Gutiérrez, Yael; Brussino Silvina, 2011).

El sujeto de la identidad en los estudios asociados a la ciudadanía

Aquí están delimitados los estudios que relacionan al sujeto y a la ciudadanía a través de los procesos identitarios. De esta forma, se deja entrever un sujeto que construye su identidad (y sus atribuciones simbólicas) a partir de la diferenciación con el otro y como consecuencia de la interacción de él con los dispositivos políticos formales de representación y participación política por parte del Estado

De esta forma, este subapartado lo constituye los trabajos direccionados al entendimiento más *construccionista* de la temática de ciudadanía en personas migrantes (Alfonso, Cruz; María Teresa, Yurén, 2011). Los estudios aquí citados toman el ámbito psicológico y el social como elementos imprescindibles en la comprensión del fenómeno.

Por otra parte, es importante resaltar las investigaciones de Nick Hopkins, Stephen Reicher y Wendy van Rijswijk (2015) y Matteo Antonini, Michael Hogg, Lucia Mannetti; Barbara Barbieri y Joseph Wagoner (2015) que están adscritas a una tradición de desarrollo anglosajón que defiende una *psicología de la ciudadanía* con estatus propio y relativa autonomía. Desde un abordaje de carácter cuantitativo, vinculan a los sujetos con los aparatos formales del Estado. De manera que la vivencia de lo político se encuentra estrechamente asociada a los procesos identificatorios y de pertenencia (en su condición de ciudadanía) a nivel Estado-individuo o

individuo-comunidad. Esta tradición representa un esfuerzo por consolidar todo un cuerpo teórico-metodológico especializado en cuanto al acercamiento de la psicología a la ciudadanía. No obstante, la mayoría de los estudios gravitan en torno al tratamiento empírico de los procesos grupales de pertenencia e identidad asociados a la ciudadanía.

Ahora bien, a modo de balance, si se hace un cruce entre la concepción de ciudadanía y de individuo que subyace en la mayoría de las investigaciones sociales encontraremos dos *estadios* básicos. El primero referido a los estudios que relacionan una ciudadanía de corte legalista y normativa a través de percepciones o representaciones de los individuos (a esta noción la llamo “el individuo de la percepción”). Un segundo estadio estaría formado por la superposición entre una noción de la ciudadanía como construcción identitaria en el individuo. Lo anterior podría representarse de la siguiente manera:

Figura 1. Cruce entre Concepción de la ciudadanía y Concepción del individuo en los estudios de ciudadanía



Fuente: Elaboración del investigador.

Hacia una concepción psicopolítica de la ciudadanía

Se desprende de los apartados anteriores que la ciudadanía ha quedado circunscrita a una perspectiva del sujeto que a lo sumo representa un *addendum* de su subjetividad. Un adjetivo con el que se podría calificar (clasificar) a una comunidad



política. Es decir, algo que porta el sujeto pero que no lo constituye, ni mucho menos lo configura.

Estos acercamientos dejan entrever un tratamiento académico de la ciudadanía como sustancia, como entidad a la que se le puede adherir cualquier sujeto concreto, dejando de lado las formas discursivas y de producción política que entrecruzan y construyen a las subjetividades ciudadanas.

Es por esto que se puede entender cómo, hasta ahora, los enfoques de ciudadanía operan dentro de un marco de poder que Martín Baró llamó “paradigma jurídico”. Según este enfoque, el poder se concibe como una especie de propiedad u objeto que el Estado designa a ciertos actores sociales. Éste se comporta como una fuerza centrífuga que irradia desde su centro, es decir, del Estado, y aparece revestido en forma de ley, estructurado a través del lenguaje del derecho (Mario, Solano, 1999).

La ciudadanía, desde este panorama, estaría constituida estrictamente por todas aquellas formas normativas exteriores al sujeto, que lo incorporan (de manera volitiva u obligatoria) a los entramados de poder del Estado-nación. Es decir, el mecanismo por el cual los sujetos establecen relaciones contractuales con el Estado, como derivación del poder descendiente que emana del propio Estado-nación.

En este sentido, la invención de la ciudadanía, como apunta Beatriz González Stephan (1995), sería el correlato político-identitario necesario para la construcción de los incipientes Estado-nación de los siglos XIX y XX en América Latina. Transformar el heterogéneo pueblo en una unidad ciudadana e insertarla en la gramática del proyecto moderno serían prerequisites para que los recientes ciudadanos se convierten en *sujetos de derecho*, es decir, en personas susceptibles a dialogar con las matrices de poder formadas por el Estado moderno. Por supuesto, esto significa asimismo, el despliegue de toda una maquinaria disciplinaria de ciudadanía que inherentemente construya en su interior una alteridad, un otro excluido del horizonte del Estado moderno.

Ahora bien, esta cualidad prescriptiva de las conductas de lo ciudadano, por la cual los sujetos son adscritos a las lógicas institucionales del Estado, representan únicamente un vector de fuerza en la construcción de ciudadanía. Paralelo a esta dinámica de normativización y regularización del cuerpo ciudadano, existe un proceso de ciudadanía que opera

en calidad de tecnología de gobierno y que está encargada de la producción de las subjetividades ciudadanas. Dicho de otra manera, subjetivizar el discurso ciudadano. De esta forma, sí lo ciudadano constituye un espacio delimitado y ordenado, en el cual se deposita las pretensiones del proyecto Estado moderno, son los procesos de ciudadanización el vector de fuerza que hace posible su materialización en cuerpos concretos.

Para atender esta última dimensión (vector), es necesario articular los procesos de ciudadanización con un paradigma del poder que posibilite su comprensión desde la capacidad de la ciudadanía para producir un tipo particular de subjetividad. Para esto es menester la perspectiva *estratégica y descentralizada* del poder elaborada por Foucault. En contraposición al enfoque jurídico mencionado anteriormente, para Foucault el poder sería coextensivo a todo el cuerpo social (omnipresente), atravesaría lo molar y lo molecular, de composición heteromorfa, múltiple y explicado a través de la asimetría de los actores en situaciones estratégicas del poder: “El poder no es algo que se adquiera, arranque, comparta, algo que se conserve o se deje escapar, el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Michel Foucault, 1984:114).

No obstante, como lo demuestra Santiago Castro-Gómez en *Historia de la Gubernamentalidad* (2010), a partir de la segunda mitad de los años setenta, el mismo Foucault se iba ocupando del poder no exclusivamente bajo su articulación con los dispositivos de saber en la producción de verdad, sino más bien, en el poder constituido como forma de gobierno. De esta forma, se desplaza su analítica de poder del *modelo bélico*, es decir, el poder entendido como un sistema de fuerzas de signos contrarios (el poder que se ejerce versus el poder que resiste), hacia un modelo en el que lo que está en juego es primordialmente la gestión de las conductas, esta vez por vía de la administración de la libertad. En consecuencia, el sujeto intervenido y reprimido de otrora, en esta nueva “grilla de inteligibilidad” llamada gubernamentalidad, se transforma en el sujeto producido y gobernado.

De este modo, el poder no es únicamente una fuerza exterior que ejercida sobre el sujeto lo subordina y lo domina, sino también es la condición de posibilidad misma para su propio devenir como sujeto. El poder, dicho de esta manera,



da forma y habilita a la subjetividad. En palabras de Ruth Amanda Cortés (2013:218), el sujeto es “una forma producida por un efecto de gobierno que se constituye bien sea a través de instancias de poder como sujeto político; de objetivación de un saber como sujeto de conocimiento; o a través de un trabajo ético como sujeto moral”.

Es en esta dirección en el que la ciudadanía es susceptible de ser estudiada a través de una lectura psicopolítica. Explorando los procesos de ciudadanía en tanto constructores de subjetividades políticas como consecuencia de su efecto de poder (que es condición de posibilidad para la producción de ciudadanos). O mejor dicho, de sujetos ciudadanos por este mismo efecto de gobierno.

Los procesos de ciudadanía como tecnologías de gobierno

Dado que los procesos de ciudadanía obedecen consustancialmente a racionalidades políticas determinadas, es decir, que como dispositivo articulador de un “régimen de prácticas” funcionan en el interior de un ensamblaje de poder histórico, es que es necesario profundizar en la naturaleza de doble vínculo que tienen las tecnologías de gobierno. La noción de tecnologías refiere inmediatamente en la teoría foucaultiana, a la “dimensión estratégica de las prácticas” (Castro-Gómez, Santiago; 2010:35), dicho de otro forma, al modo en que el estatus de *tecnología* le ofrece a cierto sistema de prácticas sociopolíticas, una coherencia interna que les posibilita ser leídas como un conjunto de relaciones orientadas para alcanzar ciertos propósitos.

Así, las tecnologías de gobierno pueden ser entendidas como un pernio que entrecruza dos tipos distintos de tecnologías. Por un lado las tecnologías de poder: aquellas referidas a la reproducción de los estados de dominación mediante el sometimiento por la fuerza de los cuerpos; y por otro las tecnologías del yo: operaciones que permiten la intervención y modificación del *alma* propia. De acuerdo con Santiago Castro-Gómez (2010:39): “Se ubican en una zona de contacto entre dos familias tecnológicas distintas: aquellas que determinan la conducta de los sujetos (sujeción) y aquellas que permiten a los sujetos dirigir autónomamente su propia conducta (subjetivación)”.

Las tecnologías de gobierno aparecen entonces a partir

de la necesidad de entender las relaciones de poder, no ya únicamente desde las formas disciplinarias del poder en las que se somete primordialmente la composición orgánica del cuerpo (anatómica), sino también desde una perspectiva que dé cuenta de los estados de dominación constituidos esencialmente a través de la gestión de la libertad, esto es en el surgimiento del liberalismo.

La ciudadanía puede ser metaforizada, por tanto, como el dispositivo de una tecnología de gobierno. Por cuanto es normativa, significa una forma de dominación en la cual se prescriben las conductas ciudadanas (sujeción) mediante la suscripción a un marco normativo que regula y funcionaliza los cuerpos de acuerdo al ordenamiento (productivo) del Estado, y también por cuanto se dirige desde la *voluntad propia* (sujetivación) de un sujeto político inscrito en la gramática del proyecto ciudadano moderno. Es decir, el sujeto es *ciudadanizado* para que opere en el *juego de la libertad* (de las relaciones y campos de poder) dentro de la lógica de la racionalidad política hegemónica, a saber, el Estado-nación del sistema capitalista neoliberal.

Es esta última bisagra de la sujetivación la que inaugura los procesos de ciudadanización en el campo de las relaciones de fuerza del capitalismo (neo)liberal. Como se ha dicho anteriormente, con el surgimiento del liberalismo⁴ no se trata exclusivamente de la sujeción por la fuerza de los sujetos, sino en la producción de *consentimiento* (en tanto resultado de la propia libertad) por parte de los gobernados. El liberalismo es, por lo tanto, aquella tecnología de gobierno que hace coincidir, a través de la conducción de las conductas, la voluntad de los gobernados con la racionalidad política dominante. En palabras de Foucault (2001: 253-254): “El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros”.

En este sentido, los procesos de ciudadanización realizan un despliegue de técnicas encargadas de alterar la *molecularidad* de los sujetos. Su preocupación fundamental será la intervención sobre los deseos, motivaciones, anhelos, la autoestima, la atención, la voluntad, en general, la construcción de un sujeto cívico que entienda como producto de su voluntad la inscripción de sus posibilidades políticas en la gramática de lo ciudadano. La ciudadanización

⁴ De acuerdo con la analítica foucaultiana del gobierno, es en el surgimiento del liberalismo que *las prácticas de libertad* se convierten en el prerequisite incondicional para el *gobierno del alma*, el instrumento por el cual se experimenta como *acceptable* la reproducción de asimetrías sociales y políticas. Ver Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



debe presentarse para estos fines como digna, honorable, beneficiosa, en resumen, reforzar *las condiciones de aceptabilidad* de la hegemonía neoliberal. Si bien es cierto, la construcción del Estado elaboró *el ciudadano* como sujeto político en el cual reproducir su proyecto moderno, la ciudadanía debía interiorizarse como sinónimo de protección, de desarrollo y de avance histórico. Es así que los procesos de ciudadanía constituyen una relación recíproca entre la subjetividad política y la racionalidad de Estado en comunidades políticas determinadas.

Asimismo, las prácticas de ciudadanía se transforman también en un mecanismo de subjetivación política. De acuerdo con Ruth Amanda Cortés (2013: 228), las prácticas de ciudadanía pueden ser entendidas:

...como una estrategia que produce sujetos en condición de ciudadanos. Prácticas que operan en el ámbito de las relaciones entre la individualidad –lo moral– de los sujetos (individuales o colectivos) y lo *político* (lo estatal, lo público, lo común, que no siempre son sinónimos, y su delimitación mutua es objeto de luchas).

La ciudadanía, por consecuencia, es un dispositivo de gobierno que subordina, por cuanto no solo es ejercida contra (sobre) el sujeto sí no también, por ser asumida (hecha condición de sí) por los individuos. Por lo tanto, se puede afirmar que las tecnologías de gobierno son estrategias ontológicas, es decir: un individuo simbólicamente referenciado por una comunidad política deviene ontológicamente sujeto ciudadano una vez atravesado por las tecnologías de ciudadanía. De acuerdo con Judith Butler (2001: 22): “Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar subjetivación”.

Derivas finales

La reflexión expuesta en el texto señala la insuficiencia teórica de los abordajes tradicionales para entender la relación entre los procesos de ciudadanía y la construcción de subjetividades políticas. Se defiende que cualquier perspectiva disciplinar que allane el terreno de la configuración simbólica de lo subjetivo, únicamente bajo el monopolio de la adjetivación y de lo que faculta una descripción de las propiedades identitarias, ineludiblemente

deja por lado cualquier análisis psicopolítico profundo de las prácticas de ciudadanía. En resumen, la ciudadanía no es solamente una acreditación jurídico-legal o identitaria que funcione a modo de ropaje subjetivo, es sobretodo un dispositivo productor de configuraciones epidérmicas, de realidades subjetivas en torno al cuerpo ciudadano.

En este sentido, las conceptualizaciones de corte legalista que asumen la ciudadanía como un estatus de legitimidad en torno el territorio o la identidad familiar, por ejemplo las expresiones jurídicas *ius soli* (derecho al suelo) y *ius sanguinis* (derecho de la sangre) respectivamente, deben ser revisitadas a luz de la capacidad de las prácticas de ciudadanía para instalar subjetividades políticas en el discurso oficial del Estado-nación. Es decir, la nacionalidad y la ciudadanía no son *credenciales* preestablecidas a la construcción identitaria y subjetiva, son más bien producciones sociohistóricas que obedecen a sistemas de poder en constante cambio y sedimentación.

Ahora bien, el texto tiene la pretensión de mostrar esencialmente los fundamentos teórico-epistemológicos con los que tradicionalmente se ha mirado el tema de la ciudadanía y la subjetividad, por lo tanto, no se preocupa por señalar las dinámicas ni los discursos específicos con las que ciertos grupos son subordinados. La pregunta sobre la forma en que las pretensiones de homogenización y universalización de la ciudadanía han gobernado sobre grupos particulares de poblaciones en América Latina es una derivación nacida a partir del texto. Como se ha dicho, la ciudadanía ha sido una precondition para el programa moderno en América Latina, por su capacidad de construir otredades e incrustarlas en marcos categoriales de jerarquización de los cuerpos. Es decir, por la facultad de diferenciación política que brinda la producción de ciudadanía.

En esta dirección, la innegable matriz racista-colonial, y los niveles de supresión simbólica y explotación económica que trajo consigo la construcción del sujeto ciudadano en los Estados modernos (particularmente en la periferia del sistema-mundo), es un cuestionamiento esencial para seguir estudiando las formas históricas de ciudadanía.

Otra deriva es sobre la naturaleza de la relación de la ciudadanía con el Estado moderno. El Estado ha sido tratado en este texto como un *locus* –contingente e histórico– desde el cual convergen y se codifican ciertas racionalidades políticas,



⁵ Conviene pensar acá en otras tecnologías e instituciones pedagógicas que contribuyen a la ciudadanía, como los medios de comunicación masiva y los aparatos educativos.

no como una instancia con el monopolio en los procesos de ciudadanía⁵. De modo que los procesos de ciudadanía, al interpelar necesariamente los aparatos formales de reconocimiento y diferenciación del Estado-nación, suelen ser un espacio donde se escenifica el poder estatal.

Esto tiene perfecta sincronía con la noción de Estado como “instancia central” del proyecto moderno (Santiago Castro-Gómez, 2000:147): “El Estado moderno no solamente adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para *dirigir* racionalmente las actividades de los ciudadanos”. Por lo tanto, es imposible dotar de materialidad histórica a los procesos de ciudadanía sin entender ésta como un producto histórico en la invención y desarrollo de los Estado-nación. De hecho, se podría argumentar en consonancia con las teorías de la modernidad/colonialidad, que la construcción y subordinación de otredades que supone las prácticas históricas de ciudadanía en América Latina es el correlato de la implementación –hacia dentro– de una estructura colonial mundial expresada en términos de dominio del centro sobre la periferia” (Santiago Castro-Gómez, 2000).

Lo anterior sugiere preguntarse sobre el complejo vínculo del Estado moderno con la globalización: ¿Qué lugar tiene la ciudadanía en tiempos de globalización?, ¿bajo cuales mecanismos se sostienen los procesos de anclaje subjetivo al Estado-nación en el marco transnacional de identificaciones deslocalizadas? ¿Es posible hablar de una ciudadanía global como lo postulan algunos relatos posmodernos? Estos son algunos cuestionamientos que deben ser profundizados a fin de dar cuenta de qué manera se reproduce la subjetivación ciudadana, al tiempo que el Estado es apuntalado a ciertos ordenamientos supranacionales en el que las arquitecturas multilaterales y los organismos internacionales adquieren cada día más las antiguas potestades de Estado.

De igual forma, conviene aclarar que pensar la ciudadanía en tanto dispositivo productor de subjetividades políticas no sugiere que es en el campo de las relaciones ciudadanas y sus modos de sujeción y subjetivación el que agota las posibilidades simbólicas en la estructuración política de los sujetos. Como afirma Guattari (1996), no existe una “causalidad unívoca” en el devenir ontológico de los sujetos. A menudo, es imposible trazar una continuidad entre las lógicas estructurales del poder que forman a los sujetos, y las posibilidades políticas

con las que éstos se inauguran como tales. En palabras de Judith Butler, “el poder no siempre produce de acuerdo a un propósito... su producción es tal que a menudo desborda o altera los propósitos para los cual produce” (2001: 29).

Por lo tanto, si la ciudadanía tiene importancia teórica desde la psicología crítica, es por cuanto el Estado –y sus aparatos ideológicos– siguen siendo un marco de referencia fundamental en la construcción identicatoria y simbólica de los sujetos, no porque lo ciudadano atraviese con absoluta totalidad la subjetividad política de las personas. En consecuencia, un acercamiento crítico de la ciudadanía debe situarse allí donde se hallen las fracturas y deslices de los procesos de subjetivación ciudadana, en aquellos lugares y dinámicas que no constituyen una adscripción automatizada ni transparente por parte de los individuos, sino más bien un reflejo de sus negociaciones y renunciaciones con los dispositivos de gobierno que intentan fijarlo y atarlo a unas coordenadas políticas –en principio– inmovibles.

Si partimos de la premisa que las formas de subjetivación política provocada por las prácticas de ciudadanización desbordan las categorías previas con las que se intenta constituir al sujeto, es necesario plantearse formas de disputa política en el terreno de lo ciudadano. En otras palabras, de construir ciudadanía otras que den contestación directa a las interpelaciones del poder de Estado.

En este sentido, la construcción de nuevas ciudadanía podría revelarse en el horizonte de inéditas relaciones entre subjetividad y Estado. Para ello, resultaría fructífero la búsqueda de formas ciudadanas en el que lo común esté significado por encima de las instancias que nominalizan el Estado, sin ficciones identitarias cerradas y sin pretensiones universalistas. Promover los desplazamientos y desdoblamiento de la subjetivación ciudadana que produzcan cierta impugnación plebeya, desde abajo, podría dar cabida a procesos de horizontalidad, democratización y ampliación de ciudadanía.

Referencias bibliográficas

ANTONINI, Matteo; HOGG, Michael; MANNETTI, Lucia; BARBIERI, Barbara; WAGONER, Joseph (2015). *Motivating citizens to participate in public policymaking: Identification, trust*



- and cost-benefit analyses. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(2), pp. 131-147.
- BAUBÖCK, Rainer (2006). Migración y ciudadanía. En *Zona Abierta*, N° 116/117, pp. 135-169.
- BOTTOMORE, Tom (2007). Ciudadanía y Clases sociales: Cuarenta años después. En MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T. *Ciudadanía y clases sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- BUTLER, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Universitat de València.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 145-163.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michael Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás.
- CORTÉS, Ruth Amanda (2013). La subjetivación política como efecto de gobierno. Aspectos teórico-metodológicos a propósito de pensar de otra manera la ciudadanía. En PIEDRAHITA, C., DÍAZ, Á., y VOMMARO, P. (eds). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. CLACSO.
- CRUZ, Alfonso y YURÉN, María Teresa (2011). La ciudadanía desde la perspectiva de los jóvenes hijos de migrantes mexicanos en Estados Unidos: El papel de los espacios formales y no formales en los procesos de formación ciudadana. En *V Congreso de la Red Internacional de Migración y Desarrollo. Crisis Global y Estrategias Migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad*. Ecuador, FLACSO.
- ECHAVARRÍA, Carlos (2011). Concepciones de la ciudadanía y de ejercicio ciudadano en un grupo de jóvenes en situación de protección. *Educación y Pedagogía*. 23 (59). Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156677>
- FADEL, Adriana; MOLINA, Ayelén; TRIGO, María José (2012). *Interculturalidad y Ciudadanía: Construcción Colectiva con Jóvenes Migrantes e Hijos de Migrantes*. Recuperado de: <http://www.unicentro.br/redemc/2012/artigos/23.pdf>
- FOUCAULT, Michael (1984). *Historia de la Sexualidad* (vol. 1).

México. DF.: Editorial Siglo XXI.

FOUCAULT, Michael (2001). El sujeto y el poder. En DREYFUS, Hubert L., y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor (1997). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

GONZÁLEZ, Beatriz (1995). Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado. En GONZÁLEZ STEPHAN, B.; LASARTE, J.; MONTALDO, G. y DAROQUI, M.J. (eds.) *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Fecha de recepción: 25 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 26 de septiembre de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Santiago Joaquín Morales

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Argentina

santimorales07@gmail.com

Paula Nurit Shabel

CONICET. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Argentina

paulashabel@gmail.com

EL GRITAZO. ANÁLISIS DE UNA MANIFESTACIÓN DE NIÑOS Y NIÑAS POR SU DERECHO A TRABAJAR Y A PARTICIPAR

Resumen: *La niñez ha sido históricamente marginalizada de la esfera política y económica con la justificación de ser una etapa de la vida en desarrollo, aún no preparada para tomar decisiones y afrontar responsabilidades. Sin embargo, muchas niñas, niños, familias y organizaciones disputan esa imagen de infancia desde sus prácticas cotidianas. A partir del estudio etnográfico del Gritazo, una manifestación realizada por organizaciones de niñas y niños en Buenos Aires en 2017, analizaremos las nociones de trabajo y participación que ponen en juego las personas adultas y niñas, tanto al momento de presentarse en el espacio público como en la privacidad de las actividades previas.*

Palabras clave: *Niñez, organizaciones sociales, trabajo infantil, participación*

El Gritazo. Analysis of a children's demonstration for their right to work and participate in Buenos Aires

Abstract: *Childhood has been historically marginalized from the political and economic sphere with the justification of being a stage of life in development, not yet prepared to make decisions and face responsibilities. However, many children, families and organizations dispute this image of childhood from their daily practices. Based on the ethnographic study of el Gritazo, a demonstration carried out by children's organizations in Buenos Aires in 2017, we will analyze the notions of labor and participation that put children and adults into play, both at the moment of presenting themselves in the public space and in the privacy of the previous activities.*

Keywords: *Childhood, social organizations, child labor, participation*



Primeras palabras

Me voy acercando al Congreso de la Nación, en el corazón de la Ciudad de Buenos Aires, en una tarde preciosa de calor. Ya se escucha la música por los altoparlantes que conectaron les niñes de La Miguelito Pepe. Lo que suena es alguna cumbia que te dan ganas de bailar. Se ven algunos niñes con sus pecheras rojas y adultes con sus remeras negras, todes de la misma organización. Van y vienen haciendo cosas, terminando de armar la puesta en escena para la manifestación de hoy, a la que denominaron El Gritazo. Algunas chicas están eligiendo la música que acompañará los distintos momentos del evento y otras chicas más al fondo andan pintando carteles con consignas como “queremos que nos escuchen” y “sin feminismo no hay socialismo y sin les pibes no hay revolución”. Los varones están sentados charlando con algunos referentes adultes de la organización, aunque algunos también van y vienen del sector donde se realizan los carteles. Todes saludan al llegar, están con mucha alegría, se abrazan y se felicitan: parecen tener mucha emoción por estar en ese lugar haciendo su actividad. Para las cinco de la tarde ya hay unas setenta personas reunidas en la plaza frente al Congreso y más de la mitad son niñes de distintas organizaciones. La propuesta para comenzar el acto es una ronda grande entre todas las personas presentes y unas danzas que realiza el coordinador de otra organización, cercana a La Miguelito Pepe. Él cuenta una historia con mímica y las personas la van copiando. No tiene micrófono, pero se mueve de un lado al otro de la ronda exagerando todos sus gestos y logra captar la atención de todas las personas presentes, a pesar de los autos y el ruido de la ciudad. El acto de apertura de la manifestación se extiende unos quince minutos en los que todes juegan con el cuerpo, hacen payasadas y hasta unos masajitos al de al lado para entrar en confianza y relajarse. Al cerrar esa primera parte, queda formalmente iniciado El Gritazo, mientras siguen llegando organizaciones de niñes con sus pecheras y sus banderas (Registro campo, Plaza Congreso, noviembre 2017).

El 16 de noviembre de 2017 se realizó en la Ciudad de Buenos Aires El Gritazo por el protagonismo de la niñez, una manifestación pública frente al Congreso de la Nación convocada por La Miguelito Pepe¹ y acompañada por otras organizaciones de infancia, como La Juana Azurduy, Casanova en Movimiento, Che Pibe, Sembrando Rebeldías y el Movimiento Latinoamericano y del Caribe de Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores (MOLACNNATS). En El

¹ La Miguelito Pepe se formó como organización social definitivamente en 2017, pero inició el trabajo territorial años antes. Se trata de una organización de educadores y educadoras populares que impulsan proyectos político-pedagógicos en diferentes



barrios populares de Capital y Provincia de Buenos Aires, desde 2013. En cada barrio desarrollan diferentes tipos de talleres y espacios pedagógicos a cargo de educadores militantes. Fundamentalmente, impulsan en todos los barrios espacios asamblearios donde chicos y chicas debaten y toman decisiones sobre lo que les resulta de interés; y espacios de encuentro y reflexión-acción para chicas y chicos, donde problematizan el patriarcado y las violencias machistas. Se autodefinen como organización de educadores y educadoras, en el sentido de que promueven, en tanto instancias apartadas, la autoorganización de niñas, niños y adolescentes. Así, la niñez organizada vinculada a La Miguelito Pepe no forma parte orgánica de dicho espacio, sino que ha creado sus propias instancias organizativas: la Asamblea REVELDE, y la Asamblea Pampa Rebelde, organizaciones de chicas y chicos de 7 a 17 años, las cuales cuentan con representantes niñas y niños. No obstante, en este artículo, a fin de simplificar la lectura y comprensión de nuestro objeto de análisis, hablaremos de las niñas y niños de La Miguelito Pepe sin hacer referencia a sus específicas instancias orgánicas de pertenencia.

Gritazo, las personas niñas y adultas que conforman dichas organizaciones le exigieron, tanto al Estado como a los organismos internacionales, que escuchen las voces de la niñez cuando discuten políticas que les competen y, al mismo tiempo, repudiaron su exclusión de la IV Conferencia Mundial sobre la Erradicación Sostenida del Trabajo Infantil, que se realizaba en la misma ciudad, convocada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El Gritazo fue, pues, un hecho político que tenía a niños, niñas y adolescentes como protagonistas, donde ellos daban los discursos, comentaban sus problemáticas e invitaban a los transeúntes a sumarse al acto desde el juego y la música.

La Miguelito Pepe, así como otros de los espacios convocantes al evento, centra su accionar en el trabajo con niñas, niños y jóvenes de sectores populares, en una recuperación explícita de la experiencia del Movimiento Nacional Chicos del Pueblo (MNCP), que recorrió las plazas de todo el país durante las décadas 1990-2000 exigiendo una vida digna para la niñez y sus familias (Autor2, 2017; Scarfó, 2019). En estrecha vinculación con el movimiento obrero organizado, el MNCP afirmaba que la lucha por la niñez digna y por la igualdad social eran parte de un mismo proceso, y reconocía el valor del trabajo de las niñas y niños como factor educativo, aunque cuestionaba su carácter explotador bajo el capitalismo. Asimismo, La Miguelito Pepe es heredera de la tradición de los NNAT, que son niños, niñas y adolescentes trabajadores organizados (presentes en la mayoría de los países de América Latina y el Caribe) que defienden su derecho a trabajar, exigiendo al Estado y sus instituciones, garantías de protección (Cussiánovich, 2006; Liebel, 2016).

Por su parte, la OIT es el organismo más importante a nivel internacional que promueve la abolición del trabajo infantil y por ello los NAT suelen organizar manifestaciones en su contra. Sin embargo, como señalan Cussiánovich y Méndez:

cuando en los años 70 surgió el movimiento de NAT, no adoptó de forma explícita y formal una posición contraria a la de la OIT. Su discurso original era, y sigue siendo, propositivo, afirmativo y expresaba una firme e histórica convicción (...). Es la reacción de la OIT y alrededores, años después, la que polarizaría no solo el debate, sino las posibilidades de diálogo en algunos países de Latinoamérica (2008: 37).

Podríamos decir, entonces, que El Gritazo fue construido como un momento más en las contemporáneas disputas sobre el trabajo infantil y la participación política de la niñez. Tanto desde las calles como desde la academia se vienen desarrollando diferentes visiones sobre estas temáticas, que repasaremos a lo largo del presente trabajo, para luego centrarnos en aquellos sentidos que circularon en la propia manifestación. Desde una revisión crítica de la bibliografía sobre el trabajo infantil (Andrea Szulc, 2002; Manfred Liebel, 2006; Jorge Domic Ruiz, 2004; Ana Padawer, 2010; María Eugenia Rausky, 2011; Laura Frasco Zuker, 2016) y sobre los modos de concebir su participación en asuntos públicos (Paula Shabel, 2016; Manfred Liebel, 2006; Lucía Rabello de Castro, 2007; Laura Cerletti, 2008; Batallán et al., 2009; Ana Padawer, et al. 2009; Andrea Szulc y Enriz, 2016) llegaremos al análisis etnográfico de lo acontecido el día de la protesta. Si bien resulta evidente que el paradigma abolicionista no se hizo presente en este evento, no fueron homogéneas las miradas sobre lo que es y lo que debería ser el trabajo en la niñez, como tampoco lo fueron las perspectivas sobre la participación infantil.

El objetivo del presente trabajo es, por ello, analizar las diversas nociones de trabajo y de participación infantil que se pusieron en juego en el marco de la manifestación, tomando como insumos los registros de campo y las producciones audiovisuales realizadas tanto en el desarrollo del Gritazo como en los días previos (relevando, para esto último, testimonios de niños y niñas en diferentes espacios de La Miguelito Pepe). Lejos de realizar una evaluación de cuánto participan las niñas y niños, y cuánta razón tienen los organismos y las organizaciones, nos proponemos estudiar lo que dicen y hacen los protagonistas de este evento político para captar los sentidos que le otorgan a las complejas nociones de participación y trabajo, considerando los debates teóricos y las disputas de poder que se ponen en juego a su alrededor.

Debates en torno al trabajo y la participación infantil

Las investigaciones en diversas disciplinas han demostrado que no existe una infancia universal, y que aquello que se nos presenta como supuesta naturaleza



infantil es una construcción social, producto de un proceso histórico relativamente reciente en el tiempo (Colángelo, 2003; Qvortrup, 2011). En este sentido, han existido y existen múltiples formas de ser niña y niño, pluralidad que está atravesada por factores culturales, sociales e históricos.

Específicamente, en torno al trabajo infantil se han realizado múltiples estudios desde diferentes enfoques teórico-metodológicos y desde diversas disciplinas. De ellos se desprende un interrogante central relativo a “las concepciones de infancia que subyacen a los discursos que giran en torno a la figura del niño o niña que trabaja” (Frasco Zuker, 2016). En este debate hay dos posiciones contrapuestas, cada una de las cuales se sustenta en una distinta concepción de infancia: la perspectiva abolicionista o erradicacionista y la proteccionista (Rausky, 2011; Novick y Campos, 2007).

La perspectiva abolicionista o erradicacionista es sostenida por la Organización de Naciones Unidas a través de dos de sus principales organismos: la OIT y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Desde esta mirada, el trabajo infantil debe ser erradicado, y para ello, estar prohibido, porque “priva a los niños de su infancia, de su potencial y de su dignidad, y es perjudicial para su desarrollo físico y mental” (OIT, 2002: 16). Mientras que la OIT tiene un amplio recorrido en la temática, podríamos decir que UNICEF se sumó tardíamente al debate. En 1919, la OIT creó el Convenio N°5 donde fijó en los 14 años la edad mínima para ser empleado por una empresa industrial y con el correr de los años fue formalizando restricciones en los demás sectores de trabajo. Pero es en 1973 cuando se instituye el objetivo de “lograr la total abolición del trabajo de los niños”, al promulgar el Convenio N°138, que establece que la edad mínima de admisión a “cualquier trabajo o empleo” no debe ser inferior a la edad de completar la educación obligatoria; y en ningún caso puede estar por debajo de los quince años (Hanson y Vandaele, 2001).

Más adelante, en 1992, la OIT creó el Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil (IPEC -International Programme on the Elimination of Child Labour), desde donde se financia y asesora a proyectos y campañas de concientización para lograr dicho objetivo. Ante los altísimos niveles que registraba el trabajo infantil hacia fines del siglo, la OIT promulgó en 1999 el Convenio N°182, que establece la prioridad de erradicar “las peores formas del

trabajo infantil”, refiriéndose a todas las formas de esclavitud (o prácticas análogas, como la venta y el tráfico de niños, la servidumbre y el trabajo forzoso), la utilización para la prostitución y/o la producción y el tráfico de estupefacientes, o el trabajo que, por su naturaleza o por las condiciones en que se lleva a cabo, es probable que dañe la salud, la seguridad o la moralidad de la niñez (Hanson y Vandaele, 2001).

Es interesante destacar, en este punto, lo polisémico que es el término “trabajo infantil” para estos organismos internacionales. Tanto UNICEF como la OIT, al mismo tiempo que bregan por la total abolición del trabajo infantil, consideran que no todo trabajo es perjudicial: “Prácticamente todos los niños, niñas y adolescentes en el mundo entero llevan a cabo trabajos que son adecuados para su edad y para su grado de madurez” (IPEC-OIT, 2019). En la mayoría de los casos, estos trabajos *adecuados* corresponden a ayuda familiar y, aunque no sean remunerados, para la OIT son legítimos. Este tipo de consideraciones no se traducen ni en discursos ni en la promoción de legislaciones que pretendan discriminar un tipo de trabajo del otro, es decir, el trabajo legítimo del ilegítimo, o el adecuado del inadecuado. En Argentina, en 2008, fue sancionada la Ley 26.390 de Prohibición del Trabajo Infantil y Protección del Trabajo Adolescente, la cual prohíbe el trabajo a las personas menores de 16 años en todas sus formas, exista o no relación de empleo contractual, y sea éste remunerado o no. Esta ley también establece que la persona que tenga entre 16 y 18 años podrá celebrar contratos de trabajo con autorización de sus padres, responsables o tutores. Pero otros tipo de trabajos, por ejemplo los que realizan niñas y niños contratados por agencias de modelos, productoras de cine o clubes de fútbol, están permitidos y no son categorizados (ni por dichos organismos ni por el sentido común) como trabajo infantil.

Del otro lado, la mirada no abolicionista del trabajo infantil es sostenida en América Latina, principalmente, por el Instituto de Formación de Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores (IFEJANT) de Perú, espacio ligado de manera orgánica a los movimientos sociales de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores². Tanto el IFEJANT como el Movimiento Latinoamericano y del Caribe de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores (MOLACNNAT), cuentan con el apoyo de la ONG internacional Save the Children en su lucha antiabolicionista. Sus principales referentes intelectuales han

² EL IFEJANT se crea en función de un pedido explícito de les NNAT reunidos en Guatemala en 1992, en su III Encuentro de Niños y Adolescentes Trabajadores de América Latina y el Caribe. Nace con el objetivo de garantizar la formación y capacitación de las educadoras y educadores que acompañan a les NNAT.



postulado el protagonismo de la niñez como nuevo paradigma de infancia y han formulado la noción de valoración crítica del trabajo (Liebel, 2006; Cussiánovich, 2006; Schibotto, 2011), como dos aspectos que se retroalimentan en las vidas de niñas y niños y que adquieren especial relevancia en los sectores populares del continente.

Esta perspectiva es la denominada *proteccionista* en el marco de los debates académicos, aunque sus mentores no utilizan esa expresión, sino la de valoración crítica que “se refiere a la valía humana, personal y social, que tiene el trabajo como componente en los procesos de humanización de la especie” (Cussiánovich, 1997: 15). Por su parte, la crítica tiene que ver con reconocer las circunstancias en las que se da: “Ni glorificación del trabajo como reductivo del ser humano, ni negación de su significación a partir de las actuales condiciones de su ejercicio” (1997: 16). Desde este enfoque, la problematización de la prohibición del trabajo implica repensar el lugar social de las nuevas generaciones en nuestras sociedades, en tanto crítica al adultocentrismo³. En síntesis, lo que plantean es que no se debería prohibir ni abolir el trabajo en la niñez, sino garantizar condiciones para que quienes trabajan puedan seguir haciéndolo –si eso deciden o necesitan– sin que implique un riesgo para su integridad y su dignidad (Liebel, 2006).

En cuanto a los debates sobre la participación, es menester aclarar que esta temática no formaba parte original del planteo del problema, pero resultó estar tan imbricada la concepción de participación a la de trabajo, que debimos detenernos en ella para comprender mejor nuestro objeto de estudio. La posibilidad de llevar adelante tareas productivas (y recibir a cambio una remuneración digna) es, para las organizaciones de niñas, parte del debate en torno a la posibilidad de tomar decisiones sobre la propia vida y el rol que allí tienen las familias y el Estado en sus funciones de cuidado y regulación. Si bien desde los sectores más radicalizados la participación política de la niñez es parte de su agenda histórica (Liebel, 2006), también en el conjunto de la sociedad la noción de participación comenzó a posicionarse como algo positivo a partir de la recuperación democrática en América Latina (Rabello de Castro, 2007; Cerletti, 2008; Carli, 2009). En este contexto, las infancias fueron convocadas a ser parte de los nuevos regímenes republicanos que gobernarían, ahora sí, para toda la población. Este impulso participativo,

³ Hace algunos años ha empezado a conceptualizarse como adultocentrismo la forma de dominación específica que caracteriza al vínculo entre el mundo adulto y las nuevas generaciones. Se trata de una forma específica de dominación, donde el control lo toman y ejercen las personas adultas, mientras la niñez y adolescencia es sometida a una situación de opresión, negándosele la condición de sujetos sociales y políticos (Alfageme et al, 2003; Duarte Qupper, 2012, Autori, 2018).

a su vez, fue fomentado por la nueva Convención sobre los Derechos de los Niños (CDN), como marco de legislación internacional en materia de infancia.

Desde sus cimientos republicanos y liberales (Barna, 2013) la CDN no menciona la participación, que puede llegar a ser inferida de algunos artículos pero nunca postulada explícitamente como un derecho de la niñez (Autor1, 2018). Son varios los estudios críticos sobre la convención que valoran ciertos elementos de participación habilitados por ella, a la vez que pusieron de manifiesto sus limitaciones en la práctica (Gentile, 2014). Más allá de la letra escrita, Padawer, Scarfó, Rubinstein y Visintin (2009) problematizan la participación infantil en los términos de la tensión entre autonomía y protección que plantea la convención: “Si se enfatiza la primera, se corre el riesgo de vulnerar derechos de niños y jóvenes; si se considera exclusivamente la segunda, la dificultad radica en el regreso de la tutela” (2009: 142). Desde sus investigaciones de campo en organizaciones sociales, donde hay una fuerte presencia de niñas y niños, las autoras logran también enfocar los cruces que se suceden entre la lucha por el respeto intergeneracional y las luchas sociales que cada espacio lleva adelante (vivienda, trabajo, etc.), haciendo de la participación de la niñez una práctica cotidiana legítima en los movimientos.

También desde el estudio de campo, los trabajos de Szulc (2015) y Szulc y Enriz (2016) son especialmente sugerentes en este sentido, ya que desde una perspectiva etnográfica estudian las formas de organización y movilización para el caso de las infancias indígenas argentinas que, sin una organización etaria particular, participan activamente de los reclamos políticos de sus comunidades. Estos trabajos ponen de manifiesto la variedad de prácticas políticas en las que están inmersas las infancias, en particular aquellas que por su condición de clase o etnia no responden a los estándares universalizados de las legislaciones internacionales. En un tono similar los propios referentes de les NNAT han realizado producciones teóricas sobre la participación de niñas y niños en el MOLACNNAT, desde el eje articulador del trabajo (Liebel, 2006, Cussianovich, 2006), mientras que Autor2 (2016 y 2018) ha realizado investigaciones con diversas organizaciones de niños en Argentina, prestando especial atención a los modos en que las personas grandes y chicas piensan y hacen en torno a la participación.



Si bien no encontramos en esta temática un debate polarizado, como para el asunto del trabajo, en cada una de las publicaciones mencionadas se define de otro modo la noción de participación, porque también la infancia es conceptualizada desde diferentes perspectivas. Asimismo, muchas de ellas coinciden en resaltar la complejidad que implica poner de manifiesto todo aquello en lo que la niñez se involucra dentro de sus comunidades y organizaciones, en tanto su categoría de edad está minorizada frente a las demás (Qvortrup, 2011).

Atravesando estos debates teóricos están las prácticas cotidianas de los sujetos y de las organizaciones en las que se nuclea, que nunca son homogéneas ni están carentes de contradicciones. Por ello, nos proponemos en este trabajo analizar los modos en los que unas y otras posturas se materializaron en El Gritazo y en los días previos de preparación, prestando especial atención a aquello que niñas y niños hacen y dicen sobre su lugar en la política, además de sus posturas en torno al trabajo.

El trabajo de campo y su metodología

La investigación que aquí presentamos es la síntesis de una revisión crítica de la bibliografía disponible sobre la temática en cuestión y un trabajo etnográfico llevado adelante el día del Gritazo y unos días antes, en las actividades preparatorias realizadas por La Miguelito Pepe. Al mismo tiempo, es la síntesis entre las perspectivas disciplinares de la sociología y la antropología, campos de los que provienen los autores y que han colaborado con la construcción del problema tal y como se presenta en esta ocasión. Siguiendo las críticas de Bourdieu (2000 y Bourdieu y Waquant, 1995) a la razón sociológica, concebimos al trabajo interdisciplinario como fundamental para abordar los complejos problemas de la realidad, que abarcan diversos campos de estudio a la vez y no encajan en las dicotomías del pensamiento moderno. Desde una epistemología poscolonial (Lander, 2006; Mignolo, 2007) y una ciencia feminista (Maffia, 2013) proponemos esta investigación con una pregunta novedosa y una metodología que, en su amplitud, nos permite aprehender la realidad en su densidad sin que ella se vuelva ininteligible.

En un entrevista con la revista *La Recherche*, Bourdieu explicó que la sociología da miedo “porque saca el velo que

existe sobre cosas escondidas y a veces reprimidas” (2000: s/p), que funcionan tanto en el plano de la materialidad como de las construcciones simbólicas de los sujetos. La sociología tiende un puente hacia el encuentro con esas “cosas escondidas” en un esforzado alejamiento del sentido común, sometiendo a crítica el propio lenguaje y produciendo una vigilancia epistemológica constante, que hemos procurado generar en el recorrido de esta incipiente investigación. En este sentido, atraviesa a esta propuesta metodológica la decisión de poner en práctica una epistemología del sujeto conocido (Vasilachis, 2007), que recupere la voz de quienes en términos generales son estructuralmente silenciados, no escuchados, escondidos.

Desde este posicionamiento sociológico dialéctico, Bourdieu buscó el encuentro interdisciplinar y se acercó, particularmente, a la etnografía, en tanto ella propone superar las contradicciones entre teoría y construcción de datos sobre la realidad. En los marcos de esta metodología, las observaciones y conceptualizaciones suceden en el mismo momento, creando un registro que sirve como una herramienta que reformula la acción a medida que aporta información al estudio (Rockwell, 2009). Además, la etnografía permite acceder a múltiples situaciones de interacción de niñas y niños entre sí, con los sujetos adultos y con el mundo social (Rockwell, 2009), dado que posibilita registrar lo que se dice y lo que se hace, pero no se dice (Guber, 2008). Esto quiere decir que la etnografía nos permite “no restringir el posible sentido político y la legitimidad de la participación solamente a las palabras sino también a las acciones que los niños emprenden” (Liebel, 2006: 36).

En la investigación que aquí presentamos ponemos en práctica estos principios, asumiendo, junto a otras antropólogas, que “uno de los mayores desafíos que actualmente se vislumbra refiere a cómo volver a los niños interlocutores en el proceso de investigación” (García Palacios y Hecht, 2009: 164), ubicándoles también como urdidores de la desordenada realidad que estudiamos. Las niñas y niños también son productores de sus contextos, porque en su circulación por los espacios generan vínculos e intereses, se pelean, desafían al mundo adulto y a sus pares, repiten prácticas y discursos, los transforman y, por supuesto, también forjan conocimientos sobre todo eso, que disputan sentidos en el seno de las organizaciones que estudiamos. Y



es en la etnografía que todo eso se visibiliza. Resaltamos el hecho de que esta centralidad en la niñez no pretende el efecto contrario de invisibilizar al mundo adulto, sino tomarse seriamente la categoría relacional de infancia, utilizando el enfoque etnográfico para dar cuenta de cómo se construyen la infancia y la adultez en ese diálogo intergeneracional.

Además de la presencia en el campo, revisamos las producciones audiovisuales realizadas el día del Gritazo, tanto por las propias organizaciones como por medios de comunicación que realizaron notas sobre el evento. Así, contamos con dos entrevistas de radio donde un referente adulto de La Miguelito Pepe explica de qué se trata la manifestación, otra entrevista radial a una niña, los volantes de invitación que circularon por las redes sociales para convocar a la actividad y una serie de videos que resumen lo acontecido aquel día frente al Congreso, también disponibles en las redes sociales de las organizaciones convocantes. La diversidad de herramientas que se articulan al método etnográfico, especialmente cuando se trabaja con niños (Pires, 2007), hace posible incluir estos elementos en el análisis que, guiados por la perspectiva metodológica general, aportan conocimiento sobre el objeto de estudio en cuestión.

Desde aquí, esperamos al largo de este trabajo “trascender muchas de las antinomias que minan interiormente la ciencia social desde sus comienzos” (Fernández, 2004: 175) y acercar el pensamiento a la acción para desarrollar un conocimiento más preciso sobre los sentidos de trabajo y participación que se pusieron en juego en el *Gritazo por el protagonismo de la niñez*.

Configuraciones conceptuales en El Gritazo

La participación

⁴El Encuentro, de hecho, reivindicó al Estado Plurinacional de Bolivia, que con la sanción de la Ley 548 en 2014 aprobó el Código del Niño, Niña y Adolescente, que regula algunas formas de trabajo de las personas menores de catorce años (por cuenta propia desde los diez, y por cuenta ajena desde los 12 años, con restricciones y particularidades específicas en cada caso).

Antes de comenzar a analizar lo acontecido en la manifestación es importante tener en cuenta que el Gritazo estuvo ligado a un Encuentro del MOLACNNAT realizado semanas antes en La Paz, donde el movimiento se comprometió a acompañar el evento enviando referentes a Buenos Aires⁴. Asimismo, la manifestación frente al Congreso contó con el apoyo de organizaciones como el Movimiento Sin Tierra de Brasil y a la Organización de Mujeres Campesinas e Indígenas CONAMURI de Paraguay, entre muchas otras. También tuvo eco en algunas personalidades locales ligadas a la lucha por

los derechos humanos y de la niñez, como Nora Cortiñas⁵ y Norberto Liwski⁶, que hicieron llegar su apoyo a través de adhesiones escritas.

Este entramado geopolítico regional se materializó el día del evento en un devenir de música, teatro, circo y pequeños discursos dichos en el micrófono por personas chicas y grandes de diferentes organizaciones. Se pintaron banderas, se estamparon remeras con consignas alusivas, se jugó, se realizó un teatro ciego, se disfrutó un espectáculo de circo, y se cantó y bailó con las canciones de protesta creadas especialmente para la jornada. Desde lejos, ya podía verse la intención de mostrar una diferencia con las otras manifestaciones que se suceden en el centro de la ciudad de Buenos Aires, de marcar una particularidad del Gritazo como un evento de niñas y niños y, a su vez, una infancia que no pierde la alegría por estar luchando. Algo similar a lo que analizó Scarfó para las marchas del Movimiento Nacional Chicos del Pueblo en la década del 2000:

El decorado de los micros (llenos de banderas, carteles con mensajes para los marchantes, globos de colores, etc.) y la música puede entenderse como reflejo de la concepción de infancia que quería mostrar el movimiento, es decir, la infancia asociada al juego y la alegría (2019: s/p).

Las disposiciones espaciales y temporales del evento reafirmaban la propuesta de autonomía de la infancia que pregonan las organizaciones convocantes, con niñas y niños al micrófono, en la consola de sonido y colgando los carteles escritos de su puño y letra. Hasta el nombre fue elegido por les niños, según lo comentaron varias veces a lo largo de la jornada. El Gritazo fue en sí mismo una puesta en escena de la postura de La Miguelito Pepe, donde se procuraba visibilizar la participación y el trabajo que les niños habían estado haciendo para el evento:

Luego comenzó una obra de teatro, donde una niña de La Miguelito Pepe le explicaba a los personajes que “nosotros no somos el futuro, estamos acá decidiendo sobre lo que queremos, así que nos tienen que escuchar ahora”. Ellos repetían que ella era muy chica para opinar sobre ciertas cosas y se tenía que ir a la escuela a estudiar, mientras desde el público les demás niños y educadores alentaban a la niña a seguir con sus argumentos (Registro campo, Plaza Congreso, noviembre 2017).

⁵ Nora Morales de Cortiñas es cofundadora de Madres de Plaza de Mayo, asociación creada en medio de la última dictadura cívico-militar argentina (la más sangrienta) para exigir memoria, verdad y justicia por la desaparición de sus hijos e hijas a manos del Estado argentino. Actualmente, con 89 años, no falta a ninguna movilización y se ha convertido en un ícono de la resistencia, la perseverancia y la esperanza del campo popular argentino. Además, es psicóloga social y docente.

⁶ Norberto Liwski participó activamente de los debates que dieron nacimiento a la Convención Internacional de los Derechos del Niño. Ocupó la vicepresidencia del Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas entre 2003 y 2007. Actualmente preside en Argentina la ONG Defensa de Niñas y Niños Internacional. Es médico, pediatra social, docente e investigador.



Preparado con meses de anticipación en cada una de las organizaciones, las niñas y niños llegaban entusiasmados a lo que consideraban su evento: “Organizamos esto para que nos escuchen, vamos a poner unas banderas y música y vamos a cantar bien fuerte para que los que están ahí (señala el Congreso) nos escuchen bien clarito” (Registro de campo, Plaza Congreso, Maca, 13 años, noviembre 2017). Si bien las personas adultas estuvieron presentes durante toda la jornada, procuraban mostrarse permanentemente al servicio de aquello que quisieran hacer niñas y niños. El impacto político de esta manifestación, así como de aquellas realizadas por el MNCP “se sustentaba en la forma particular en la que se expresaba el reclamo, es decir, protagonizado centralmente por niños” (Scarfó, 2019: s/p). La niñez, *marchistas* en el caso del MNCP y *compañeritos* en muchas organizaciones contemporáneas (Autor2, 2016; Gentile, 2015), es el grupo mayoritario de participantes, aunque por supuesto también hay muchas personas adultas presentes.

Así, la participación es colocada en el centro del debate, como aquel derecho con el que todos los actores sociales acuerdan, sustentado a su vez por la CDN. El evento mismo se llamó Gritazo por el protagonismo de la niñez y en el volante de invitación se leía “La OIT prohibió ingresar a los chicos y las chicas a la conferencia sobre trabajo infantil, negando su derecho a ser escuchados”. Si bien el derecho internacional no menciona directamente la participación, ningún sector de la política local o internacional negaría hoy que la niñez es parte del sistema democrático y debe ser tenida en cuenta (Cerletti, 2008; Batallán et al., 2009), de modo que este discurso se convirtió en el principal del evento. Como comentaba uno de los referentes adultos de La Miguelito Pepe en Plaza Congreso: “¿Quién te va a decir que está en contra de que hay que escuchar a los pibes?” (Registro de campo, Plaza Congreso, Saúl, 27 años, noviembre 2017).

Las adhesiones de Cortiñas y Liwski, leídas al micrófono durante la tarde, reiteraban la importancia de garantizar a la niñez el ejercicio de su derecho a tener voz en los asuntos que los incumben. Las personas adultas de las organizaciones, por su parte, también enfatizaron este hecho en distintas intervenciones que realizaron a lo largo de la jornada: “El Gritazo surge a partir de un acto violatorio de los derechos de los niños, niñas y adolescentes llevado adelante por la OIT y por el Estado argentino (...) Prohibieron el ingreso de

personas menores de edad, a pesar de que muchos de lxs niñxs solicitaron expresamente estar allí” (Registro de campo, Plaza Congreso, Saúl, 27 años, noviembre 2017); “No se pueden seguir haciendo políticas para los pibes sin tener en cuenta lo que los pibes tienen para decir de esas políticas” (Registro de campo, Plaza Congreso, Guada, 26 años, noviembre 2017). En tonos más o menos formales, dirigiéndose a las (pocas) cámaras de los medios que cubrían el acto, o a les niñes, o directamente a les investigadores, el eje del reclamo político se reiteraba en todos los casos.

Niñas y niños en sus discursos también se hicieron carne de este reclamo: “Somos chicos y chicas del pueblo y luchamos por nuestros derechos”, decía una bandera que colgaba de las rejas de Plaza Congreso y una niña de unos 15 años, delegada de les NNAT de Paraguay, preguntó al micrófono “¿A ustedes alguien les preguntó qué es lo que pensaban sobre esta conferencia? No, ¿verdad? Y eso es una grave violación a nuestros derechos”. Y otra niña de La Miguelito Pepe leyó: “Estamos concentrando en Plaza Congreso chicos y chicas organizadas y no organizadas junto a organizaciones sociales, políticas y de derechos humanos, para que la Organización Internacional de Trabajo, la OIT, escuche las voces de aquellos y aquellas a quienes quiso silenciar”. Hasta aquí la participación se veía ligada a la escucha, que plantea el artículo N°12 de la CDN, algo que se modifica si descentramos la mirada hacia los márgenes de lo que acontecía en El Gritazo.

Conversando con referentes adultes de La Miguelito Pepe por fuera del micrófono, Dante comentaba que “los pibes participan todos los días en la organización, en sus casas, se ocupan de su vida y la de sus hermanitos muchas veces, no tiene que venir la convención a darles permiso, pero eso no lo podés decir en el micrófono” (Registro de campo, Plaza Congreso, Dante, 29 años, noviembre 2017) y Victoria, referente de otra organización que participaba del evento, comentó que “la participación no es que te den la palabra, no se trata de hablar, sino de hacer y estos pibes hacen todo el tiempo” (Registro de campo, Plaza Congreso, Victoria, 33 años, noviembre 2017). En ambos casos, observamos una crítica al derecho internacional contrapuesta a una valoración de las prácticas cotidianas de la niñez, en una reformulación de la propia idea de participación. En ella la centralidad se corre de las personas adultas, e incluso del Estado, como el garante o habilitador de la voz y la acción infantil, y apela a aquello que,



de hecho, ya está en sus manos. Así, el discurso público de la participación como un derecho se distancia de las posturas tomadas hacia el interior de las organizaciones, donde la participación se define en términos más materialistas.

Algo similar sucede con las niñas y niños que, por fuera del micrófono, sostienen como objetivo principal del Gritazo el encuentro con otros, más que la lucha por sus derechos. Frente a la pregunta de “¿por qué están hoy acá?”, Esteban respondió: “Venimos a encontrarnos con otros chicos y estar juntos” y Julia explicó que “porque nos gusta ver a los otros chicos” (Registro de campo, Plaza Congreso, 12 y 9 años respectivamente, noviembre 2017). Incluso en los discursos más radicalizados, que comenzaban por el reclamo de la participación, luego resaltaron el encuentro como motivo de su accionar frente al Congreso: “Porque los chicos nos tenemos que encontrar”; “porque es redivertido venir acá con todos” (Registro de campo, Plaza Congreso, Marco, 11 años, y Sofía, 10, noviembre 2017). Podemos observar aquí el modo en el que la participación se concreta en el estar haciendo algo que las niñas y niños desean, aunque también se reserva esto para las conversaciones internas y no se muestra en las cámaras. Este deseo ha sido registrado por los autores en varias manifestaciones similares (Autor2, 2016 y 2018; Autor1, 2018) y resulta un punto fundamental en el análisis de aquello que significa la participación para niñas y niños, que tiene su singularidad con respecto al mundo adulto.

El trabajo

Al contrario de aquello que sucedió con el reclamo por la participación infantil, el asunto del trabajo de la niñez se presentó tímidamente en el evento público y siempre vinculado a lo primero. Así, el reclamo por ser escuchados derivaba hacia el pedido de que se tomen en consideración las opiniones de las niñas y niños sobre el trabajo, justamente allí en la Conferencia Mundial sobre la Erradicación Sostenida del Trabajo Infantil. Ni los referentes en derechos humanos, ni muchas de las organizaciones que acompañaron el evento se han pronunciado en este tema y tampoco es un debate actual legitimado en la sociedad civil, como era el caso anterior.

Quizás por eso es que de los discursos escuchados en El Gritazo muy pocos hicieron referencia directa al trabajo de la niñez, solamente algunos dados por niñas en primera persona

y en ningún caso el tema apareció en palabras de alguien adulto ese día. Pudimos registrar a Lautaro, que tomó el micrófono y dijo que “los chicos también tenemos derecho a trabajar”, y a Esteban, que hizo mención a sus actividades domésticas, posicionándose como un niño que trabaja (Registro de campo, Plaza Congreso, 9 y 8 años respectivamente, noviembre 2017). Sin embargo, puertas adentro de La Miguelito Pepe pudimos observar el modo en el que se discutió ampliamente la cuestión del trabajo en la niñez:

Faltan unas pocas semanas para El Gritazo y, en la asamblea semanal de niños, las dos educadoras de La Miguelito Pepe que acompañan ese espacio, proponen repasar un poco de qué se va a tratar el evento que vienen armando. Puntualmente, cuáles son las ideas que ya venían reflexionando en relación al trabajo. Los siete niños y niñas presentes comienzan a decir lo que saben:

Kiara (11): –Vamos a tener una marcha para que no prohíban el trabajo infantil de los chicos porque nosotros también necesitamos la plata. O sea, nosotros también necesitamos trabajar porque... algunos necesitamos plata porque no tenemos para comer.

Sofía (10): –O sea que somos pobres [la mira a K que asiente con la cabeza]. Yo estoy trabajando y no me pagan ni un peso ahora.

(Registro de campo, barrio Pampa, Provincia de Buenos Aires, octubre 2017).

El reclamo por el trabajo se presenta aquí como una necesidad autopercebida de los niños, como consecuencia de la pobreza. También desde una justificación económica, aunque más ligada al deseo que a la necesidad, una educadora de La Miguelito Pepe relata en una entrevista aquello que los llevó, como organización, a promover la construcción del Gritazo:

La actual crisis económica, vinculada al proceso de empoderamiento que venimos acompañando con estos niños y niñas, los ha llevado a plantearnos que quieren encarar una cooperativa de trabajo para así tener una moneda propia. Eso nos puso en un brete. No estamos a favor de la prohibición, pero en el capitalismo todo trabajo es explotación. Esa demanda, concreta y desde abajo, fue lo que nos convenció de que era importante encarar el proceso que desembocó en El Gritazo (Entrevista individual, barrio Fátima, Ciudad de Buenos Aires, Guada, 26, diciembre 2017).



⁷ Una changa es un trabajo informal desregulado, que se realiza esporádicamente para alguien que lo solicita en un corto plazo y puede consistir en cualquier tipo de tarea a cambio de dinero.

La preocupación por el dinero es ineludible en las palabras de los integrantes de la organización, así como lo es en una lectura rápida de los barrios en los que sus actividades se suceden. Tanto el barrio Pampa como el Fátima son espacios precarizados en la vivienda, los servicios, los transportes y el mercado de trabajo al que acceden sus habitantes. El mundo adulto cercano a les niñas tiene, en su gran mayoría, trabajos informales. Niñas y niños están acostumbrados a hacer *changas*⁷ para complementar los depreciados ingresos, a ayudar en el pequeño negocio familiar y a ocuparse de las tareas domésticas mientras las personas adultas salen a trabajar. En este marco pudimos observar en los días previos al Gritazo cómo todas las respuestas de las niñas y niños sobre lo que sucedería en la manifestación estaban vinculadas con el tema del trabajo, aunque ese día no lo mencionaron: “Lo que pasa es que los chicos que están trabajando ahora se van a quedar en la calle si no los dejan trabajar” (Registro de campo, barrio Pampa, Gustavo, 12 años, octubre 2017).

El trabajo doméstico, en cambio, pareciera tener diversas interpretaciones. Cuando las educadores preguntan por sus actividades cotidianas en la casa, todas las niñas relatan diversas escenas sobre sus quehaceres, pero en general no lo denominan trabajo: “Sí, yo siempre ayudo en casa con la comida y la ropa” (Registro de campo, barrio Pampa, Brenda, 11 años, noviembre 2017). En cambio, las niñas sí utilizan esta categoría cuando se trata de tareas fuera de la casa o labores más vinculadas a la producción que a la reproducción: “Yo a veces voy a trabajar a la casa de mi mejor amiga, la mamá a veces me pide que trabaje, que limpie cosas y entonces ella me paga”; “Yo trabajo en el quiosco de mi casa, ahí atiendo” (Registro de campo, barrio Pampa, Brenda y Kiara respectivamente, 11 años ambas, noviembre 2017).

Aunque la noción de división sexual del trabajo generalmente se aplique para describir los roles que desarrollan las personas adultas, en la niñez que trabaja también se reproduce dicha división de género (Pávez, 2013). Así como ha sido históricamente con el trabajo doméstico de las mujeres adultas, la idea mayoritaria de les niñas de La Miguelito Pepe se corresponde con que *trabajo* es lo que se realiza fuera de casa y cuando hay plata de por medio (Federici, 2013). Sin embargo, tampoco esta percepción es completamente homogénea entre las niñas, tal como lo muestra Nayara, que en un momento expresó que “nosotras

trabajamos en nuestras casas: si hay personas a las que les pagan para hacer lo que nosotras hacemos en casa, es trabajo” (Registro de campo, barrio Fátima, 13 años, noviembre 2017). Y resulta interesante, por otro lado, que cuando son los varones quienes mencionan las actividades domésticas que realizan las vinculan más directamente con la idea de trabajo: “Mi mamá me manda a veces a comprar y yo me enojo porque soy el hermano más grande y me toca hacer todas las cosas y a mi hermana más chica la dejan jugar y yo tengo que trabajar” (Registro de campo, Plaza Congreso, Miguel, 11 años, noviembre 2017).

Los adultos y adultas, por su parte, hacen un fuerte hincapié en reconocer las tareas domésticas como trabajo:

El problema es que no hay estadísticas serias sobre trabajo infantil. Las encuestas que se realizan no tienen en cuenta, por ejemplo, si una chica de seis años estuvo 27 horas a la semana trabajando en tareas domésticas. Eso no está contemplado en esas encuestas, por lo tanto en las estadísticas esa chica no aparece. Pero después la OIT criminaliza a las chicas que hacen este tipo de tareas. Y a sus familias (Entrevista radial a Saúl, 27 años, referente de La Miguelito Pepe, octubre 2017).

En sus palabras encontramos cercanía con la posición de la valoración crítica del trabajo, en tanto organización cercana a les NNAT. En este sentido, Liebel y Saadi en un artículo que critica un Informe Global de la OIT sobre trabajo infantil, plantearon que el descenso del trabajo infantil celebrado en dicho informe, basado fundamentalmente en una disminución del empleo de las niñas, “no necesariamente significa un *progreso*, sino al contrario muy probablemente una sobrecarga *invisible* de ellas” producto del aumento de la cantidad de trabajo en el área doméstica (2010: 113).

Algunas conclusiones para seguir pensando

Como sucede en general en los colectivos, las posiciones de La Miguelito Pepe no son homogéneas y los discursos de las niñas y niños oscilan entre la valoración crítica y el abolicionismo según cómo definan trabajo, que no es siempre igual, incluso en cada niño o niña se va modificando. Entre las personas adultas, en cambio, la postura es más claramente de valoración crítica, pero se cuidan mucho dónde y cómo decirlo. La estrategia política y la búsqueda de



consenso generan una distinción entre lo público y lo privado de la organización, que elige resaltar ciertas características en su manifestación y dejar otras más en el espacio barrial de la cotidianeidad.

La participación infantil se vuelve la estrella principal del evento frente al Congreso nacional, que es en sí mismo una puesta en escena de formas diversas de ubicar a la niñez en el lugar de protagonista, un esfuerzo permanente que realizan diversas organizaciones sociales “para sujetos que, generalmente, son interpelados por el Estado desde políticas asistenciales e incluso la violencia encarnada en las fuerzas de seguridad” (Padawer et al., 2009: 151). En ese reclamo de mayor participación la posibilidad de trabajar se presentó en los discursos infantiles como una forma de tener más capacidad de decisión sobre la propia vida, aunque siempre en tensión con el tiempo libre y la paga. Las diversas interpretaciones sobre trabajo doméstico y la delgada línea que separa la acción productiva y el maltrato revelaron que este es aún un tema en debate dentro de la organización, que por ello se mantuvo puertas adentro.

La riqueza del método etnográfico en diálogo con el enfoque sociológico nos permitió acceder a toda esta imagen e interpretarla en la complejidad de las relaciones de poder y no como una mera contradicción. Esperamos poder profundizar este análisis con el nuevo trabajo de campo realizado en la organización y centrarnos en el análisis de la experiencia de género diferenciada en la participación de la niñez, así como en la generización del propio concepto de trabajo, en tanto la experiencia de realizar tareas productivas es diferente para niños y niñas. Nos proponemos seguir transitando la complejidad que significa asumir que la niñez genera algún tipo de valor económico sin habilitar prácticas de explotación que paupericen sus vidas, así como asumir que son capaces de participar en las definiciones que hacen a su propia vida sin brindarle argumentos a quienes quieren culpabilizar a los jóvenes de todos los males sociales bajando la edad de punibilidad.

Referencias bibliográficas

ALFAGEME, Erika; MARTÍNEZ, Marta, y CANTOS, Raquel (2003). *De la participación al protagonismo infantil. Propuestas para la*



- acción*. Madrid: Edición Plataforma de Organizaciones de Infancia.
- BARNA, Agustín (2013). *Del peligro moral y material al sujeto de derecho universal. La gestión de la niñez en perspectiva*. Tesis de maestría en Diseño y Gestión de Políticas y Programas Sociales, FLACSO.
- BATALLÁN, Graciela; CAMPANINI, Silvana; PRUDANT, Elías; ENRIQUE, Iara; y CASTRO, Soledad (2009). La participación política de jóvenes adolescentes en el contexto urbano argentino: Puntos para el debate. *Última década*, 17(30), pp. 41-66.
- BOURDIEU, Pierre (2000). Entrevista con Pierre Bourdieu: La sociología ¿Es una ciencia?, *La Recherche*, 331 (2), s/p. Extraído de URL: http://www.antroposmoderno.com/antropo-version-imprimir.php?id_articulo=123
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- CARLI, Sandra (coord.) (2009). *La cuestión de la infancia. Entre la escuela, la calle y el shopping*. Buenos Aires: Paidós.
- CERLETTI, Laura (2008). Tras los sentidos de “participación”: un análisis desde la etnografía educativa, *Avá* 13(1), pp. 123-140.
- COLÁNGELO, María Adelaida (2003). La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje. En *Serie Encuentros y Seminarios*. Extraído de URL: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001424.pdf>, 15/04/2019
- CUSSIÁNOVICH, Alejandro (1997). *Algunas premisas para la reflexión y las prácticas sociales con niños y adolescentes trabajadores*. Lima: Rádda Barnen.
- CUSSIÁNOVICH, Alejandro (2006). *Ensayos sobre infancia. Sujeto de Derechos y Protagonista*. Lima: IFEJANT.
- CUSSIÁNOVICH, Alejandro y MÉNDEZ, Donald (2008). Movimientos sociales de NAT en América Latina. *Análisis histórico y balance político en los últimos treinta años*. Lima: IFEJANT.
- DOMIC RUIZ, Jorge (2004). La Concepción Andina de la Infancia y el Trabajo. En *Revista Internacional desde los Niños/as y Adolescentes trabajadores*, Año VII, N°11-12. Lima: IFEJANT.
- DUARTE QUPPER, Claudio (2012). Sociedades adultocéntricas. Sobre sus orígenes y reproducción. En *Última década* (36), pp. 97-126.
- FEDERICI, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.



- FERNÁNDEZ, José Manuel (2004). Interdisciplinariedad en ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Pierre Bourdieu, *Cuadernos de Trabajo Social*, Vol. 17: 169-193.
- FRASCO ZUKER, Laura (2016). El valor social del trabajo infantil. Reflexiones a partir de una etnografía en Misiones. IX *Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Extraído de URL: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9096/ev.9096.pdf, 14/04/19
- GARCÍA PALACIOS, Mariana, y HECHT, Ana Carolina (2009). Los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas, *Tellus*, 9(17), pp. 163-186.
- GENTILE, María Florencia (2014). La niñez en los márgenes, los márgenes de la niñez. Experiencias callejeras, clasificaciones etarias e instituciones de inclusión en niños/as y jóvenes del AMBA. Tesis de Doctorado con mención en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- GUBER, Rosana (2008). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós.
- HANSON, Karl y VANDAELE, Arne (2001). Niños trabajadores y derecho internacional de trabajo. s/l: Análisis Crítico.
- IPEC-OIT (29-04-2019). ¿Qué es el trabajo infantil? Extraído de URL: <http://white.lim.ilo.org/ipec/pagina.php?pagina=156>
- LIEBEL, Manfred (2006). *Entre protección y emancipación: derechos de la infancia y políticas sociales*. Madrid: Universidad Complutense.
- LIEBEL, Manfred (2016). ¿Niños sin Niñez? Contra la conquista poscolonial de las infancias del Sur global. *Millcayac-Revista Digital de Ciencias Sociales*, 3(5), 245-272.
- MORALES, Santiago, y MAGISTRIS, Gabriela (comps.) (2018). *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Buenos Aires: Editoriales El Colectivo, Chirimbote y Ternura Revelde.
- NOVICK, Marta, y CAMPOS, Martín (2007). El trabajo infantil en perspectiva. Sus factores determinantes y los desafíos para una política orientada a su erradicación. En *El trabajo infantil en la Argentina. Análisis y desafíos para la política pública*. Buenos Aires: Oficina de la OIT en

- Argentina. Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social.
- OIT (2002). Erradicar las peores formas de trabajo infantil. Guía para implementar el Convenio núm. 182 de la OIT, Guía práctica para parlamentarios, N°3.
- PADAWER, Ana; SCARFÓ, Gabriela; RUBINSTEIN, Marina; VISINTÍN, Marina (2009). Movimientos sociales y educación: debates sobre la transicionalidad de la infancia y de la juventud en distintos contextos de socialización. En *Intersecciones en antropología*, Vol.10 N°1 Olavarría, enero-junio, UBA, Buenos Aires.
- PÁVEZ SOTO, Iskra (2013). Infancia y división sexual del trabajo: visibilizando a las niñas trabajadoras en el servicio doméstico de Perú. *Revista Nomadías*, N° 17, pp. 109-132, s/l.
- PIRES, Flávia (2007). Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica, *Revista de Antropología*, San Pablo, 50(1): s/p.
- QVORTRUP, Jens (2011). Nove teses sobre a infância como um fenômeno social, *Pro-Posições*, 22(1), pp. 199-211.
- RABELLO DE CASTRO, Lucía (2007). Participación política en el contexto escolar: experiencias de jóvenes en acción colectiva. En CORONA CARAVEO, Y. y LINARES PONTÓN, M. E. (coords) *Participación infantil y juvenil en América Latina*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.
- RAUSKY, María Eugenia (2011). La calle y los niños: estrategias laborales en espacios públicos. En *Revista Avá*, N° 19, pp. 319-346.
- ROCKEWELL, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.
- SCARFÓ, Gabriela (2019). Tesis doctoral sin publicar. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- SCHIBOTTO, Giorgi (2011). Niños trabajadores del tutelarismo al protagonismo. En *Revista Internacional desde los Niños/as y Adolescentes Trabajadores*, Año XV, N°20, Abril, IFEJANT.
- SHABEL, Paula (2016). Venimos a jugar y a luchar. Participación política de niños y niñas en organizaciones sociales, *Lúdicamente*, 5(2), pp. 82-96.
- SHABEL, Paula (2017). Atrás de cada pibe de la calle hay un padre desocupado. Organizaciones sociales y sindicales en lucha por la infancia digna (1983-2001), *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 17(2), pp. 1-19.



- SHABEL, Paula (2018). “Estamos luchando por lo nuestro”. Construcciones de conocimiento sobre la política de niños y niñas en organizaciones sociales, Tesis Doctoral sin publicar, Universidad de Buenos Aires.
- SZULC, Andrea (2002). “Entre el trabajo y la escuela. Una aproximación antropológica al por qué del trabajo infantil”, Segundas Jornadas de la Cuenca del Plata. Universidad Nacional de Rosario.
- SZULC, Andrea, y ENRIZ, Noelia (2016). La política, las calles y la niñez indígena en Argentina, *Cuadernos de campo*, 8 (2), pp. 200-221.

Fecha de recepción: 29 de julio de 2019
Fecha de aceptación: 5 de febrero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Gerónimo Ontiveros Juárez

geroontiveros@gmail.com

Francisco Alberto Pérez Piñón

aperezp@uach.mx

Jesús Adolfo Trujillo Holguín

jesusito.trujillo@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Chihuahua. México

EL PENSAMIENTO CRÍTICO, DEMOCRÁTICO, HUMANISTA Y EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL DE LA UACH (1968-1974)

Resumen: *El presente trabajo de investigación forma parte de una tesis doctoral de corte histórico, que intenta contribuir al rescate del legado del pensamiento crítico, democrático y humanista, que se gestó en un grupo de estudiantes universitarios entre los años de 1968 a 1974, a partir de un movimiento estudiantil en la Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH). La metodología seguida ha sido la histórica-cualitativa, apoyada en entrevistas con protagonistas y especialistas en el tema. Un hecho que formó parte de los grandes movimientos estudiantiles planetarios de los años sesenta, centrándose en los problemas locales que conformaron sus propias particularidades.*

Palabras clave: *pensamiento crítico, movimientos estudiantiles, democratización educativa, cultura política, historia de la universidad*

The critical, democratic, humanist thought and the student movement of the UACH (1968-1974)

Abstract: *The present research work forms part of a short historical doctoral thesis which aims to contribute to the rescue of critical, democratic and humanist thought that originated with a group of university students between 1968 to 1974, beginning with the student movement in the Universidad Autónoma de Chihuahua (Autonomous University of Chihuahua). The chosen methodology is historical-qualitative, based on interviews with protagonists and specialists in the field. These subjects formed part of the large planetary student movements of the 1960s and their particularities were defined by their local problems.*

Keywords: *Critical thought, student movements, democratizing education, political culture, University history*



Introducción

América Latina ha sido heredera de una corriente humanista propia, que se forjó a partir del combate de sus pueblos en contra de la dominación colonial, "...como consecuencia de ello, los americanos, en tanto pueblos sometidos y negados en su sujetidad, experimentarían en adelante la necesidad de preguntar por su identidad". (Fernández, 2012: 12). El humanismo latinoamericano fue parte de la conformación de esta identidad, que se fue integrando en las primeras universidades fundadas en esta región y aun cuando las incipientes funciones sociales asignadas a estas instituciones fueron las de mantener un estado de sumisión, las clases dominantes tuvieron la precaución de incorporar dentro de sus planes y programas un matizado modelo que no fomentara la creación de una conciencia crítica.

Esas instituciones de origen medieval sirvieron fundamentalmente para dos propósitos prácticos: por un lado, colaborar en la formación de un clero novohispano que consolidara la presencia católica sin la constante asistencia de eclesiásticos españoles; por otro, formar personal administrativo para acrecentar las capacidades de la burocracia media de la colonia (Marsiske, 1999: 11).

A mediados del siglo XIX se consumaron la mayoría de las guerras de independencia, a partir de ese momento, la burguesía y los gobiernos nacionales, se propusieron la tarea de reestructurar todo el sistema educativo, poniendo especial énfasis en las universidades. Se adoptó entonces el modelo napoleónico, el cual tuvo consecuencias contrarias a los objetivos de la oligarquía, pues tal forma de organización sirvió más para la dependencia económica que para la emancipación de las naciones. Pero en el interior de las instituciones se fueron gestando las primeras ideas de una verdadera conciencia nacionalista, de algún modo crítica y humanista (Silva y Sonntag, 1970).

Tal fenómeno de cambio en el pensamiento de los universitarios respondió a un proceso de transformación de las relaciones sociales, es posible que, como apunta Catherine Walsh (2014), éste se haya gestado a partir de la construcción de un proyecto social, en cuatro dimensiones básicas, "cultural, político, ético y epistémico, orientado a la descolonización y a la transformación" (Walsh, 2014: 17). La adquisición de



nuevos conocimientos, de nuevas prácticas políticas, frente a la modernidad colonial, fueron fundamentales para la constitución de una identidad latinoamericana genuina.

La historia política de las universidades de esta región se encuentra vinculada a dos tipos de instituciones medievales: la de París y la de Bolonia. En Estados Unidos se implementó la modalidad parisina patente en la forma de gobierno y en el modelo administrativo dependiente del Estado. En tanto que el modelo por el que se decide en América Latina fue el de las universidades de Salamanca y Alcalá, influenciadas éstas a su vez por la Universidad de Bolonia. Este modelo ponderó la participación de los estudiantes en las decisiones administrativas y de gobierno (Waggoner, 1973). Ambos modelos representaron diferencias cualitativas en la configuración política de los gobiernos universitarios, los cuales determinaron el derrotero de las universidades latinoamericanas.

En el caso de Argentina, apunta Natalia Bustelo (2014) que la oligarquía, para superar la profunda crisis política y económica que había dejado tras la guerra, tuvo frente a sí el reto de reconstruir la nación en las dimensiones, cultural, social y político, a partir de una redefinición de su economía nacional en el sistema capitalista mundial, tal desarrollo económico implicó:

La regulación de tres actividades: la medicina, la ingeniería y la abogacía. La Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Córdoba, sobre todo sus facultades de Derecho, funcionaban desde hacía varias décadas como los ámbitos de sociabilidad de la élite política (Bustelo, 2018: 34).

El siglo XX comenzó con el movimiento estudiantil de mayor impacto en el continente latinoamericano, la Reforma Universitaria de Córdoba de 1918, sus antecedentes fueron las manifestaciones que se suscitaron en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, entre 1903-1906:

Las movilizaciones estudiantiles contra las anquilosadas universidades habían comenzado en Buenos Aires entre 1903 y 1906 y, tras los sucesos de Córdoba, siguieron en La Plata en 1919 y luego en la mayor parte de los países de América Latina (Díaz y Linares, 2018: 14).

Señalan Eduardo Díaz y Martha Linares (2018) que tal reforma tuvo una trascendencia continental, tanto así que

en 1921, en la ciudad de México, durante el Primer Congreso Internacional de Estudiantes, se llamó al establecimiento de universidades de tipo populares, en cuyas minutas, quedaron constituidos varios de los puntos del Manifiesto Liminar de la reforma cordobesa de 1918.

En 1968 la contradicción entre el pensamiento crítico, que contrarrestó la imposición del pensamiento único dentro de la academia, se dio con mayor intensidad en la ciudad de México, tensión que llegó a su máxima expresión a finales de septiembre y principios de octubre de ese año, cuando el movimiento estudiantil fue derrotado por medio de la fuerza represiva del Estado. En Chihuahua la táctica estatal para derrotar el movimiento, así como para eliminar el pensamiento crítico, fue a través de la supresión de la Escuela Preparatoria de la Universidad Autónoma de Chihuahua, por medio de un desgaste del movimiento estudiantil, así como la persecución contra los activistas, maestros y simpatizantes del movimiento. Se considera en este análisis el concepto de pensamiento único, en el sentido que lo describe Ignacio Ramonet, porque es la síntesis en la que la entendieron los estudiantes de mediados de los años sesenta, que fue en los términos de una ideología económica de tipo hegemónica, y no en el sentido de la propuesta decolonial de Walter Dignolo (2014), que ha incluido en su prefacio a la “Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento”, a la corriente marxista, como una de las tres líneas constitutivas del pensamiento único, ya que en la década a tratar los estudiantes consideraron al marxismo como una teoría integral del pensamiento crítico.

Considerando el pensamiento crítico desde el paradigma de la descolonización de la educación, se consideran los planteamientos de Alexander Ortiz Ocaña (2018), en el sentido de que el movimiento estudiantil se encuentra constituido por un grupo de estudiantes que luchó “contra las injusticias, la iniquidad social, la exclusión en cualquiera de sus manifestaciones, develando las condiciones y entramados que configuran la colonialidad” (Ortiz, Zaira y Pedrozo, 2018: 107), lo cual fue expresado en ideales dentro de las gacetas, cuyo material se presentará más adelante.

Debido a que gran parte del presente trabajo expone el humanismo que se gestó dentro de la Universidad en Chihuahua, como una extensión del humanismo latinoamericano, que a su vez es diferenciado del



humanismo europeo. El presente trabajo incorpora la corriente del pensamiento decolonial, como complementaria al análisis, frente a la problemática de las dimensiones cultural, político, ético y epistémico, como alternativas a las posturas hegemónicas. En uno de los años más álgidos de la lucha estudiantil en la UACH, los estudiantes llegaron a proponer dentro de su pliego petitorio, una renovación a los planes y programas de estudio, en todas las escuelas universitarias, puesto que la transformación educativa no es posible si no se toma en consideración “un educación intercultural, si el Estado o el gobierno de turno imponen los contenidos curriculares sin permitir que los maestros realicen adaptaciones y contextualizaciones de los mismos, teniendo en cuenta las particularidades y singularidades de sus estudiantes” (Ortiz, Arias y Zaira, 2018: 78), se torna por demás pertinente esta inclusión de la corriente del pensamiento decolonizante.

En esta misma línea de pensamiento, Jorge Polo Blanco (2016) menciona que gracias a la diversidad de las perspectivas teóricas. en torno a la lucha contra las múltiples formas de colonización, se ha logrado una comprensión y una estrategia de lucha contra la dominación neocolonial.

Uno de los fenómenos más decisivos de la dominación tiene que ver con aquello que se ha dado en llamar violencia epistémica, refiriéndose ésta al conjunto de ideologías y prácticas eurocéntricas que han promovido de forma sistemática la subalternización de todos aquellos saberes e imaginarios no encuadrados en una matriz occidental (Blanco, 2016: 27).

Una vez consolidada la identidad latinoamericana, ésta fue incorporada rápidamente dentro de las universidades, la cual funcionó incluso como un modelo para un grupo de estudiantes universitarios en Berkeley, cuando en 1964 retomaron el eslogan de *Free Speech Movement*, inspirados en los movimientos latinoamericanos. La autenticidad de tal construcción identitaria es trabajada por Boaventura de Sousa Santos: “La americanización, como forma hegemónica de globalización, es entonces el tercer acto del drama milenario de la supremacía occidental”, frente a una latinoamericanización que avanzó desde el Sur continental hacia el Norte, como parte de un proceso de decolonización y reafirmación de la subjetividad. Es importante retomar en este trabajo la propuesta de la corriente del pensamiento

decolonial como parte de todo el acervo de las teorías críticas, encaminadas a la construcción de nuevas relaciones sociales y, sobre todo, las que se dan dentro de la academia, puesto que estas nuevas aportaciones en el terreno teórico tienen su origen en América Latina.

Es impulsado desde América Latina por el proyecto conocido como modernidad/colonialidad/decolonialidad, que nos invita a cuestionar la modernidad europea desde la reflexión de su antítesis, la colonialidad en América, y los efectos que la colonialidad del poder, del saber y del ser, han tenido sobre el sujeto colonial global (Fonseca y Jerrems, 2012: 103).

La corriente teórica del pensamiento decolonizador también será aplicada para abordar el estudio del movimiento estudiantil gestado en la ciudad de Chihuahua, denominado Movimiento Democrático Estudiantil de Chihuahua, el cual tendió, sin lugar a duda, a realizar una reforma universitaria en una primera fase de su desarrollo, que inició en 1964, pero que se consolidó a finales de 1968 y llegó a una radicalización hacia la izquierda del movimiento en 1972. “En definitiva, *radicalización* remite a un proceso de acumulación política, de cuerpos e ideas condensados en colectivos humanos que las llevan a la práctica” (Galifa, 2014: 8). Las posiciones cada vez más críticas, pero sobre todo radicales frente al Estado, comenzaron a representar un problema en los grupos de poder político y económicos de Chihuahua.

El liberalismo fue un modelo económico aceptado por distintos sectores productivos, en los cuales los fines de la acumulación de capital no han variado de entonces a la fecha y que, con la implementación del modelo neoliberal, el Estado ha participado en menor medida en las políticas económicas del país y aumentando en las de control social.

En Ciudad Juárez, el enlace con los mercados internacionales empezó en 1964 con el arribo de la industria maquiladora (IM). En este contexto, el propósito del presente estudio es exponer cómo los participantes en el hecho educativo de las universidades Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), la Tecnológica de Ciudad Juárez (UTCJ) y la Autónoma de Chihuahua (UACH), en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPS), viven las políticas educativas de la globalización (Silva, 2009: 21-22).



Las instituciones de educación superior en Chihuahua, tanto públicas como privadas, se desenvuelven en un ambiente de industria maquiladora y desde mediados de los años sesenta, las políticas educativas han ido modificando el currículum dentro de la universidad, hacia uno de tipo más competitivo.

Enfoque teórico metodológico

La presente investigación, al igual que la tesis doctoral de la cual se desprende, lejos de ser un trabajo concluyente, únicamente constituye vetas para futuras investigaciones, sobre un tema que falta aún por seguir explorando, para conseguir parte del rescate del legado del pensamiento crítico, democrático y humanista, por lo que, el período abarcado de dicho análisis se consideró como el momento más álgido del movimiento estudiantil, el cual se presentó entre 1972-1973, por lo anterior, se ha concertado que las fuentes en las que se sostiene la presente investigación son primordialmente el periódico *El Martillo*, órgano político editado por un grupo de estudiantes de la Escuela de Derecho y en segundo término, algunos ejemplares de la revista *Metamorfosis*, editada por estudiantes de la Escuela de Filosofía y Letras, ambos, documentos obtenidos de los archivos personales de los propios protagonistas.

Esta investigación intenta recuperar el pensamiento crítico, democrático y humanista, mediante materiales documentales, de índole político-cultural, producidos por grupos de estudiantes pertenecientes a distintas escuelas de la propia Universidad, en tanto que en el Archivo Histórico Universitario, del Sistema Universitario de Bibliotecas Académicas de la UACH, se han retomado las actas del Consejo Técnico de ese año, evidencias fotográficas de las actas notariales; las fuentes orales se obtuvieron mediante entrevistas con los protagonistas, quienes fueron miembros activos o líderes del movimiento estudiantil; la revisión en la web de publicaciones, tanto de expertos en el tema, como de quienes participaron en dicho movimiento; también se obtuvieron comunicados emitidos por los estudiantes en los diarios locales como el periódico *El Norte* y el periódico *Índice*.

El pensamiento crítico, democrático y humanista, manifestado dentro de un grupo de estudiantes de la UACH se considera como parte de la diversidad cultural y los derechos humanos establecidos en la carta de la Declaración

Universal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), que señalan “respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías” (UNESCO, 2001: 14). Ello debido a que las expresiones de estudiantes y maestros pertenecían en sí a una cultura política, traducida en una experiencia de tipo patrimonial que la misma Declaración Universal destaca en el artículo 7º: “El patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, realzado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas” (UNESCO, 2001: 16). En el primer número aparecido de la revista *Metamorfosis: cuaderno cultural*, de los estudiantes de la Escuela de Filosofía y Letras, se plasma la fragua del pensamiento frente a la cultura, no es casual que el primer artículo, tuviera por nombre “El Humanismo y las humanidades”.

Este pensamiento crítico, democrático y humanista, de los universitarios chihuahuenses tiene un tratamiento de legado ideológico-cultural que se gestó a partir del contacto directo de los estudiantes con la intelectualidad más avanzada, tal como lo señala Carlos David Garberi (2018).

Las capas medias y los sectores de élite llegan a la Universidad con un bagaje ideológico y cultural, que adquieren en el seno de la familia y lo consolidan con la enseñanza media. En absoluta tensión con este bagaje cultural e ideológico, entran en contacto con lo más avanzado de la producción intelectual. Esto lleva a que se produzca una transformación cualitativa en la estructura mental de estos sectores a la hora de reinterpretar la sociedad y de su propio ámbito de interacción intelectual. Se produce una nueva interpretación cultural. En este sentido, la relación intelectual con el mundo produce el quiebre llevando a procesos de desclasamiento, que permiten a estos sectores terminar cuestionando sus propios orígenes de clase (Garberi, 2018: 50).

En este grupo universitario se ubica a los estudiantes, pero también se incluyen catedráticos de la Universidad, que en conjunto representaron una expresión de un colectivo minoritario de amplia influencia, es necesario señalar que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha garantizado permanentemente las actividades políticas y culturales como prácticas necesarias de los grupos minoritarios.



El pensamiento crítico, democrático y humanista también se forjó durante la década que ha explorado el presente estudio, en el que se ha puntualizado que toda sociedad es acreedora de un patrimonio cultural, el cual engloba una tradición, una memoria colectiva, una historia local y un proceso social, tales dimensiones, al confluir, generan una variada gama de distintos tipos de manifestaciones, ideas, pensamientos, voluntades y valores. Ello conforma la identidad propia, que constantemente se reflexiona y critica frente al pasado, reafirmando el compromiso de cara a su sociedad o al colectivo de pertenencia.

Dicho pensamiento surgió y se desarrolló a la par del movimiento estudiantil planetario de los años sesenta y setenta, en un ambiente académico que tendió a replantearse, entre otras cosas, la función social de la educación: ¿cuáles son los objetivos de la educación? Proceso en el que se relacionó la participación democrática estudiantil con el pensamiento crítico. Fue, en cierta medida, una pugna con el modelo dominante de reproducción desigual, que se produjo dentro del ambiente escolar universitario, bajo este ambiente se gestó dentro de la Universidad un punto de vista emancipatorio, similar al que describe Henry Giroux (2006), de estudiantes y catedráticos que vieron la necesidad de reconstruir los valores universitarios.

El pensamiento crítico, democrático y humanista fue el fundamento por el cual se formó un tipo de visión reconstruccionista, en un grupo de alumnos y catedráticos universitarios, Henry Giroux (2006) ha caracterizado a los educadores reconstruccionistas como:

Los reconstruccionistas consideraban que las escuelas intervenían de manera profunda en la producción de aquellos aspectos de la cultura dominante, que servían para reproducir a una sociedad injusta y desigual. Al mismo tiempo, reconocían que las escuelas no eran simplemente bastiones de dominación que funcionaran conforme a la lógica del Estado. A las escuelas se les veía también como sitios contradictorios, que se debatían entre los imperativos ideológicos de la democracia liberal, los valores y prácticas dominantes, del capitalismo monopólico. Estas ideologías contradictorias llevan inherente las oportunidades para la intervención y la lucha política (Giroux, 2006: 25).

Estos educadores trascendieron la democracia fundamentalmente liberal, hacia un pensamiento cada vez

más independiente y radical, influenciando a un importante sector de estudiantes universitarios, lo que contravino con los planes y programas que intentaron implementar en la Universidad desde las cúpulas empresariales y gubernamentales. La posibilidad de tomar decisiones desde espacios plurales de participación no se encontraba lejos, la construcción de un proyecto para la Universidad surgió de las asambleas estudiantiles, es decir, se planteó una reforma universitaria de abajo hacia arriba.

La mayor parte de los entrevistados, de los cuales muchos fueron líderes estudiantiles, han coincidido, en que uno de los motores de lucha fue el contexto internacional, así como los movimientos estudiantiles de mediados de los años sesenta, el movimiento estudiantil de Berkeley, por ejemplo –que en un principio comenzó con actividades en ayuda a las causas del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos– se convirtió en el primer movimiento estudiantil de importancia que pugnó por la libertad de expresión. Otro factor internacional que impactó directamente en el pensamiento universitario fue la guerra de Vietnam, incluso al interior de los Estados Unidos se realizaron múltiples manifestaciones en contra de la guerra. Las luchas de países latinoamericanos contra el imperialismo, como la revolución cubana y el triunfo de Salvador Allende en Chile, fueron todos estos procesos que aparecieron ante los ojos expectantes de la juventud mundial, lo que moldeó su concepción del mundo, transfigurando sus sueños y creando en ellos, la esperanza de que otro mundo era posible.

La incursión en la construcción del pensamiento humanista independiente

El 20 de marzo de 1965 comenzó una pugna entre los estudiantes de la Escuela de Derecho con la rectoría de la Universidad de Chihuahua (UdeCh), la demanda de los universitarios fue la destitución del rector Carlos Villamar Talledo, a quien se le imputaban varias acusaciones de índole administrativa, la controversia se dio dentro del Consejo Universitario, así como en los medios de comunicación local. Finalmente, el 28 de mayo, el Consejo Universitario, que fungió como juez y parte ante las acusaciones, resolvió exonerar de todos los cargos al rector, lo que causó un malestar en la comunidad universitaria, por lo que Ignacio



González Estavillo, al frente de un grupo de catedráticos, presentó pruebas fehacientes de un acto de plagio en el que había incurrido en repetidas ocasiones el rector, con esto, el 28 de julio, Carlos Villamar Talledo presentó su renuncia al gobernador del Estado.

Con la renuncia del rector, los universitarios se anotaron una importante victoria para el movimiento estudiantil que había comenzado con una serie de huelgas en varias de las escuelas de la Universidad, las lecciones de lucha estudiantil quedaron en la memoria colectiva de la comunidad universitaria. A principios de julio de 1965, el rector interino, Luis Fausto Ornelas K., durante una entrevista mencionó la posibilidad de clausurar dos escuelas universitarias, la de Filosofía y Letras, y el Instituto de Bellas Artes, a esto le siguió una serie de enfrentamientos posteriores entre la rectoría y la comunidad universitaria, hasta que la lucha estudiantil empezó a cobrar mayor relevancia a mediados de 1968, cuando los estudiantes de la Universidad Autónoma de México (UNAM) intensificaron la protesta.

1968 fue una fecha clave en la historia de la UdeCh: a finales de febrero se generó una huelga, en torno a los estudiantes de la Escuela de Agronomía que paralizó la Universidad, esta fue la primera participación de los estudiantes humanistas de la Escuela de Filosofía y Letras en las acciones de lucha estudiantil; en mayo de ese año, fundaron la revista *Metamorfosis: cuaderno cultural*, que fungió como el órgano político-cultural de los estudiantes de la Escuela de Filosofía; la consecuente radicalización del movimiento estudiantil chihuahuense, fue una respuesta a la masacre del 2 de octubre en Tlatelolco, y la consecuente autonomía de la UdeCh, en ese octubre, que la convirtió en la actual Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH).

A principios de 1969 el humanismo se fue consolidando de una manera aún más clara entre los estudiantes que pertenecieron a esta corriente, con la fundación de la revista *Metamorfosis*, no fue casual que uno de los patrocinadores de la revista haya sido precisamente Ignacio González Estavillo, en ese primer número, los estudiantes expresaron ser contribuidores de una nueva cultura académica, de los “ideales universitarios”, pero también aseguraron que esto se había extendido hacia la sociedad chihuahuense. “Porque vocación humanística es vocación de humanidad, de vida, latente y presente” (Orozco, 1968: 5), en el que la filosofía

como disciplina humanística tenía la finalidad, a través del sujeto humanista, de transformar la realidad, utilizando sus propias herramientas que ellos llamaron, “política del espíritu”, concepto retomado de Paul Valery.

Hacer de la universidad un laboratorio humano; el fiel de la balanza que coteje los hechos humanos actuales, y la distancia que lo separa de la aspiración propuesta. Esto es política. Pero “política del espíritu” como quiere Valery, y como nos dice: “Toda política implica siempre una idea del hombre y del espíritu y una representación del mundo” (Orozco, 1968, 7).

Se puede apreciar en las primeras aventuras de este pensamiento que los humanistas retomaron los ideales de la Revolución Francesa, cuando resaltaron “Libertad, dignidad, cultura y posición responsable en la sociedad” (Orozco, 1968: 7), proyectaron así la formación de cuatro pilares que serían los que sostendrían a las *humanidades*, con esto intentaron redefinir un nuevo humanismo para la universidad, la cual ponían como la más alta tarea del hombre, a la cultura y a las humanidades, cuyos adiestramientos eran indivisibles.

A diferencia de las universidades latinoamericanas, la Universidad en Chihuahua, en 1968 había cumplido 14 años de fundación, era reciente, al mismo tiempo que tardía, condicionada por el contexto de un marcado subdesarrollo económico, esto lo expresaron en esos años los humanistas.

Sabemos –desde que en 1930 Ortega y Gasset magistralmente la señaló– que las tres funciones principales primordiales de la universidad moderna son, en orden de importancia: la transmisión de la cultura, el profesionalismo y la investigación. En las grandes universidades estas tareas se cumplen integralmente, pero las que, como la nuestra, están en proceso de formación, priva el profesionalismo, la investigación está en pañales y la transmisión de la cultura se hace en forma incompleta. Solo se transmite la cultura en el ciclo de enseñanza medio. Más allá, como en el nivel superior, priva la especialización. Esta laguna va a ser llenada por nosotros y nos consideramos, en adelante, los guardianes de la más alta cultura universitaria. Y decimos universitaria, porque la cultura no tiene marcas de fábrica, es en nuestro tiempo la universidad la llamada a sostenerla, porque no hay otro poder espiritual que con ella compita (Orozco, 1968: 5).



Los humanistas se habían propuesto una transformación radical de las funciones sociales de la universidad, en ese sentido hubo también una fusión del humanismo con el marxismo, época en la que se encontraba en apogeo la nueva izquierda que era, de cierta manera, una crítica al socialismo soviético, en ese sentido, los estudiantes humanistas más avanzados realizaron sus reflexiones, rescatando los clásicos del marxismo.

Y agregaremos que, a nuestro muy particular modo de ver, el marxismo es un humanismo, pues se basa ante todo en la praxis humana, que sea una interpretación del hombre, pero cuyo sistema materialista y método dialéctico, constituyan realmente el socialismo científico (Gómez, 1968: 15).

La importancia de la libertad de cátedra de la que se disponía en las aulas se colocó en el centro del debate, como una necesidad para el libre ejercicio del pensamiento y, sobre todo, como medio para alcanzar una transformación educativa. La libertad de cátedra fue un elemento de la lucha que se defendió dentro de los espacios universitarios, que se vinculó con la incorporación de un reciente acervo libresco, de literatura latinoamericana, introducido por la nueva generación de catedráticos universitarios.

¿Cuál era la literatura que envolvía a la intelectualidad humanista del momento? Rescatando varios de los autores que manejaron en los primeros números de la revista *Metamorfosis*, se observan autores como Georg Lichtenberg, Alexander Pushkin, José Ortega y Gasset, Alfred North Whitehead, Francisco Ayala García-Duarte, Louis Pauwels, Maurice Blondel, Erich Fromm, Rodolfo Mondolfo, Bertrand Russell, José María Bochenski, José Agustín, Enrique Eduardo Lafourcade, Julio Cortázar, Margarita Bauche, Susan Sontag, Ernesto Cardenal Martínez, Ernesto Gutiérrez, Francisco Garzón, Paul Valery y Teilhard de Chardin, por mencionar solo algunos. Como se puede observar, la gran mayoría de los autores humanistas pertenecían a la disciplina filosófica, en tanto que otra parte eran poetas, literatos, novelistas y ensayistas.

La generación inmediata a la Segunda Guerra Mundial fue moldeada bajo nuevos comportamientos sociales, en la Europa de posguerra la juventud se encontraba disgustada y enojada frente a un mundo condicionado por la guerra, propiamente en Estados Unidos apareció la generación de lo

que se conoció como los *Baby Boom*, que participaron de una transformación de la vida social y cultural estadounidense. En tanto que la juventud de posguerra en América Latina resintió este proceso desde otra perspectiva, los humanistas en Chihuahua, por ejemplo, se veían a sí mismos como una generación *silenciada*.

Asistimos ahora a otro fenómeno. Los jóvenes universitarios como la generación que hasta hace poco se llamaba la generación silenciosa, entra en acción, se enfrenta a las autoridades y a la policía, exige radicales e inmediatos cambios de estructura en la institución Universitaria, con el objeto de que ésta pase hacer fermento de renovación en la sociedad global. Es cierto que estos movimientos estudiantiles se dan en cada país con sus características propias, pero no es menos cierto que hay denominadores comunes que deben ser subrayados (Arzate, 1968: 28).

La peculiaridad del movimiento intelectual chihuahuense se fundamenta en su estrecha relación con el movimiento campesino, en un contexto de un capitalismo subdesarrollado, con la introducción de las maquiladoras en los estados fronterizos, así como con el problema de la migración del campo a la ciudad, un cúmulo de fenómenos que marcaron la historia de las relaciones sociales, así como de la vida intelectual del México actual y contemporáneo.

La constitución del pensamiento humanista de los estudiantes de la Escuela de Filosofía y Letras, de la que formaron parte muchos de los estudiantes y catedráticos universitarios, integró un grupo que posteriormente propondría una corriente educativa de principios humanistas, con base en una corriente crítica hacia la izquierda. Algunos maestros que fueron partícipes de esta constitución del pensamiento crítico, democrático y humanista, han considerado que tal consolidación se dio a partir de los distintos elementos que fluctuaron alrededor del ambiente estudiantil.

Una amplia tendencia estudiantil influida a la vez por el marxismo tradicional, por la nueva literatura latinoamericana y europea, tanto narrativa como de tipo filosófico y político, así como por una naciente síntesis crítica del movimiento intelectual y político, fraguado en el extenso eje formado entre el 68 francés y el 64-68 mexicano (Luna, 2017: 2).

Estos maestros fueron, a la vez que testigos,



protagonistas de la confluencia de los distintos elementos que forjaron el pensamiento crítico, democrático y humanista, cuya expresión se dio en una base estudiantil y magisterial, en una actividad política que trascendió y que se vinculó con algunos sindicatos obreros y organizaciones populares. Los humanistas tomaron posiciones cada vez más radicales frente a la dominación neocolonial, como define Jorge Polo Blanco (2016), en el cual *el pensamiento crítico* cuestionó la naturaleza de ese poder.

La construcción del pensamiento crítico, democrático y humanista en la UACH

Impactar en la realidad social a través de acciones universitarias requería también de una independencia real del Estado y de las políticas económicas con respecto a las instituciones educativas, es decir, la transformación de la Universidad. Esta debía apuntar hacia acciones críticas y de producción científica, que cuestionaran las funciones del Estado y de los grupos económicos, que influenciaban directamente la actividad académica. Claudio Suasnábar (2018) señala que existe una incompatibilidad entre la profesionalización y la función científica universitaria, en donde hay una tendencia a la producción de profesionales, “la causa de la burocratización de la universidad y la falta de espíritu científico y de fines culturales se debe a lo que se denomina *profesionalismo* (Suasnábar, 2018: 183). En el caso de la UACH, tal burocratización representó un freno para la reforma democrática que requería la comunidad universitaria.

1972 fue entonces una fecha clave para la Universidad Autónoma de Chihuahua, a finales de enero de ese año, se constituyó la Asamblea Popular, que fue un importante movimiento de masas en la ciudad de Chihuahua, al centro se encontraba la organización estudiantil universitaria, constituida por los miembros de todas las escuelas. Esta organización popular, que dirigieron, principalmente los universitarios–estudiantes y catedráticos– fue un importante factor que influyó para que, durante el segundo ciclo escolar de ese año, se reformaran varios artículos de la Ley Orgánica de la Universidad, los cuales eran para entonces uno de los principales obstáculos para la transformación democrática universitaria.

A principios de marzo de 1972, los estudiantes de la UACH consiguieron una significativa victoria, la cual se concretó en los alcances generales del Movimiento Estudiantil Democrático de Chihuahua. Por medio de esta acción de lucha, se fortaleció al Consejo Estudiantil de Huelga, ya que habían conseguido, que en el Consejo Universitario hubiera una mayor participación de estudiantes y catedráticos universitarios, a través de “la participación creciente de los maestros y de los estudiantes en su dirección” (Declaraciones del Consejo Estudiantil de Huelga, 1972: 3).

Durante el segundo ciclo escolar del mismo año, el Consejo Estudiantil de Lucha envió un proyecto de reforma a los planes y programas de estudio de las escuelas dependientes de la Universidad, así como un plan para una reestructuración del sistema del gobierno universitario, que demandaba la transparencia en el manejo de recursos económicos, cuotas de inscripción accesibles a los estudiantes, la edificación de una casa para estudiantes foráneos y la conformación de un departamento de Orientación Vocacional para la Escuela Preparatoria, que fueron plasmadas en el pliego petitorio de ese año.

En julio se modificaron los artículos 9º, 11º, 12º y 13º, de la Ley Orgánica de la Universidad, no se aprobaron la mayoría de los puntos exigidos por los estudiantes, pero sí se consiguieron algunas modificaciones significativas, a partir de entonces el gobernador del Estado dejó de ser quien elegía al rector, con esto se eliminó la Junta de Gobierno, quedando dentro del Consejo Universitario un profesor y dos representantes alumnos por cada una de las facultades y escuelas. En estas primeras modificaciones obtenidas mediante la movilización estudiantil no se alcanzó una reforma completamente favorable, pero tales cambios fueron considerados como un importante paso hacia la democratización universitaria.

Función social y política de “El Martillo”.

El sábado 1 de julio de 1972 apareció la primera publicación del periódico *El Martillo*, el órgano político de uno de los grupos más influyentes de la comunidad universitaria, en la portada apareció el título “Expropiación de Tierras”, lo que hacía alusión al problema de la vivienda, uno de los movimientos populares de masas más importantes en



Chihuahua, posteriores a la Revolución Mexicana.

Se inicia con este número la publicación de *El Martillo*, que habrá de ser un instrumento de lucha de los sectores que constituyen la clase de los explotados, el ejército de los desposeídos. *El Martillo* abre sus páginas para convertirse en el vocero de los humildes, en el periódico donde la clase oprimida encontrará eco a la denuncia de las arbitrariedades de la burguesía en el poder (*El Martillo*, 1972: 1).

Las circunstancias que hicieron surgir el periódico *El Martillo* fue explicado en la misma nota editorial, este respondía al “ascenso del movimiento obrero” y al desarrollo de “las fuerzas revolucionarias”, se entendían como parte de una organización social más amplia, que pugnaba por una transformación estructural del país, en la adquisición de un mayor grado de conciencia política en el seno del movimiento obrero y popular. Una de las funciones sociales que se propuso cumplir *El Martillo* fue la de contribuir con información “completa y objetiva” del movimiento social, coadyuvar en igual medida a la democratización de la vida política y difundir la filosofía de la clase obrera. “A vincular las fuerzas revolucionarias, a denunciar y detener la represión gubernamental contra las fuerzas independientes” (*El Martillo*, 1972: 1), una postura más radical que la de los grupos que lo precedieron, e incluso de grupos que fueron contemporáneos en la lucha estudiantil.

En este primer número se le dedicó una nota a la situación por la que atravesaba en ese momento la UACH, respecto del asunto a la Ley Orgánica y de la paridad universitaria, en la que se detalló que el 26 de junio se llevó a cabo una sesión en la cual se discutió el proyecto de reforma a la Ley Orgánica de la UACH, en la cual se asentó la desaparición de “la Junta de Gobierno”, pero ahí se habían presentado dos proyectos de reforma, el oficial y el que presentaba el Consejo Estudiantil de Lucha, una reunión bastante acalorada, en la que las autoridades, se opusieron con todas sus “armas y argucias” para rechazar el proyecto estudiantil, sobre todo en los puntos de la paridad y la estructura del cogobierno.

Proyecto del rector: se reforma el inciso 3 del artículo 13, para quedar como sigue: un representante profesor y dos representantes alumnos por cada Facultad o Escuela.

Proyecto del Consejo Estudiantil de Lucha:

dos representantes maestros y dos representantes alumnos por cada facultad, escuela o instituto. Los primeros serán el director y el maestro que designe el claustro respectivo (De la Rosa, 1972: 2-4).

Este proyecto que presentaron los estudiantes fue rechazado en el Consejo Universitario, con el argumento de que los directores de las escuelas eran representantes de las autoridades universitarias y no de los maestros. Los estudiantes replicaron que con tal representación paritaria en el consejo se aplicaba la representación tanto de los maestros y se aseguraba el voto estudiantil.

Intensificación de la lucha estudiantil y la supresión de la Escuela Preparatoria

A finales de febrero de 1973, con una nueva huelga que exigió el cumplimiento de varios de los puntos al pliego petitorio del año anterior, en el que se puntualizó: la reforma universitaria, actualización de la librería universitaria, aumento estatal del subsidio universitario, la destitución del secretario general de la Universidad, Sergio Martínez Garza y del director de la Escuela Preparatoria, Enrique Sánchez Silva, acusaron también a dos maestros de ser los organizadores de grupos paramilitares que agredían a miembros del movimiento estudiantil, así como realizar un juicio político al rector. “Un numeroso grupo de maestros universitarios han marcado una alternativa democrática y revolucionaria a la universidad, proponiendo una serie de objetivos generales que transformarían a la Universidad en una institución al servicio de las clases trabajadoras” (*El Martillo*, 1972: 1-4), para entonces concurrían ya varias fuerzas en torno a la lucha estudiantil, la Sección 31 de Ferrocarriles Chihuahua al Pacífico, los colonos pertenecientes a la Asamblea Popular, que exigía la dotación de viviendas, y el movimiento magisterial.

A esto le siguió un proceso de represalias, persecuciones y arrestos contra estudiantes y académicos, participantes o miembros de alguno de los grupos políticos, 1974 inició con el cierre de la Escuela Preparatoria, el despido de decenas de catedráticos y la suspensión de los derechos estudiantiles. Este proceso representó la pérdida del legado del pensamiento crítico, democrático y humanista, así como la supresión de la Educación Media Universitaria Pública en el estado, que había sido marcado por una década de consolidación de



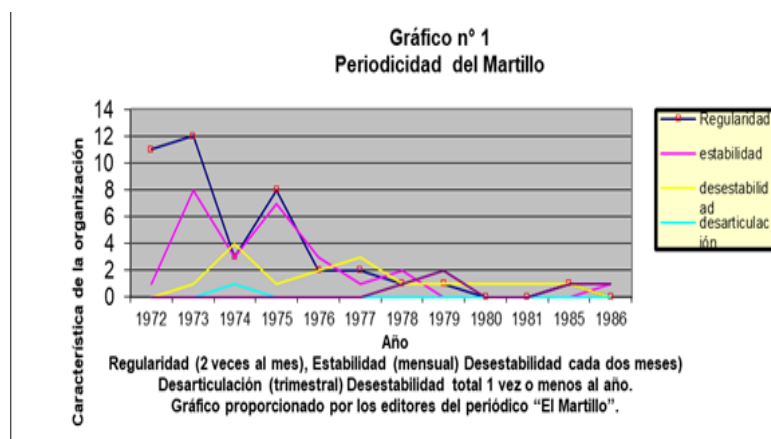
dicho pensamiento, la cual había iniciado en 1964, fecha en la que surgieron las primeras organizaciones estudiantiles en la Universidad de Chihuahua, con demandas confinadas al interior de los espacios universitarios, pero que se fueron radicalizando en 1968, a partir de la masacre del 2 de octubre, en Tlatelolco, extendiendo la lucha hacia el terreno social.

Las organizaciones estudiantiles dentro de la UACH tomaron un nuevo rumbo en la lucha, pasaron de las peticiones exclusivamente académicas, a vincularse enteramente con la protesta social, un proceso de radicalización, que inició en 1969, llegando a su punto más álgido entre 1972 y 1973, cuando las organizaciones estudiantiles de la ciudad, tomaron sus propios derroteros y lograron consolidar una política estudiantil independiente, que con la consecuente represión mediática, algunas veces velada y otras manifiesta, a partir de 1974, las organizaciones estudiantiles fueron menguando en su actividad política durante la siguiente década que le siguió, en la cual, el movimiento estudiantil tuvo algunos despuntes, pero que finalmente desaparece en 1986.

En 1974, los vencidos no fuimos únicamente los derrotados del movimiento estudiantil, fue Chihuahua entero, su sociedad, sus ciudadanos. De aquella Universidad en la que la tolerancia, la libertad de la buena cátedra y el semillero de políticos decentes que luego fueron afluentes de no pocos bastiones de la lucha en el país y en el continente, quedó un adefesio que abrió las compuertas al pensamiento único y sembró las raíces para la derechización que con diversas modalidades llega hasta nuestros días (García, 2016: 4).

En el gráfico N°1 se aprecia la periodicidad del periódico *El Martillo*, el cual es, hasta cierto punto, un referente de la reciprocidad de la demanda que se tuvo del periódico, esto indica que tal demanda se encuentra relacionada con los hechos de la lucha estudiantil en la UACH, de cómo el punto más alto se encuentra a mediados de 1973, que coincide con el momento más álgido de la huelga estudiantil y desciende a mediados de 1974, concordando con la fecha de supresión de la Escuela Preparatoria, luego vuelve a tener un despunte a mediados de 1975, pero a partir de ahí comienza su descenso definitivo.

Gráfico 1: Periodicidad del martillo



Fuente: Periódico "El Martillo"

A manera de conclusión

A pesar de que la muestra representativa respecto de los materiales localizados se encuentra de algún modo reducida, es un buen campo para seguir investigando las distintas vertientes del pensamiento crítico, democrático y humanista, que de alguna manera se intentaba concretar en este grupo de maestros y alumnos. El sustento para desarrollar este trabajo es el resultado de un proceso de investigación documental y de su posterior cotejo con los relatos de varios personajes, que fueron protagonistas del proceso de conformación del pensamiento independiente. Existe una extensa lista de maestros y alumnos que lucharon hasta el final del movimiento por lograr la democratización de la Universidad, muchos de los cuales siguen hoy siendo activistas sociales, en tanto que otros los siguen haciendo desde las aulas.

Encontramos una constante que aparenta condicionar a casi todos los movimientos estudiantiles, esta es que, cuando los alumnos comienzan a pugnar por ciertos derechos o libertades, e incluso por la simple impartición de una clase, las autoridades parecen jugar un papel reaccionario contra tales peticiones. Ese es el punto de inflexión donde las expresiones estudiantiles pueden llegar a convertirse en un movimiento mucho más amplio, que trascienda el propio campus universitario. Es importante contextualizar esta conclusión parcial, porque la actitud de las autoridades universitarias tiende a subestimar la voluntad de los estudiantes y cuando los conflictos llegan a tomar dimensiones álgidas, ya ninguna de las partes está dispuesta a ceder.



Es importante que este tipo de instituciones educativas, sobre todo las universitarias, cuenten con organismos internos para resolver determinados conflictos, referente a esto, señala Víctor Orozco (2014) que las universidades deben de tener “la capacidad conciliadora para evitar la generación de conflictos y buscar que éstos se resuelvan mediante el diálogo y de mutuos reconocimientos de las partes” (Orozco, 2014: 8). El cierre de la Escuela Preparatoria de la UACH fue también la supresión de la Educación Media Universitaria Pública, las autoridades no tuvieron la capacidad de resolución del conflicto estudiantil, tomaron una decisión que afectó indudablemente a la educación, es por eso que estos organismos, encargados de resolver los conflictos, tengan en cuenta la dimensión que una decisión como ésta puede repercutir de manera negativa a largo plazo.

Durante el período estudiado, ocurrió una transformación al interior de las universidades que se tradujo en una vinculación total con los problemas reales de la sociedad chihuahuense. Su influencia se extendió a las principales instituciones de educación superior del Estado, como hacia la Escuela Normal del Estado y al Instituto Regional Tecnológico. Investigaciones posteriores darán cuenta si las ideas generadas dentro de la Universidad, propiamente surgidas a partir de los universitarios humanistas, impactaron en las demás escuelas e instituciones de nivel superior.

Hay investigaciones que se han enfocado en el movimiento de masas ocurrida en la entidad, en las cuales de alguna manera han caracterizado el movimiento estudiantil, pero tales investigaciones han dejado de lado el proceso del desarrollo del pensamiento democrático y las tendencias humanistas, focalizando los esfuerzos desde el análisis del discurso de ciertos grupos en particular. El acento de la presente investigación es rescatar este pensamiento, que trataron de consolidar maestros y estudiantes, a partir del estudio de las publicaciones que dejaron como parte testimonial, abordando también la dimensión del discurso. Por lo que este trabajo ha implicado una interpretación de los textos consultados, así como su triangulación con los testimonios orales.

Las primeras actividades del pensamiento independiente se manifestaron a través de los escritos de los humanistas de la Escuela de Filosofía y Letras, al calor de los movimientos estudiantiles planetarios, los cuales comenzaron a impactar

de manera directa en la conciencia de la juventud, la oposición a la guerra, que se manifestó fuertemente en Estados Unidos, dio material para desarrollar las posiciones antibelicistas que fueron materia sobre todo en el campo humanista, en el latinoamericano, por ejemplo, se combinó con la identidad que se venía fraguando desde los movimientos independentistas y anticoloniales.

La literatura que se ha logrado rescatar, de la cual se habían instruido los humanistas de la UACH, queda por otra parte un tanto incompleta, sin embargo, también abre la posibilidad de seguir explorando para encontrar la línea del pensamiento que intentaron seguir. Uno de los maestros fundadores de la Universidad en Chihuahua fue Federico Ferro Gay, que había llegado de Italia y a quien le había tocado vivir la última etapa de la Segunda Guerra Mundial, falta explorar en los escritos de este legendario catedrático para desentrañar el grado de aporte en el campo de las humanidades, a una filosofía antibelicista.

La realidad chihuahuense desde que comenzaron las maquiladoras a ser parte de la vida económica de la región ha impactado en el cambio de una conciencia social, la universidad se ha visto fuertemente influenciada por la ideología del mercado internacional, siendo la derrama económica que deja esta industria maquiladora una de las principales fuentes de empleo y desarrollo económico, pero por otra parte, también se asocia a las maquiladoras con la devastación del medio ambiente, así como la transformación de la psicología de la población, en la cual se ve al ser humano como un objeto desechable. En donde parte de esta percepción que se tiene de la humanidad ha generado un conflicto social que en el presente parece casi irremediable.

Es por eso que al intentar recuperar el legado del pensamiento crítico, democrático y humanista, la investigación pretende mostrar un modelo humanista, que por medio del pensamiento crítico, contribuya a la reconstrucción del tejido social, que en el presente aparece ante los ojos de las nuevas generaciones como una realidad siniestra. La supresión de la Escuela Preparatoria, lejos de constituir una solución a los problemas educativos, representó un retroceso y condujo a la sociedad chihuahuense hacia una visión mercantilista. Las escuelas que instauró el Estado para sustituir la Educación Media Universitaria Pública han ido encaminadas a seguir produciendo sujetos para la vida



productiva, escuelas de educación media en las que cualquier manifestación que contradiga las normas instituidas son rápidamente silenciadas.

En la parte final, en la que se presenta el gráfico N°1, el cual representa la periodicidad del periódico *El Martillo*, falta aún contrastarlo con los hechos de la lucha estudiantil de la UACH y el movimiento de masas, para realizar balances más concluyentes, sin embargo, en primera instancia, la tendencia ha mostrado una gran aproximación con los datos encontrados respecto de la intensidad que tomó la lucha de clases en Chihuahua durante este período de tiempo estudiado.

Referencias bibliográficas

- ARZATE, Rodrigo (1968). La única esperanza. *Metamorfosis: Cuaderno Cultural*, Chihuahua, N.º 2, p. 2.
- BUSTELO, Natalia (2014). *La reforma universitaria desde sus grupos y revistas: Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928)*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- BUSTELO, Natalia (2018). Del repudio a los malos profesores a la emancipación social. Los reclamos de los estudiantes (1872-1930). *Archivos*, Buenos Aires, Año VI, N° 12, pp. 33-52.
- CALIFA, Juan (2014). *Reforma y revolución: La radicalización política del movimiento estudiantil de la UBA (1943-1966)*. Buenos Aires: EUDEBA.
- DE LA ROSA, Gustavo (1972, julio 1). Reformas en la UACH. *El Martillo*, p. 3
- DIAZ, Eduardo; LINARES, Martha (2018). *Reforma Universitaria y Conflicto Social (1918-2018)*. Buenos Aires: Batalla de Ideas.
- Presentación (1972, julio 1). *El Martillo*, p. 2
- FERNÁNDEZ, Estela (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, Vol. 17, N°59, pp. 11-26.
- FONSECA, Melody; JERREMS, Ari (2012). Pensamiento decolonial: ¿una “nueva” apuesta en las Relaciones Internacionales? *Relaciones Internacionales*, Madrid, N°19, pp. 103-121.
- GARBERI, Carlos (2018). A cien años de la Reforma Universitaria: Comienza la unidad obrero-estudiantil. *Hic Rhodus*, Buenos Aires, N°14, pp. 49-57.

- GARCÍA, Jaime (2016). Repensar la Universidad Autónoma de Chihuahua. *Página electrónica*, Recuperado el 20 de abril de 2019, de <http://jaimegarciachavez.mx/?p=4884>
- GIROUX, Henry (2006). *La escuela y la lucha por la ciudadanía*. México: Siglo Veintiuno.
- GÓMEZ, Manuel (1968). Marx y el hombre. *Metamorfosis: Cuaderno Cultural*, Chihuahua, N°2, p. 4.
- CONSEJO ESTUDIANTIL DE HUELGA (1972, marzo 6). Declaración del Consejo Estudiantil de Huelga: El significado de nuestra victoria. *El Norte*, p. 3.
- LUNA, Rogelio (2017). Ignacio Rodríguez Terrazas (1952-1980). *Revista Electrónica 4 Vientos*. Recuperado el 15 de enero del 2019, de <http://www.4vientos.net/2017/08/07/ignacio-rodriguez-terrazas-1952-1980/>
- MIGNOLO, Walter (2014). Prefacio. En GARCÍA, A.; MIGNOLO, W. y WALSH, C. (eds.) *Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento*. Buenos Aires: Signo, pp. 9-15.
- MARSISKE, Renate (1999). Presentación. En MARSISKE, R., ALVARADO, M.L.; ARCHILA, M.; CASTAÑEDA, G.; MANCEBO, D.; NEGRÍN, O.; PÉREZ, L.; SOTO, D. y VERA, M.C. (eds.) *Movimientos Estudiantiles en la Historia de América Latina*. México: CESU; Plata y Valdis; UNAM, pp. 11-18.
- OROZCO, Gaspar (1968). El hombre y la Cultura. *Metamorfosis: Cuaderno Cultural*, N°3, p. 2.
- OROZCO, Gaspar (1969). El humanismo y las universidades. *Metamorfosis: Cuaderno Cultural*, N°1, p. 3.
- ORTIZ, Alexander; ARIAS, Ma. Isabel; PEDROZO, Zaira E. (2018). *Decolonialidad de la Educación*. Santa Martha: Unimagdalena.
- POLO, Jorge (2016). Colonialidad del poder y violencia epistémica en América Latina. *Revista Latina de Sociología*, La Coruña, Vol. 6, N° 1, pp. 27-44.
- SILVA, César (2009). *Currículum, calidad y evaluación*. Ciudad Juárez: Libros Universitarios.
- SILVA, Héctor; SONNTAG, Heinz (1970). *Universidad, dependencia y revolución*. México: Siglo Veintiuno.
- SUASNÁBAR, Claudio (2018). Legado, crítica y superación del ideario de la reforma universitaria de 1918: Julio V. González y la radicalización del pensamiento reformista. *História da Educação*, Porto Alegre, Vol 22, N°54, pp. 174-189.
- UNESCO (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, pp. 4-5.



WAGGONER, George R. (1973). La Educación Superior en Estados Unidos y en Latinoamérica. En *Publicaciones ANUIES*, México. Vol. 3. pp. 1-14.

WALSH, Catherine (2014). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento (otro) desde la diferencia colonial. En GARCÍA, A.; MIGNOLO, W. y WALSH, C. (eds.). *Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento*. Buenos Aires: Signo, pp. 17-51.

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2020



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



María Victoria Favier González

vfaviergonzalez@gmail.com

Jorge Luis Favier Salinas

jorge.favier@um.edu.ar

Instituto de Investigación Grupo Estación de Packet Radio (GEPR).

Facultad de Ingeniería. Universidad de Mendoza. Argentina

REPI: UNA PROPUESTA RADIOFÓNICA DEMOCRÁTICA DENTRO DE LA UNIVERSIDAD PRIVADA

Resumen: La REPI (Radio Escuela Por Internet) es el primer medio masivo de comunicación de la Universidad de Mendoza. Se plantea como un espacio de producción, construcción y aprendizaje de conocimientos desde una instancia pragmática y cercana a la comunidad académica. Continúa y profundiza los principios básicos que le dan origen a las radios universitarias en Argentina, pero dentro del ámbito académico privado. Este trabajo es la demostración de que es posible construir un medio masivo de comunicación universitario y antimonopólico en la institución universitaria privada. Un medio hecho por y para los miembros de la comunidad académica, la sociedad y el mundo. Predomina la descentralización del poder académico y la democratización de la palabra. La Radio Escuela se presenta como una aliada en la búsqueda de un mundo más democrático, donde la pluralidad de las voces encuentra su lugar.

Palabras clave: REPI, radio, escuela, estudiantes, democratización

REPI: a democratic radio proposal within the private university

Abstract: The REPI (Internet Radio School) is the first mass media of the University of Mendoza. It is proposed as a space for production, construction and learning of knowledge from a pragmatic approach close to the academic community. It continues and deepens the basic principles that give rise to University Radios in Argentina, but within the private academic field. This work is the demonstration that it is possible to build a university and antitrust mass media for communication in the private university institution. A medium made by and for members of the academic community, society and the world. The decentralization of academic power and the democratization of the word predominate in this context. Radio School is presented as an ally in the search for a more democratic world, where the plurality of voices finds its place.

Keywords: REPI, radio, school, student, democratization



Introducción

La sociedad actual refleja un ritmo de vida que está directamente vinculado con los nuevos avances de la tecnología. Las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) se convierten en una herramienta fundamental para la construcción de discursos y los vínculos personales. La institución académica privada no puede quedarse atrás respecto de estos avances.

La Radio Escuela Por Internet (REPI) es una radio universitaria que utiliza las nuevas herramientas tecnológicas para materializar sus objetivos académicos y comunicacionales. La Radio Universitaria es “conformante del sistema de medios de comunicación social. Cumple la función de divulgación del conocimiento que se genera en las casas de estudios y se insertan en la sociedad. Conforman el sistema de medios de comunicación social” (Casajús, Lucía, Giorgi, Roberto y Giorgi, Noelia 2018: 83). Estos medios dentro de nuestra sociedad actual, denominada según Roger Silverstone como la “Polis de los medios” (2010), van a ser espacios legitimados para la construcción y circulación de discursos. Están presentes a diario en la vida de una persona, en la forma de vincularse y en sus diferentes ámbitos y actividades.

En nuestro proyecto de la Radio Escuela Por Internet (REPI), buscamos rescatar las bases y características que tiene la radio universitaria (desarrollada con mayor fuerza en el ámbito académico público) para ser una herramienta que continúe dándole a la sociedad la posibilidad de tener participación en la construcción de sus discursos (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018).

En lo que respecta a la radiodifusión universitaria, nuestro país ha sido uno de los pioneros.

...hay radios que se crean por las universidades para proporcionar a los alumnos unas prácticas más profesionales como complementos de su formación teórica, o emisoras que se ponen en marcha gracias a un movimiento estudiantil, o estaciones que surgen como iniciativa directa de los órganos de gobierno buscando una comunicación externa e interna más efectiva, así como una mejora de su imagen e identidad (Lazo, Marta y Pena, Daniel, 2014: 4).

En el caso de la REPI, esta emisora radial (por internet



únicamente) surge a partir del deseo de desarrollar un espacio de comunicación que sirva de herramienta para la descentralización del conocimiento académico. Se origina como un proyecto perteneciente al grupo Estación de Radio Packet de la Universidad de Mendoza (LU1MUM). Instituto que se origina hace 30 años dentro de esta institución académica y que desarrolla diversos proyectos de investigación con temáticas relacionadas a las telecomunicaciones, comunicación, educación, ingeniería, entre otros. Depende de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Mendoza.

Dentro de este grupo, el director del instituto (doctor en Ingeniería), una licenciada en Comunicación Social y cuatro estudiantes avanzados de Ingeniería Industrial dieron nacimiento al proyecto de la Radio Escuela Por Internet el 13 de diciembre de 2017. Gracias a la aprobación por resolución del Honorable Consejo Superior de la Universidad de Mendoza (N°196/2017), hoy la Radio Escuela Por Internet pertenece al rectorado de la misma.

La Radio Escuela Por Internet introduce un nuevo concepto en la radiodifusión universitaria, el de los GOPC (Grupos Operativos de Producción de Contenidos). Son grupos productores de información constante, donde las temáticas se adecuan a los gustos de los participantes. De esta manera, la REPI, que reúne las características de una radio universitaria tradicional, se fragmenta en dos grandes ejes a la hora de planificar su programación y actividades: uno institucional y otro pedagógico.

En cuanto a lo institucional, se presenta como herramienta de comunicación y difusión de las actividades y contenidos de la Universidad de Mendoza (contenidos específicamente académicos). Trabaja junto con los diferentes departamentos de la Universidad (Tecnología, Comunicación, Extensión, Relaciones Internacionales, otros), para servir de herramienta de difusión y comunicación.

En cuanto a lo pedagógico, surgen con fuerza los GOPC y esta idea de ser una “radio escuela”. Un espacio de comunicación donde se pueda aprender desde la experiencia vivida. Dentro de los GOPC, sus miembros (no necesariamente profesionales ni estudiantes de la comunicación), ejercitan y aprenden las formas de hacer radio, ocupando los diversos roles radiales para que funcione.

El propósito de los GOPC radica en conocer personas nuevas, vincularse, aprender, divertirse e informar,

fomentando en sus participantes el sentido de pertenencia a la comunidad de la Universidad de Mendoza (UM). Se trabaja de una forma horizontal y se descentraliza el conocimiento. Esto se genera a partir de la participación dentro de los GOPC tanto de profesores, estudiantes y personal académico. Todos trabajando de forma horizontal y en equipo, aportando sus experiencias y conocimientos sin establecer posiciones jerárquicas.

La REPI intenta continuar el camino ya iniciado por aquellas radios universitarias argentinas que desde 1924, buscan “vincular la Universidad al pueblo” (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018:82). Particularmente, intenta que esta vinculación se extienda al ámbito privado de la educación.

Radio y educación

Tres son los antecedentes principales de los cuales partimos para continuar con el camino que han iniciado las emisoras radiales universitarias en nuestro país.

La primera emisora universitaria, LR11 Radio Universidad Nacional de La Plata, nacida el 5 de abril de 1924. A partir de este acontecimiento, se comienza a rescatar el valor de la radio como elemento de extensión universitaria. “De esta manera, nació la radio universitaria argentina como un medio de comunicación estrechamente vinculado a la educación y a la investigación, concebido como medio cultural ligado a la sociedad” (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018:82). La LT10 Universidad Nacional del Litoral, segunda emisora universitaria surgida el 18 de agosto de 1931. Finalmente, la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) sancionada en 2009. Esta última plantea dos objetivos fundamentales: promoción de la diversidad y pluralidad de contenidos y entender a la comunicación como un derecho humano básico y no como una mercancía o bien económico.

Del análisis de estos tres acontecimientos surge el fundamento teórico de la REPI y el deseo de prolongar el trabajo realizado por las universidades nacionales en materia de radiodifusión en el ámbito académico privado.

Actualmente los medios de comunicación constituyen un nuevo universo cultural y tecnológico que la escuela y la universidad deben conocer y promover en el ámbito educativo. Comprender los lenguajes de la tecnología y de la comunicación para apropiarse del conocimiento implica



saber interpretar y evaluar la realidad para construir opiniones autónomas.

El acceso y el uso de estos nuevos códigos dejan de considerar al receptor como una entidad pasiva para pensarlo como un intérprete capaz no solo de descifrar la información que recibe, sino también de expresarse y construir su propio mensaje.

Adquirir el manejo de las nuevas tecnologías permite al sujeto actuar como creador y comunicador. Para los jóvenes, los lenguajes de la comunicación tecnológica de este principio de siglo son herramientas válidas para pensar, analizar, sobre todo para expresarse. Decodificar, volver a codificar, construir y producir la propia información con una amplia gama de posibilidades que se interrelacionan entre sí son acciones que estimulan la sensibilidad y el criterio propio.

La REPI se centra principalmente en su dimensión pedagógica (radio-escuela) para materializar sus objetivos. Es un espacio de comunicación para otorgar libertades y derechos a quienes transiten por él. En la actualidad la información es una necesidad social y cultural de todo ser humano. La institución académica tiene como deber brindar herramientas de información para un pleno desarrollo de la ciudadanía.

La BBC de Londres dice que la radio tiene tres funciones: la de informar, educar y divertir. La REPI rescata estas ideas y busca que la totalidad de conocimientos e informaciones que allí se difundan puedan cumplir esos tres objetivos.

Generalmente se vincula lo académico con lo formal y solemne y no con lo divertido. La idea de la REPI es romper con esto y destacar el plano del aprendizaje a partir de la experiencia vivida como un lugar donde los conocimientos e ideas se adquieran de forma dinámica y divertida. Educar a través de la radio no supe ni reemplaza a la institución académica. Sino que la radio acompaña a ésta y también a la familia como institución primordial en el proceso de socialización del individuo.

Tomamos los aportes del autor Joan Ferrés (1994) para ubicar a la REPI dentro de lo que se considera como educación no formal. Ferrés sostiene que la educación no formal no se escribe en un sistema educativo reglado pero se advierte una intención de enseñanza con objetivos definidos. Como son por ejemplo las actividades extra curriculares, radio y TV universitarias, entre otras. Todas estas actividades siempre están guiadas por personal calificado.

El rol del coordinador/a de los GOPC

En el caso de la REPI, la figura de coordinador/a de contenidos de los GOPC es la persona calificada para orientar a los estudiantes y personal académico que trabajan dentro de la radio. Este rol es no docente en lo que respecta a las características clásicas del docente. Es un/a profesional del ámbito de la comunicación que plantea una nueva forma de enseñar. Se presenta más bien como un *coach* o facilitador. Brinda herramientas que permiten que los/as estudiantes descubran su propio potencial comunicativo.

Es decir, no es un profesor/a tradicional que viene a impartir un conocimiento, sino que es un guía en la búsqueda de las capacidades comunicativas y expresivas de cada miembro de la REPI. Comparte conocimientos académicos vinculados a las ciencias de la comunicación y a los medios masivos de comunicación. Es importante remarcar que además de orientar en conocimientos específicos en materia de comunicación, el coordinador/a de GOPC también abarca una dimensión de la persona que tiene que ver con lo psicológico. Esto quiere decir que este *coach* también busca potenciar aspectos de la personalidad de cada sujeto, permitiéndole desarrollar herramientas personales que se vinculen a un plano relacionado a la inteligencia emocional.

Siguiendo los aportes del Instituto Superior de Educación y Psicología (ISPEDUC) de Madrid, en su máster de Coaching Psicológico (2019), el coordinador de GOPC puede considerarse un coach personal. El coaching aparece como la reinención de uno mismo. Entendiendo que el yo interior no es inamovible. Es necesario indagar en las emociones para alcanzar la conciencia de nuestros problemas y de esta manera, lograr nuevas posibilidades.

El coaching personal, y en nuestro caso el coordinador/a de GOPC, brinda una serie de beneficios vinculados con el pleno desarrollo del individuo. En primer lugar, la finalidad y visión. Permite desarrollar herramientas que brinden un conocimiento sobre la misión de vida, sobre el sentido de la existencia de cada sujeto. En segundo lugar, permite alcanzar objetivos eficaces partiendo de la realidad y tiempos de aprendizaje del *coachee*. En tercer lugar, presenta un plan de acción, con una serie de estrategias que guían al *coachee* en su búsqueda de respuesta para la solución de problemas.

El coaching personal permite que la figura del *coach* sea alguien que te apoya y acompaña permanentemente.



Alguien que te desafía a seguir para adelante, alcanzar tus metas y objetivos.

De esta forma, este profesional del ámbito de la comunicación (con título de grado) será quien deba acompañar en el proceso de aprendizaje a los miembros que conformen los grupos operativos de producción de contenidos.

Lo importante de la educación no formal, que muchas veces se deja de lado, es que el individuo tiene el poder total sobre la elección e interés que le presta a dicha actividad.

El uso de los medios de comunicación en las instituciones universitarias estimula la tarea educativa haciéndola más dinámica, creativa, motivadora, divertida. Y principalmente, la hace más cercana a la realidad cotidiana y a los desafíos personales que atraviesa cada individuo.

Tenemos que destacar que en esta sociedad, en la cual predomina una cultura mediática, la comunicación resulta inseparable de la cultura. Penetrando todos los aspectos de la sociedad, incluidos la tecnología y la educación. Muchos autores, por ejemplo Cristina Mata (1999), sostienen que la cultura mediática es la capacidad que tienen los MMC y las TIC de modelar el conjunto de las prácticas sociales.

Somos un medio que intenta reducir la brecha digital permitiéndoles a sus miembros adquirir las herramientas necesarias para aprender a manejar las nuevas tecnologías y formar profesionales que se inserten en el mundo laboral de manera más óptima. Profesionales con herramientas teóricas y personales fuertes que puedan aportar, desde el ámbito profesional, a la búsqueda de un mundo más justo y equitativo.

Este nuevo tipo de sociedad, de información y conocimiento, está transformando la economía y la política y son los nuevos profesionales quienes deben seguir en la búsqueda de sociedades más democráticas.

Objetivos y vinculación

La Radio Escuela busca una vinculación horizontal entre estudiantes, profesores y miembros de las distintas unidades académicas. Entre ellas podemos mencionar: las distintas facultades de la Universidad de Mendoza (sede San Rafael, sede Río Cuarto, Extensión Áulica Cipolletti) y la Escuela Técnica de la Universidad de Mendoza.

Entre los objetivos generales, el proyecto se propone construir un medio masivo de comunicación que sea propio de la Universidad de Mendoza, por lo tanto, que alimente a la política de comunicación de esta institución y que además sea un espacio para la puesta en práctica de conocimientos por parte de estudiantes y docentes, tanto de la Escuela Técnica como de la Universidad (incluida todas sus sedes).

Por otro lado, permitir a los estudiantes ser los protagonistas de sus propios discursos. Deconstruir el esquema jerárquico de profesor-estudiante y generar un proceso de aprendizaje más horizontal y democrático, donde estudiantes se convierten en voces *legítimas* a partir del acompañamiento pedagógico de sus docentes.

Además, generar un espacio de comunicación donde el estudiante manifieste sus deseos e inquietudes desde su propia realidad y, a partir de allí, construya contenidos radiales y nombre al mundo que lo rodea.

Se busca vincular las distintas áreas del conocimiento a partir de procesos creativos que requieren del uso de distintas competencias lingüísticas y que tengan como eje la comunicación y el intercambio. Estimular los procesos creativos como forma alternativa de investigación, desarrollo y apropiación de los contenidos curriculares.

Por último, generar un sentido de pertenencia (ligado a la institución) para todos los estudiantes que la transiten. Que sea un espacio donde el estudiante se siente parte, ya no como observador, sino como protagonista. La persona que forma parte de la REPI se transforma así en un *prosumidor*.

En definitiva, la radio permite el acceso a un proceso en el que todos tienen algo que sumar desde la creación, el ámbito comunicacional, los aprendizajes adquiridos o la experiencia personal. Se propone una radio que se convierte en una herramienta pedagógica y didáctica al servicio de un proceso de aprendizaje integral, que es aula y taller, que produce contenidos académicos y de interés general. Los mismos son abordados con herramientas adquiridas en las diferentes asignaturas y en la formación que brinda la REPI. Para luego, socializarlos con la comunidad, que se convierte en audiencia.

La REPI inserta en el ámbito de la educación universitaria privada una nueva herramienta de comunicación para profundizar el derecho a la comunicación como derecho humano básico y esencial.



Aportes comunicacionales y pedagógicos del proyecto dentro de la institución académica privada

El proyecto REPI aporta a la institución universitaria privada un espacio que refuerza valores pedagógicos y comunicacionales. En lo comunicacional, rescata dos elementos socialmente debilitados dentro de nuestra cultura actual, que está atravesada con fuerza por los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías. Estos elementos son: lo emocional y la palabra (la narración).

En lo pedagógico, la REPI democratiza la palabra y descentraliza el conocimiento académico. Genera un espacio más equitativo de comunicación dentro de la institución privada, donde existen pocos ámbitos para que los estudiantes sean partícipes y constructores de sus discursos. El trabajo comunicativo y educativo que plantea la radio escuela se da en forma horizontal, a partir de la experiencia compartida del trabajo en equipo.

El rescate de la dimensión emocional

En cuanto a lo emocional, podemos decir que la Sociedad de la Información, con su gran avance tecnológico, se vincula con un tipo de sujeto denominado posmoderno. Se presenta un momento de debilidad de las características propias del ser humano como es, por ejemplo, la conexión con lo emocional.

Nueva superficialidad, que afecta tanto a la teoría y a la imagen como a los múltiples simulacros; debilitamiento del sentido histórico de la existencia; ocaso de los afectos de angustia y de alienación y, en general, de todos los afectos salvo la euforia, muerte fragmentación o descentramiento del sujeto (Bericat Alastuey, Eduardo, 2003: 17).

La radio trasmite un conocimiento por medio de las emociones y está dirigida también a generar emociones en quien la escucha. Es un medio masivo de comunicación que se dirige directamente al plano emocional del oyente. Existe un campo libre a la interpretación de cada oyente (que varía en cada caso).

Los contenidos no se dan completamente digeridos como en el caso de las imágenes, sino que la participación del oyente es más activa. La radio le pide a la audiencia activar

una serie de esfuerzos cognitivos muy vinculados al plano de las emociones y sirve como base material de la sociedad posmoderna.

Las tecnologías de la información y de la comunicación constituyen la base material de esta nueva sociedad y contienen los tres elementos clave que sustentan el resto de transformaciones: a) conocimiento, b) movilidad y c) red (Bericat Alastuey, 2003: 22).

Se retoma el poder de lo narrativo

Siguiendo dentro del aspecto comunicacional, REPI, y el concepto de Radio Escuela permite rescatar la palabra (narración) como elemento pedagógico, educativo, de traspaso y enseñanza cultural. Antes de los avances que trajo al mundo la novedad de la imprenta, la palabra era herramienta fundamental para el traspaso de información de una cultura a otra. La palabra permitía que la función simbólica se pasara de una generación a otra.

El proyecto REPI elige como medio principal para llevar adelante su trabajo comunicacional y pedagógico a la radio, precisamente porque rescata el poder de la palabra. En una sociedad donde el exceso de imágenes abunda, el rescate de la palabra se vuelve elemento importante.

También la palabra ha sido el medio de comunicación por excelencia, a través del cual el profesor se convierte en estructurador del pensamiento del alumno. En REPI se le da otro formato a la palabra. No se mantiene la relación vertical profesor-estudiante, sino que tanto profesor como estudiante pueden ocupar roles de ser facilitadores de conocimientos a través de la palabra. Además, se la trabaja de una forma creativa y novedosa utilizando el lenguaje radial, sus géneros y formatos. Se incentiva un uso creativo y atractivo de la narración.

Fuerte aporte pedagógico y social a la institución académica privada

En cuanto al aporte pedagógico, REPI es uno de los primeros espacios de comunicación, dentro de la Universidad de Mendoza, cuyos contenidos son generados por la propia comunidad académica (incluyendo alumnos, personal académico y profesores). Los contenidos son creados por los GOPC (Grupos Operativos de Producción de Contenidos).



La Universidad de Mendoza cuenta únicamente con un departamento de Comunicación que se encarga de transmitir información académica a todos los miembros de la comunidad. No existe una carrera de Comunicación Social y pocos son los espacios de expresión y comunicación para escuchar la voz de los alumnos.

Sucede, entonces, que son pocos los ámbitos donde los alumnos pueden ser partícipes de sus propios discursos e ideas. La REPI desea brindarle a toda la comunidad académica en general y a los estudiantes en particular, un ámbito de comunicación donde tengan acceso a la palabra y a su uso dentro de un marco institucional académico.

Queremos desarrollar un modelo de comunicación que continúe el camino de tantas radios universitarias que trabajan generando contenidos con los miembros de la comunidad académica. Como es el caso de la radio de la Universidad de Avellaneda (UNDAV) por ejemplo.

La programación de *Radio UNDAV* se conforma a partir de las producciones de los miembros de la comunidad universitaria. Es así como secretarías, departamentos, carreras, estudiantes, trabajadores docentes y no docentes tapizan la grilla de programación de lunes a sábados (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018: 90).

De igual manera, la REPI forma su grilla con la participación y producción de todos/as los miembros de la comunidad académica de la Universidad de Mendoza que forman parte de los GOPC.

REPI es una plataforma global que persigue la democratización de la palabra. Todos/as tienen voz para decir y construir sus propios discursos. Se parte de la realidad de los miembros de la unidad académica para luego construir discursos, mensajes, informaciones que se comparten con los demás.

Es un espacio comunicativo donde todos/as son protagonistas. Se les brindan las herramientas necesarias (a partir de los tres talleres de formación gratuitos) para que puedan apoderarse de una nueva herramienta y de esta forma compartir sus habilidades con el resto de la comunidad académica y con el mundo.

Además de la democratización de la palabra, también se genera un proceso de *descentralización* del conocimiento, por lo tanto, del poder. Esto se consigue gracias a la tecnología *ondemand* y de *podcasting*, con la cual los contenidos generados por los

miembros de REPI pueden llegar a diversos puntos del mundo.

Esto es gracias a los avances que permite internet. “La radio universitaria se desarrolla hoy en el contexto propiciado por la web 2.0 que marca el pulso hacia un panorama centrado en la interactividad, la colaboración, la participación y el nuevo rol del usuario en el proceso comunicativo” (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018: 85).

Se rompen las barreras de tiempo y de espacio en el traspaso de información y conocimiento. Así se generan redes y vínculos horizontales y descentralizados que generan la globalidad del proyecto.

“Todo proceso periodístico pertenece al escenario del debate y de la puja en torno al poder, porque lo defiende, lo avala, lo sustenta o lo justifica o porque lo cuestiona y trabaja para su destrucción, para su reemplazo o para su modificación sustancial” (Espeche, Ernesto y Brite, Natalia, 2015: 5).

La práctica periodística pertenece al terreno de la disputa por el poder y del poder. En REPI no existe solo una voz autorizada y por lo tanto, tampoco un único conocimiento válido. Tampoco existe una sola persona en la cual se centralice el conocimiento porque también se forma a los miembros de REPI para que ellos mismos formen luego a futuros miembros.

Si se democratiza la palabra y se descentraliza el poder, se presenta una alternativa comunicacional fuerte y que beneficia al derecho a la comunicación como derecho fundamental del ser humano. Sobre todo en el ámbito privado de la educación, que suele presentar escasos espacios donde los estudiantes puedan hacer uso del poder de la palabra construyendo sus propios discursos y transmitiendo sus propios conocimientos y experiencias.

Esta decisión se vuelve política, porque busca ampliar los espacios comunicativos y educativos dentro de la institución académica privada. La radio es integradora y esta propuesta busca seguir profundizando esa idea. No excluimos a ningún sector de la sociedad civil, pero principalmente nuestros contenidos y discursos tienen que ir dirigidos a aquellos que encuentran en la radio una de las únicas formas de educarse o de adquirir nuevos conocimientos. Allí se materializa nuestra finalidad educativa.

REPI es una radio cultural, cercana a la gente común, a los ciudadanos y ciudadanas. No por ser una radio universitaria y académica se dirige solo a un sector restringido de la



sociedad, al contrario, incluye absolutamente a todos/as.

En lo pedagógico también es importante destacar que el conocimiento depende en gran medida de la experiencia. Es por esto que el proyecto REPI se presenta como una radio escuela y no como un simple medio de comunicación institucional académico. Es una radio universitaria, dentro de una institución académica privada, que les permite a los alumnos aprender durante el proceso de la puesta al aire.

...Constituir la radio universitaria como espacio de prácticas y laboratorio de experimentación es una cuestión imprescindible en la esencia de estos medios y representa un verdadero desafío en lo vinculado a garantizar la participación estudiantil junto a la calidad y la profesionalidad (Casajús, Giorgi y Giorgi, 2018:84).

La formación previa dada en los talleres está para sentar las bases y los conocimientos básicos para generar contenidos de calidad. Pero luego, en la puesta al aire de los programas, el proceso de aprendizaje continúa. Se incorporan nuevos conocimientos provenientes del plano de la experiencia vivida.

Logros y alcances de la REPI

El proyecto de la Radio Escuela Por Internet ya está en marcha gracias a la colaboración académica de la Universidad de Mendoza. En esta fase inicial de puesta en marcha del proyecto, hemos alcanzado una serie de resultados:

¹ Es un proyecto de investigación de Studio Puckey, dirigido por Golo Föllmer en la Martin-Luther University Halle en colaboración con otras universidades de Holanda y Reino Unido. Coordinadas por el Instituto para el Sonido y la Visión en Holanda. Su idea central: crear un mapa interactivo tipo Google Earth donde se pueda recorrer el mundo a partir de sus estaciones de radio, pudiendo escucharlas en vivo, tal cual están siendo emitidas, sin importar fronteras, idiomas o culturas. Permite poner, al alcance de todo el mundo, la maravilla de la radiodifusión.

La web

El proyecto REPI ya cuenta con su plataforma en la web. Además, es importante destacar que nuestra radio ya es parte de la plataforma global de radios en el mundo: Radio Garden¹. Esto ha acercado la REPI a miles de personas de diversas partes del mundo.

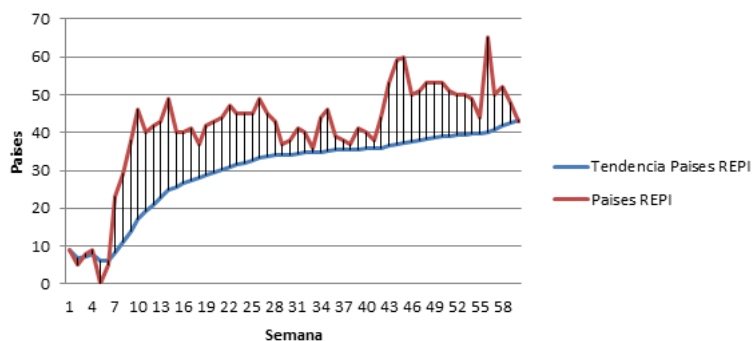
Un objetivo fundamental de REPI es ser una plataforma global. Que la Radio Escuela de la Universidad se encuentre dentro de la plataforma mencionada persigue ese objetivo. Las voces de la UM llegan a miles de personas rompiendo las barreras del tiempo y del espacio. Se intercambian historias, información, opiniones y muchos contenidos que circulan gracias a este medio masivo de comunicación.

En los primeros meses dentro de la plataforma, ya han



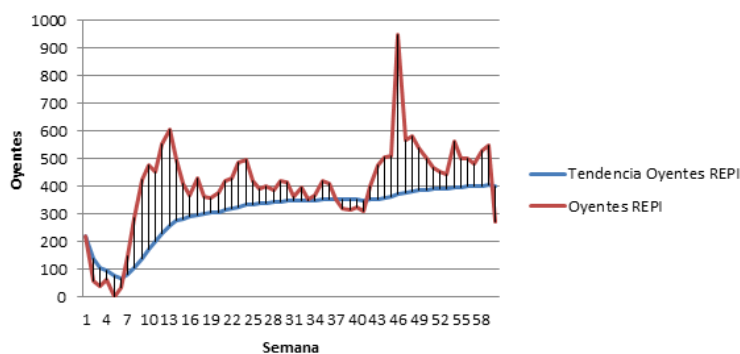
escuchado la REPI países como: Uruguay, Paraguay, Holanda, Brasil, Francia, Costa Rica, Canadá, Colombia, México, Chile, España, entre otros. En la semana 7 la REPI ingresó a Radio Garden, en la siguiente tabla se puede notar el incremento generado en las estadísticas.

Gráfico 1: Cantidad de países del mundo que escuchan la REPI por semana.



Fuente: Servidor CentovaCast, 2018.

Gráfico 2: Cantidad de personas que escuchan la REPI por semana.



Fuente: Servidor CentovaCast, 2018.

Construcción del estudio REPI

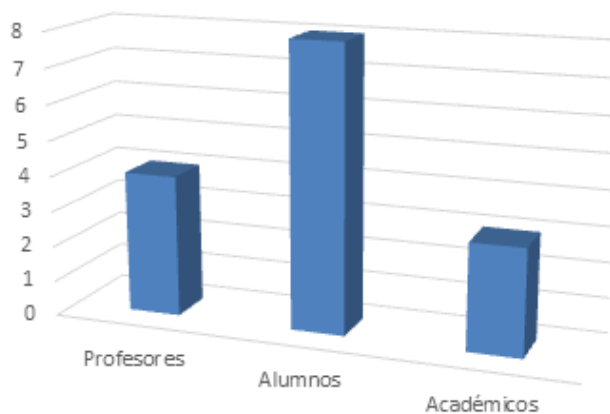
La Universidad de Mendoza ha comenzado con el proceso de construcción del estudio donde la REPI podrá generar sus propios contenidos. De esta manera, la programación actual (que es únicamente música) sería reemplazada por programas de una hora de duración que llenarán la grilla de contenidos de todo tipo.



Formación de los primeros GOPC

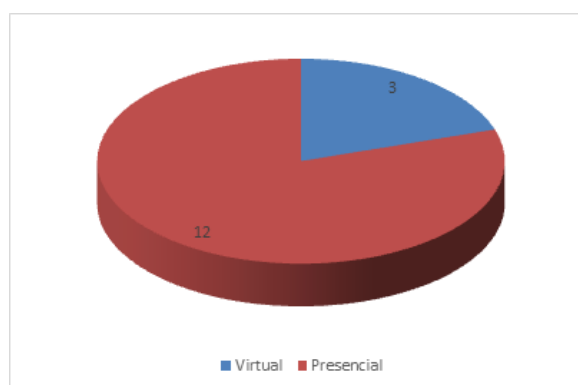
Gracias al dictado del Taller Básico (introducción al lenguaje radial) que dictó la REPI en el ciclo lectivo 2018, ya se han sumado al proyecto una gran cantidad de alumnos, docentes y personal académico que están empezando a trabajar en sus programas. Los grupos operativos de Producción de Contenidos que ya se han formado serán los primeros en formar parte de la futura programación de REPI: cultura, deporte, análisis social, radio teatro, salud, magazine y tecnología.

Gráfico 3: Cantidad de estudiantes del taller básico según claustro. 2018.



Fuente: Elaboración propia en base a taller en la UM, octubre 2018.

Gráfico 4: Cantidad de estudiantes según modalidad de cursado del taller básico.



Fuente: Elaboración propia en base a taller en la UM, octubre 2018.

Algunas reflexiones en torno de la experiencia radial

Ésta es la era de los nativos digitales, una generación que crece en un vínculo directo con la tecnología, las pantallas y los nuevos medios. Por lo tanto, en un nivel pedagógico esto no puede pasar desapercibido. Los conocimientos y aprendizajes deben adaptarse a esta nueva generación para ser más óptimos y eficaces en la instancia de formación del alumno.

Hemos llegado a la conclusión de que es posible generar un medio masivo de comunicación dentro de la institución universitaria privada, que gracias al uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación pueda ser una plataforma global. Plataforma que comunica a la comunidad académica con los miembros de su sociedad y del mundo entero. Permite compartir todo el potencial académico.

Es posible generar un espacio de comunicación que vincula de forma horizontal a profesores, estudiantes y personal académico en el proceso de aprendizaje. Pudimos llegar a esta conclusión con la óptima realización del taller básico que dictó la REPI en 2018. Ya se preparan las próximas ediciones para que este proceso de aprendizaje horizontal continúe creciendo.

Pudimos comprender que se accede, de esta manera, a un conocimiento potenciado, ya que los profesionales y no profesionales pueden dar diferente profundidad o perspectiva a los conocimientos y temas, generando contenidos más completos.

Los estudiantes ya cuentan con un espacio propio donde acercarse a expresar y comunicar sus intereses, necesidades, inquietudes y deseos. Ya han comenzado el trabajo de reproducción de sus programas a partir de la elección por parte de ellos de los temas a trabajar.

Los alumnos acceden a un espacio de comunicación que les brinda las herramientas para ser protagonistas de sus propios discursos y para tomar poder sobre el discurso académico. Pueden adquirir herramientas que los potencien como personas y futuros profesionales, entendiendo a la comunicación como un derecho social básico y fundamental para el desarrollo de su plena ciudadanía.

La REPI ya inició el camino dentro de la institución universitaria privada, de un proceso de aprendizaje académico horizontal y a partir de la experiencia vivida. Complementa



al plano teórico de la academia y a sus herramientas tradicionales. Aporta un valor agregado al conocimiento académico al vincularlo con la vivencia, la experiencia, el aprendizaje y el conocimiento que surge de allí.

También la Radio Escuela ha generado un ámbito donde el conocimiento y lenguaje académico se alejan un poco de lo erudito (muchas veces excluyente), para acercarse a un lenguaje común que no deja a nadie afuera de su interpretación y comprensión.

Permite a través del uso de la creatividad, las nuevas tecnologías y el lenguaje radiofónico, adaptar contenidos académicos a un lenguaje simple y cercano a la ciudadanía. Estos contenidos, a la vez, potencian y complementan los conocimientos brindados por los docentes en las clases.

En un futuro, la REPI busca crecer en su programación una vez que esté finalizado el estudio. Además, generará vínculos con las universidades públicas y sus respectivas radios universitarias para seguir creciendo en este camino. También la Radio Escuela Por Internet presentará dentro de la Universidad de Mendoza una diplomatura denominada: "Herramientas periodísticas para el desarrollo profesional", con la que se intentará acercar a los profesionales de ámbitos ajenos a la comunicación a los diversos lenguajes mediáticos.

Abrimos la puerta a un camino que ya tiene un comienzo, pero que no tiene fin. La búsqueda siempre será que la institución académica privada se vincule con la ciudadanía y trabaje en conjunto para el desarrollo de una sociedad más justa, equitativa, solidaria y de derechos.

Referencias bibliográficas

- ARAYA RIVERA, Carlos (2009). Radio estudiantil: programas, audiencias y desafíos. *Revista Reflexiones*, 88(2), pp. 37-44. Disponible en: <http://goo.gl/6o42cp>
- BAYÓN MARINÉ, Fernando (2016). *Coaching hoy: Teoría general del coaching*. Madrid: Ramón Areces.
- BERICAT ALASTUEY, Eduardo (2003). Fragmentos de la realidad social posmoderna. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 102, pp. 9-46. Disponible en file:///C:/Users/Windows/Downloads/Dialnet-FragmentosDeLaRealidadSocialPosmoderna-767061.pdf
- CASAJÚS, Lucía; GIORGI, Mario Roberto, y GIORGI, Noelia (2018).



- Radio universitaria en Argentina. El caso de la emisora de la Universidad Nacional de Avellaneda. *Revista Mediterránea de Comunicación - Mediterranean Journal of Communication*, Universidad de Alicante, volumen 9, N° 1, pp. 81-96. Disponible en: <https://www.mediterranea-comunicacion.org/article/view/2018-v9-n1-radio-universitaria-en-argentina-el-caso-de-la-emisora-de-la-universidad-nacional-de-avellaneda>
- ESPECHE, Ernesto, y BRITE, Natalia F. (2015) *Planificación y gestión de proyectos periodísticos*. Mendoza, Argentina.
- FERRÉS, Joan (1994). *Video y educación*. Barcelona: Paidós.
- FERRÉS, Joan (1996). *Televisión subliminal: socialización mediante comunicaciones inadvertidas*. Barcelona: Paidós.
- GIRARD, Bruce (2004). La radio e internet. Mezclar los medios para cerrar la brecha digital. En GIRARD, Bruce, *Secreto a voces*. Radio, NTICs e interactividad. Roma, Italia: FAO, pp. 5-18.
- GAMARNIK, Cora (2008). *La importancia de la radio en los programas de educación a distancia*. Buenos Aires, Argentina.
- GARCÍA GAGO, Santiago (2010). *Manual para radialistas analfatécnicos*. Quito, Ecuador.
- LÓPEZ VIGIL, José Ignacio (2006). *Manual urgente para radialistas apasionados*. Venezuela.
- MATA, MARÍA CRISTINA (1999). De la cultura masiva a la cultura mediática. En *Diálogos de la comunicación*, Lima, N°56, pp. 81-91.
- LAZO, Marta Carmen, y PENA, Daniel Martín (2014). Antecedentes, estado de la cuestión y prospectiva de las Radios Universitarias. En *EDMETIC, Revista de Educación Mediática y TIC*, volumen 3, N°1, pp.3-8. Disponible en: <https://doi.org/10.21071/edmetic.v3i1.2877>
- PAYERAS, Joan (2004). *Coaching y liderazgo*. Madrid: Díaz de Santos.
- SILVERSTONE, Roger (2010). *La moral de los Medios de Comunicación. Sobre el nacimiento de la polis de los medios*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- TOFFLER, Alvin (1980). *La Tercera Ola*. Estados Unidos: Bantam Books.
- WATLINGTON, Laressa (2013). *Guía de periodismo en la era digital*. Washington DC, Estados Unidos: ICFJ (International Center for Journalists), pp. 7-16.



Fecha de recepción: 20 de marzo de 2019
Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



