

# topaketak 04. encuentros

DONOSTIA • SAN SEBASTIÁN  
URRIAK 19-20 OCTUBRE 2017

FUNDAMENTALISMO POLITIKO,  
EKONOMIKO, ERLIJIOSO ETA  
KULTURALEN INPAKTUA SEXU  
ETA UGALKETA ESKUBIDEETAN

IMPACTO DE LOS FUNDAMENTISMOS  
POLÍTICOS, ECONÓMICOS, RELIGIOSOS  
Y CULTURALES EN LOS DERECHOS  
SEXUALES Y REPRODUCTIVOS



# encuentros

DONOSTIA 2017

IMPACTO DE LOS **FUNDAMENTALISMOS** POLÍTICOS, ECONÓMICOS,  
RELIGIOSOS Y CULTURALES EN LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

# topaketak

DONOSTIA 2017

**FUNDAMENTALISMO** POLITIKO, EKONOMIKO, ERLIJIOSO ETA KULTURALEN  
INPAKTUA SEXU ETA UGALKETA ESKUBIDEETAN

*El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de medicusmundi gipuzkoa y no refleja necesariamente la opinión de la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo.*

Agosto de 2018

**Autoría:** medicusmundi gipuzkoa

**Diseño y maquetación:** TINTA Inprimategia

**Diseño de la portada:** malmö illustration&design

*Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales.*

*No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.*



Licencia completa: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>



Esta publicación ha sido realizada con el apoyo financiero de la **Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo**.



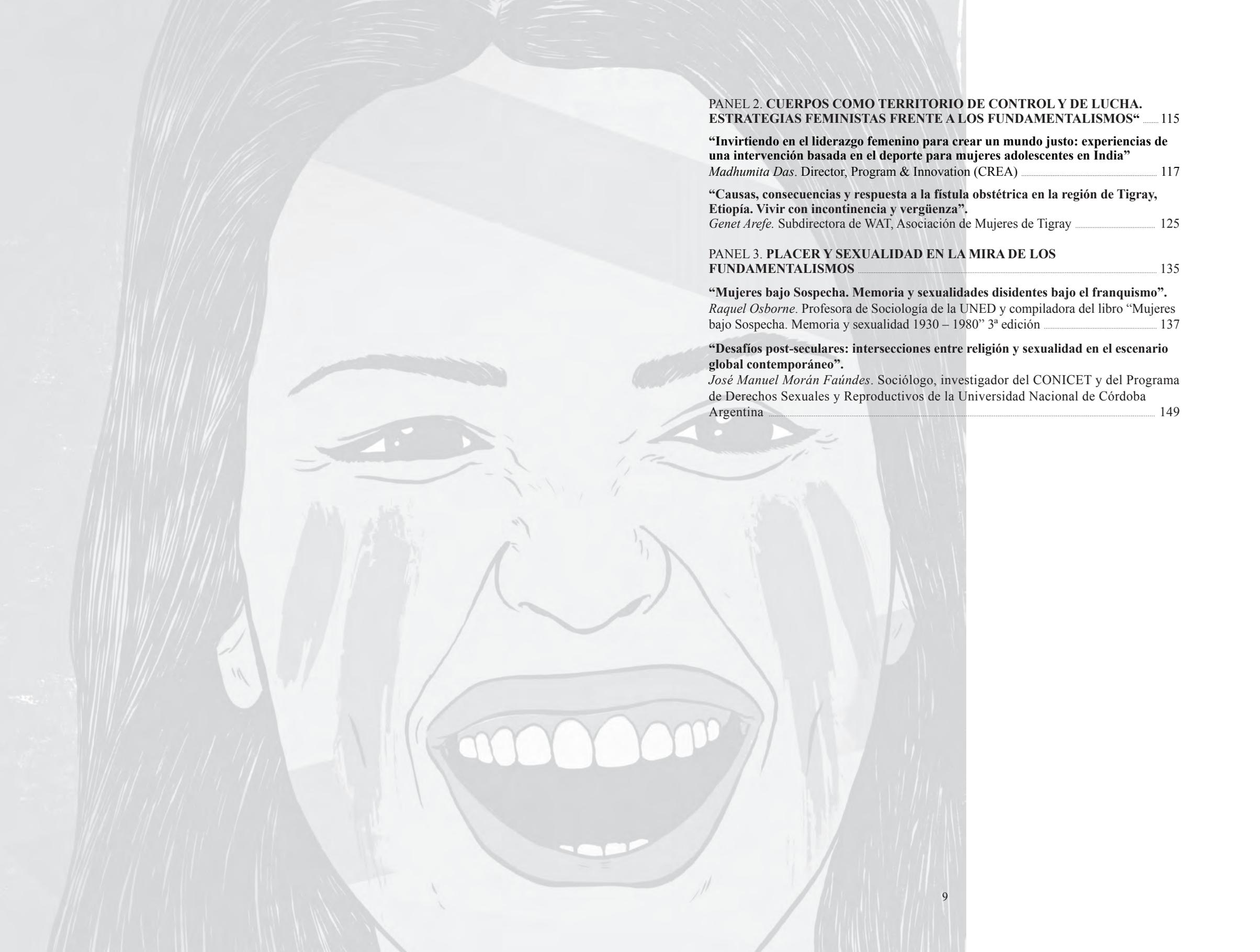
Damos las gracias al **Movimiento Manuela Ramos** por su apoyo en la organización de estos Encuentros.



**Autoría:** medicusmundi gipuzkoa  
C/ Serapio Múgica 33, bajo  
20.016 Donostia- San Sebastián  
[www.medicusmundigipuzkoa.eus](http://www.medicusmundigipuzkoa.eus)  
[gipuzkoa@medicusmundi.es](mailto:gipuzkoa@medicusmundi.es)

## ÍNDICE / AURKIBIDEA

Presentación .....	13
Aurkezpena .....	19
Autoras .....	27
Egileak .....	33
Ponencia inaugural: .....	39
<b>“Razón eurocentrada, teorización y programa político feminista”</b> <i>Yuderkys Espinosa-Miñoso</i> . Pensadora y docente feminista antirracista y decolonial, miembro fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS) .....	41
<b>PANEL 1. FUNDAMENTALISMOS ECONÓMICOS Y POLÍTICOS: GUERRA, AUTORITARISMOS Y TRATA</b> .....	57
<b>“Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”.</b> <i>Rita Laura Segato</i> . Antropóloga feminista, autora de las obras “Las estructuras elementales de la violencia” y “La guerra contra las mujeres” .....	59
<b>“Formas de activismo de base de las mujeres sirias contra el autoritarismo de Estado y el control de actores no estatales”.</b> <i>Razan Ghazawi</i> . Estudiante activista siria-palestina. Actualmente realiza su doctorado en la Universidad de Sussex sobre las relaciones existentes entre la sexualidad y la soberanía en el Estado sirio mediante una etnografía acerca de personas sirias queer en el Líbano .....	95
<b>“La trata de mujeres y menores de África Subsahariana”.</b> <i>Helena Maleno Garzón</i> , -Caminando Fronteras-. Periodista e investigadora especialista en migraciones y Trata de seres humanos, con especial atención a mujeres y menores .....	105
<b>MESA REDONDA. Reflexiones y herramientas para el abordaje político de la gestación subrogada, desde una perspectiva feminista y multidisciplinar</b> .....	113
• <i>Ainhoa Beola</i> , juntera de EH Bildu en Juntas Generales de Gipuzkoa.	
• <i>Ramón Martínez</i> , doctor en Filología, Escritor y Activista LGTB en Arcópoli y LGTB-PSOE.	
• <i>Itziar Alkorta Idiakez</i> , profesora Derecho Civil de la UPV/EHU. Autora de “La Regulación Jurídica de la Medicina Reproductiva Derecho Español y Comparado”.	
• <i>Josebe Iturrioz</i> , activista transfeminista de MEDEAK.	



**PANEL 2. CUERPOS COMO TERRITORIO DE CONTROL Y DE LUCHA. ESTRATEGIAS FEMINISTAS FRENTE A LOS FUNDAMENTALISMOS“ ..... 115**

**“Invirtiendo en el liderazgo femenino para crear un mundo justo: experiencias de una intervención basada en el deporte para mujeres adolescentes en India”**  
*Madhumita Das.* Director, Program & Innovation (CREA) ..... 117

**“Causas, consecuencias y respuesta a la fistula obstétrica en la región de Tigray, Etiopía. Vivir con incontinencia y vergüenza”.**  
*Genet Arefe.* Subdirectora de WAT, Asociación de Mujeres de Tigray ..... 125

**PANEL 3. PLACER Y SEXUALIDAD EN LA MIRA DE LOS FUNDAMENTALISMOS ..... 135**

**“Mujeres bajo Sospecha. Memoria y sexualidades disidentes bajo el franquismo”.**  
*Raquel Osborne.* Profesora de Sociología de la UNED y compiladora del libro “Mujeres bajo Sospecha. Memoria y sexualidad 1930 – 1980” 3ª edición ..... 137

**“Desafíos post-seculares: intersecciones entre religión y sexualidad en el escenario global contemporáneo”.**  
*José Manuel Morán Faúndes.* Sociólogo, investigador del CONICET y del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la Universidad Nacional de Córdoba Argentina ..... 149



**Presentación**  
*Aurkezpena*

## **Presentación**

Esta publicación presenta las **ponencias** de los IV Encuentros Internacionales sobre el “Impacto de los fundamentalismos políticos, económicos, religiosos y culturales en los derechos sexuales y reproductivos”, celebrados los días 19 y 20 de octubre de 2017 en la Tabakalera de Donostia-San Sebastián. Los citados Encuentros fueron organizados por **medicusmundi gipuzkoa**, en colaboración con el Movimiento Manuela Ramos (Perú), y financiados por la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo del Gobierno Vasco.

### **Organizaciones promotoras:**

**medicusmundi gipuzkoa:**

Desde sus inicios, la misión de la asociación ha sido contribuir a generar cambios en la sociedad, fomentando una cultura de solidaridad y un compromiso ciudadano que hagan posible la erradicación de la pobreza y permitan que la salud sea un derecho al alcance de todas las personas.

**medicusmundi gipuzkoa** es una Organización No Gubernamental para el Desarrollo, fundada en 1974 y especializada en el ámbito sanitario. No tiene ánimo de lucro, es internacional e independiente religiosa y políticamente y, junto al resto de las asociaciones de la FAMME (Federación de Asociaciones de Medicus Mundi España), es miembro colaborador de la OMS (Organización Mundial de la Salud).

Pero, ante todo, es un grupo de personas que, tanto en Gipuzkoa como en los países con los que coopera, trabaja cada día con el fin de conseguir que el derecho a la salud esté al alcance de todas las personas y denunciar las situaciones de injusticia y desigualdad que se dan en los países empobrecidos y en nuestro entorno más cercano. En este sentido, es consciente de que hoy en día la falta de acceso a la salud sexual y reproductiva constituye un importante problema de salud pública, íntimamente ligado al desarrollo; y es por ello que desde hace más de una década el trabajo a favor de los derechos sexuales y reproductivos se ha convertido en una de sus principales líneas estratégicas de trabajo tanto en el Sur como en el Norte.

### **Movimiento Manuela Ramos:**

El Movimiento Manuela Ramos es una organización feminista peruana sin ánimo de lucro que desde 1978 trabaja para mejorar la situación y posición de

las mujeres en su país. Manuela Ramos es el nombre que esta organización usa para destacar a la mujer que, de forma anónima y desde su quehacer cotidiano, aporta a la construcción de la democracia estableciendo relaciones de género igualitarias.

Una de sus principales líneas de intervención son los derechos sexuales y reproductivos, con el fin de afianzar la autonomía de las mujeres, adolescentes y jóvenes en el ejercicio de su sexualidad y sus derechos, con políticas públicas en el marco de un Estado laico.

En este ámbito, el Movimiento Manuela Ramos viene impulsando y elaborando desde hace 40 años estrategias para demandar el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres; desarrollando capacidades individuales y organizativas para la toma de decisiones y para el ejercicio de sus derechos; visibilizando y enfrentando la problemática de la violencia de género, a través de servicios de asesoría legal, capacitación, investigación, incidencia política y campañas de sensibilización. También asesora, capacita y brinda asistencia técnica a funcionariado y autoridades para la mejora de los servicios públicos de salud; y vigila el cumplimiento de los acuerdos internacionales, normas y políticas.

#### **Antecedentes de los Encuentros:**

La falta de acceso a la salud sexual y reproductiva sigue constituyendo hoy en día un importante **problema de salud pública**. Las Conferencias de El Cairo y la de Pekín supusieron un importante avance al reconocer el derecho de las mujeres a decidir sobre su propia maternidad y destacar la salud sexual y reproductiva como un auténtico derecho de las mujeres. Sin embargo, pese a los avances alcanzados durante estos años, nos encontramos con que todavía sigue siendo un **tema de gran controversia** en prácticamente todas las sociedades del mundo. Hablar y defender la salud sexual en las agendas políticas internacionales ha sido vetado en muchos casos por prejuicios basados en la discriminación por razón de sexo vinculada a **diversos fundamentalismos**.

Así, estas **expresiones fundamentalistas** se caracterizan por fundir los intereses del Estado con el control sobre los cuerpos de las mujeres como instrumento para perpetuar y delimitar el sistema político patriarcal.

Bajo el lema “**Tu boca, fundamental contra los fundamentalismos**”, estos IV Encuentros se presentaron como un espacio donde poder analizar el papel que siguen jugando hoy en día los fundamentalismos en la vulneración de los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Entendemos los fundamentalismos en sus múltiples expresiones culturales, religiosas, económicas o

políticas que defienden el pensamiento único e inmutable como norma para la sociedad, y que tienen consecuencias nefastas para el ser humano en general, y para el ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres en particular.

Teniendo como referente la campaña latinoamericana “**CONTRA LOS FUNDAMENTALISMOS, LO FUNDAMENTAL ES LA GENTE**”, impulsada por la *Articulación Feminista MARCOSUR*, desde medicusmundi gipuzkoa y el Movimiento Manuela Ramos planteamos este espacio de encuentro para analizar los diferentes factores políticos, económicos, religiosos y culturales que están detrás de estos fundamentalismos y, a su vez, amplificar aquellas voces que se oponen con firmeza a las prácticas y discursos sociales que someten a las personas a situaciones de violencia y opresión. Porque pensamos que las personas somos el motor del cambio, **¡suma tu boca contra los fundamentalismos!**

#### **Objetivos:**

- Analizar los **factores sociales, políticos y económicos** que están detrás de la persistencia y auge de estos fundamentalismos, con consecuencias tan negativas para las vidas y cuerpos de las mujeres.
- Acercar al público a la **lucha contra los fundamentalismos** a través de las diversas estrategias feministas que, con el fin de para hacerles frente, se están dando en las diferentes regiones del mundo.
- Visibilizar el trabajo de **organizaciones y redes** que trabajan a favor de los derechos sexuales y derechos reproductivos, con el fin de lograr estrategias de acción conjuntas.

#### **PROGRAMA**

##### **PRIMER DÍA**

Presentación de los Encuentros

##### **PONENCIA INAUGURAL**

“**Matriz de dominación, Estado y fundamentalismos religiosos: un acercamiento decolonial**” Yuderlys Espinosa-Miñoso. Pensadora y docente feminista antirracista y decolonial, miembro fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

**PANEL 1. FUNDAMENTALISMOS ECONÓMICOS Y POLÍTICOS: GUERRA, AUTORITARISMOS Y TRATA.****“Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”.**

Rita Laura Segato. Antropóloga feminista, autora de las obras “Las estructuras elementales de la violencia” y “La guerra contra las mujeres”.

**“Forms of Syrian Women Grassroots Activism Against State Authoritarianism and Non-state actors’ Control”**

Razan Ghazawi, Syrian-Palestinian Scholar-activist. Currently doing her PhD in the University of Sussex on the relationships between sexuality and sovereignty under the Syrian state by conducting an ethnography of Queer Syrians in Lebanon.

**“La trata de mujeres y menores de África Subsahariana”**

Helena Maleno Garzón, -Caminando Fronteras- Periodista e investigadora especialista en migraciones y Trata de seres humanos, con especial atención a mujeres y menores.

**DEBATE PANEL 1.****MESA REDONDA: Reflexiones y herramientas para el abordaje político de la gestación subrogada, desde una perspectiva feminista y multidisciplinar****Participantes:**

- Ainhoa Beola, juntera de EH Bildu en Juntas Generales de Gipuzkoa.
- Ramón Martínez, doctor en Filología, Escritor y Activista LGTB en Arcópoli y LGTB-PSOE.
- Itziar Alkorta Idiákez, profesora Derecho Civil de la UPV/EHU. Autora de “La Regulación Jurídica de la Medicina Reproductiva Derecho Español y Comparado”.
- Josebe Iturrioz, activista transfeminista de MEDEAK.

**SEGUNDO DÍA****PANEL 2. CUERPOS COMO TERRITORIO DE CONTROL Y DE LUCHA. ESTRATEGIAS FEMINISTAS FRENTE A LOS FUNDAMENTALISMOS.****“IT’S MY BODY: Advancing Sexual and Reproductive Health and Rights of Adolescent Girls through Sports”**

Madhumita Das, *Director, Program & Innovation*, CREA. Organización feminista de derechos humanos con sede en Nueva Delhi, India.

**“Ethiopia: Causes, consequences and response to obstetric fistula in Tigray region. Living with Incontinence and Shame”.**

Genet Arefe, Subdirectora de Women’s Association of Tigray -WAT-. Asociación de mujeres de la región de Tigray, Ethiopia.

**DEBATE PANEL 2.****PANEL 3. PLACER Y SEXUALIDAD EN LA MIRA DE LOS FUNDAMENTALISMOS.****“Mujeres bajo Sospecha. Memoria y sexualidades disidentes bajo el franquismo”**

Raquel Osborne. Profesora de Sociología de la UNED y compiladora del libro “Mujeres bajo Sospecha. Memoria y sexualidad 1930 - 1980” 3ª edición.

**“Desafíos post-seculares: intersecciones entre religión y sexualidad en el escenario global contemporáneo”**

José Manuel Morán Faúndes. Sociólogo, Investigador del CONICET y del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la Universidad Nacional de Córdoba Argentina.

**DEBATE PANEL 3.**

Clausura

**Agradecimientos**

En estos segundos encuentros participaron más de 100 personas, con especial representatividad de integrantes de organizaciones y plataformas que luchan día a día a favor de los derechos sexuales y reproductivos, personal técnico de igualdad y cooperación al desarrollo, así como una importante presencia de alumnado universitario. A todas ellas queremos agradecerles su interés y participación activa.

Asimismo, queremos agradecer especialmente a la **Agencia Vasca de Cooperación al Desarrollo** la financiación prestada para llevar a cabo estas jornadas; al **Movimiento Manuela Ramos** por su colaboración e implicación, y a todos y todas las voluntarias que nos apoyaron en todo el proceso e hicieron posible el buen desarrollo de estas jornadas.

## **Aurkezpena**

Argitalpen honetan, 2017ko urriaren 19 eta 20an Donostiako Tabakalera antolatutako ziren “Fundamentalismo politiko, ekonomiko, kultural eta erlijiosoek sexu eta ugalketa eskubideetan duten eraginari” buruzko Nazioarteko Hirugarren Topaketan **hitzaldiak** aurkezten dira. Topaketa horiek **medicusmundi** gipuzkoak antolatutako zituen Manuela Ramos Mugimenduaren (Peru) laguntzarekin, eta Eusko Jaurlaritzaren Garapenerako Lankidetzaren Euskal Agentziak finantzatu zituen.

### **Erakunde sustatzaileak:**

#### **medicusmundi gipuzkoa:**

Erakundea sortu zenetik, bere egitekoa gizartean aldaketak eragiten laguntzea izan da, pobreziarekin amaitu eta osasuna pertsona guztien eskura egon dadin lagunduko duten elkartzaren kultura eta herritarren konpromisoak sustatuz.

**medicusmundi gipuzkoa** Garapenerako Gobernu Kanpoko Erakunde bat da, 1974. urtean eratua eta osasunaren alorrean espezializatua, irabazi-asmorik ez duena, nazioartekoa eta erlijio eta politika alorrean independentea. FAMME (Medicus Mundi Espainiako Elkartearen Federazioa) erakundearen gainerako elkarteekin batera, OMEko (Osasunaren Mundu Erakundeko) kide laguntzaile da.

Baina ezer baino lehen, **medicusmundi gipuzkoa** pertsona talde bat da, egunez egun lan egiten duena, bai gure probintzian eta bai laguntzen ditugun herrialdeetan ere, osasunerako eskubidea pertsona guztien esku egon dadila erdiesteko eta herrialde pobretuetan eta gure ingurune hurbileko herrialdeetan gertatzen diren egoera bidegabeak eta desorekak salatzeko. Alde horretatik, jabetzen gara osasun publikoaren arazo garrantzitsuetako bat dela gaur egunean sexu- eta ugalketa-osasuna jasotzerik ez izatea, eta hori hertsiki loturik dago garapenarekin; horregatik, sexu- eta ugalketa-eskubideen alde lan egitea da, duela hamarkada bat baino lehenagotik, erakundearen ekintza-ildo estrategiko garrantzitsuenetako bat, Hegoaldean nahiz Iparraldean.

#### **Manuela Ramos Mugimendua:**

Manuela Ramos Peruko erakunde feminista bat da, irabazi-asmorik ez duena eta 1978. urtetatik hona bere herrialdean emakumeen egoera eta jarrera hobetzeko lan egitea duela. Manuela Ramos, modu anonimo batez eta bere eguneroko zereginetatik demokrazia eraikitzen laguntzen duen eta berdinta-

sunezko genero-harremanak finkatzen dituen emakumea goraiatzeko erabiltzen dugun izena da.

“Sexu- eta ugalketa-eskubideak” izeneko Ildo Estrategikoa dugu, eta horren bidez, emakumeek, nerabeek eta gazteek beren sexu- eta ugalketa-eskubideak gauzatzeko autonomia sendotzen dugu, Estatu laiko baten esparruan politika publikoak eginez.

Ildo horretatik, Manuela Ramos Mugimenduak hainbat estrategia sustatu eta landu ditu, duela 40 urte, **emakumeen giza eskubideak** guztiz gauzatu daitezela eskatzeko: **gaitasun indibidualak eta antolatzaileak** garatu ditu horiek erabakiak har ditzaten eta beren eskubideak erabil ditzaten; **genero-indarkeriaren** problematika islatu du eta hari aurre egin dio, lege-aholkularitzako zerbitzuen, trebakuntzaren, ikerketaren, eragin politikoaren eta sentsibilizazio-kanpainen bitartez. Horrez gain, aholkularitza, prestakuntza eta laguntza teknikoak eskaintzen die funtzionarioei eta agintariei, horrela, horiek osasunerbitzu publikoak hobetu ditzaten; gainera, nazioarteko hitzarmenak, arauak eta politikak betetzen direla zaintzen du, besteak beste.

### Topaketen aurrekariak:

Gaur egun, sexu- eta ugalketa-osasunerako aukerarik ez edukitzea **osasun publikoko arazo** larria da oraindik ere. Kairoko eta Beijingeko konferentziek aurrerapen handia ekarri zuten, emakumeek beren amatasunari buruz erabakitzeke duten eskubidea aitortu baitzen eta sexu- eta ugalketa-osasuna emakumeen egiazko eskubidetzat nabarmendu baitzuten. Hala eta guztiz ere, urte hauetako aurrerapenak aurrerapen, gai hori bada oraindik ere **eztabaida bizia pizten duen gai bat ia munduko gizarte guztietan**. Betoa jarri zaio askotan nazioarteko agendetan sexu-osasuna aztertu eta aldezteari, **zenbait fundamentalismori lotutako** sexu-bereizkerian oinarritzen diren aurreiritziak direla eta.

Hala, bada, **agerpen fundamentalista** horien bereizgarria izaten da Estatuen interesak eta emakumeen gorputzen gaineko kontrola bat etorraraztea, sistema politiko patriarkala betikotzeko eta zedarrizteko tresna gisa.

“**Zure ahoa, fundamentalismoen kontra funtsezkoa**” goiburuarekin Hirugarren Topaketa hauek sexu-eskubideen eta ugalketa-eskubideen urraketan fundamentalismo desberdinek gaur egun ere duten eragina aztertu ahal izateko gune bat izan nahi dute. Gizartearentzako arau moduan Pentsamendu bakarra eta aldaezina defendatzen duten fundamentalismoak ikusten ditugu kultura, erlijio, ekonomia edo politikaren adierazpide ugaritan eta horren ondorioak kaltegarriak dira oro har gizakiarentzat eta bereziki emakumearen sexu-eskubideak eta ugalketa-eskubideak gauzatzeko jardunean.

*Articulación Feminista MARCOSUR* erakundeak bultzatutako “**FUNDAMENTALISMOEN AURKA, FUNTSEZKOA JENDEA DA**” Latinoamerikako kanpaina erreferente moduan hartuta, medicumundi gipuzkoa erakundeak eta Manuela Ramos Mugimenduak fundamentalismo horien atzean dauden faktore sozial, politiko eta ekonomikoak aztertzeke topagune moduan planteatzen dugu gune hau, eta aldi berean pertsonak indarkeria eta zapalkuntza egoeretan jartzen dituzten praktika eta diskurtso sozialei tinko aurka egiten dieten ahotsen bozgorailua izan nahi dugu. Pertsonak aldaketaren motorra garelako pentsatzen dugulako, **gehitu zure ahoa fundamentalismoen aurka!**

Idea hori oinarri harturik, hirugarren edizio honetan ozenagotu nahi izan ditugu pertsonentzat, emakumeentzat bereziki, indarkeriazko eta zapalkuntzazko egoerak dakartzaten praktika eta diskurtsoei tinko aurka egiten dieten ahotsak, batez ere emakumeen mobilizazio eta aliantzarako estrategiak planteaturik, badaudenak zein gure planetako toki askotan egunez egun gertatzen ari direnak.

### Helburuak:

- Fundamentalismo horien iraunkortasunaren eta horiek gorantz joatearen atzean dauden arrazoiak eta **faktore sozial, politiko eta ekonomikoak** aztertzea, emakumeen bizitzari zein gorputzari oso ondorio negatiboak dakarzkiete eta.
- Publikoa **fundamentalismoen aurkako borrokara** hurbiltzea, munduko herrialde desberdinetan horiei aurka egiteko helburuarekin feministek prestatzen ari diren estrategia desberdinen bidez.
- Sexu-eskubideen eta ugalketa-eskubideen alde lanean ari diren **erakunde eta sareen lana ikusgai bihurtzea**, ekintza-estrategia bate-ratuak gauzatzeari begira.

### EGITARAUA

#### LEHENENGO EGUNA

Topaguneen aurkezpena.

#### INAUGURAZIO-HITZALDIA

#### “Mendetasunaren matrizea, Estatu eta fundamentalismo erlijiosoak: hurbilpen dekolonial bat”

Yuderkys Espinosa-Miñoso. Pentsalari eta irakasle feminista antiarrazista eta dekoloniala, Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feministas (GLEGAS) taldearen kide fundatzaileetako bat.

## 1. PANELA. FUNDAMENTALISMO EKONOMIKOAK ETA POLITIKOAK: GERRA, AUTORITARISMOAK ETA GIZAKIEN SALESEROSKETA.

### “Gerra modu berriak eta emakumeen gorputza”.

Rita Laura Segato. Antropologo feminista, “Las estructurales elementales de la violencia” eta “La guerra contra las mujeres” lanen egilea.

### “Forms of Syrian Women Grassroots Activism Against State Authoritarianism and Non-state actors’ Control”

Razan Ghazawi. Syrian-Palestinian Scholar-activist. *Currently doing her PhD in the University of Sussex on the relationships between sexuality and sovereignty under the Syrian state by conducting an ethnography of Queer Syrians in Lebanon.*

### “Emakumeen eta adingabeen salerosketa Saharaz Hegoaldeko Afrikan”.

Helena Maleno Garzón, -Caminando Fronteras-. Kazetaria eta ikertzailea, gizakien migrazioa eta salerosketan aditua, eta arreta berezia eskaintzen die emakumei eta adingabeei.

## 1. PANELEKO DEBATEA

### MAHAI-INGURUA: Haurdunaldi subrogatuari buruzko gogoetak eta azterketa politikorako tresnak, diziplina anitzeko ikuspegi feminista batetik

#### Parte-hartzaileak:

- Ainhoa Beola, EH Bilduko batzarkidea Gipuzkoako Batzar Nagusietan.
- Ramón Martínez, Filologian Doktoratua, idazle eta Arcópoli eta LGTB-PSOE taldeko aktibista
- Itziar Alkorta, Zuzenbide Zibileko Irakasle EHU. ”La Regulación Jurídica de la Medicina Reproductiva Derecho Español y Comparado“ lanaren egilea.
- Josebe Iturrioz, MEDEAK taldeko aktibista transfeminista.

## BIGARREN EGUNA

### 2. PANELA. GORPUTZAK KONTROL ETA BORROKARAKO LURRALDE GISA. ESTRATEGIA FEMINISTAK FUNDAMENTALISMOEN AURREAN.

### “IT’S MY BODY: Advancing Sexual and Reproductive Health and Rights of Adolescent Girls through Sports”

Madhumita Das, *Director, Program & Innovation*, CREA. Giza eskubideen aldeko erakunde feminista, egoitza Delhi Berrian duena (India).

### “Ethiopia: Causes, consequences and response to obstetric fistula in Tigray region. Living with Incontinence and Shame”

Genet Arefe, Women’s Association of Tigray -WAT-. Tigray (Etiopia) eskualdeko emakumeen elkarte.

## 2. PANELEKO DEBATEA

### 3. PANELA. PLAZERA ETA SEXUALITATEA FUNDAMENTALISMOEN JOMUGAN.

### “Emakumeak susmoan. Memoria eta sexualitate disidenteak frankismoaren azpian”

Raquel, Osborne, UNEDeko Soziologia irakaslea eta “Mujeres bajo Sospecha. Memoria y sexualidad 1930 – 1980” liburua bilduma egina duena (3. edizioa).

### “Erronka post-sekularrak: erlijioaren eta sexualitatearen arteko gurutzetak gaur egungo jokaleku orokorrean”

José Manuel Morán Faundes, Soziologoa, CONICETeko eta Cordobako (Argentina) Unibertsitate Nazionalako Sexu eta Ugalketa Eskubideen Programako ikertzailea.

## 3. PANELEKO DEBATEA

Amaiera

#### Esker onak

Bigarren topaketa hauetan 100 pertsonen baino gehiagok parte hartu zuten, egunez egun sexu- eta ugalketa-eskubideen alde borroka egiten duten erakunde eta sareetako kideek, berdintasunaren eta garapenerako lankidetzaren arloko teknikariek, eta unibertsitateko ikasleek batez ere. Beren interesa eta parte-hartze aktiboa eskertu nahi diegu horiei guztiei.

Era berean, eskerrak eman nahi dizkiegu honako hauei: Garapenerako Lankidetzaren Euskal Agentziari, jardunaldi hauek garatzeko finantzaketa emateagatik; Manuela Ramos Mugimenduari bere lankidetzaren eta inplikazioagatik; eta azkenik, prozesu osoan zehar lagundu diguten eta jardunaldi hauek behar bezala garatzea ahalbidetu duten boluntario guztiei.



**Autoras**  
*Egileak*

**Autoras****Yuderkys Espinosa-Miñoso**Facebook: [@yuderkysespinosa](https://www.facebook.com/yuderkysespinosa)

Nacida en República Dominicana, ha vivido en Argentina y actualmente en Colombia. Pensadora, activista, ensayista y docente comprometida con el pensamiento feminista crítico, antirracista y decolonial latinoamericano.

Licenciada en Psicología, actualmente es doctoranda en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y docente regular en varios posgrados en Nicaragua, Perú y Argentina. Entre sus trabajos más conocidos se encuentran los artículos “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Compli- cidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transna- cional” (2009); “Los desafíos del feminismo latinoamericano en el contexto actual” (2010) o el libro *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (2007). También ha sido coordinadora de varias publicaciones, entre ellas *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del Feminismo Latinoamericano* (2010). Junto a Karina Ochoa y Diana Gómez ha compilado el libro *Tejiendo de “Otro Modo”: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014).

**Rita Laura Segato**Facebook: <https://www.facebook.com/rita.segato>

Antropóloga y feminista argentina, especializada en cuestiones de género en los pueblos indígenas y en las comunidades latinoamericanas, en violencia de género y en las relaciones entre género, racismo y colonialidad.

Doctora por el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Queen’s (Belfast). Profesora del Departamento de Antropología de la Univer- sidad de Brasilia de 1985 a 2010. Docente de los programas de posgrado en Bioética y en Derechos Humanos en la misma Universidad entre 2011 y 2017. Investigadora de nivel máximo en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Brasil, ha sido investigadora visitante en diferentes universida- des y entidades de Estados Unidos, Argentina, Venezuela, Puerto Rico, Chile, Perú, Colombia, México y Ecuador.

Ha publicado, entre otras obras, *Santos Daimones. O Politeísmo afro-brasi- leiro e a tradição arquetipal* (Editorial da Universidade de Brasilia, 1995 e 2005, 2a. edição), *La Nación y sus Otros* (Buenos Aires: Prometeo, 2007),

*Las Nuevas Formas de la Guerra y el Cuerpo de las Mujeres* (Puebla: Pez en el Arbol, 2014), *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015) y *La Guerra contra las Mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

En 2014 su nombre fue incluido en la página **Heroínas.net** y en marzo de 2017 se le destacó como una de las cuatro intelectuales representativas del “Pensamiento Latinoamericano” por la revista mexicana *La Tempestad* para su dossier sobre el tema. En 2018, recibirá el Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales *CLACSO 50 años* durante la VIII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales.

### **Razan Ghazzawi**

Twitter: [@RedRazan](https://twitter.com/RedRazan)

Facebook: <https://www.facebook.com/redrazaan>

Estudiante y activista siria. Disidente y activista de base durante el levantamiento sirio de 2011. Detenida dos veces por el Estado sirio y forzada a salir clandestinamente del país bajo la amenaza de una tercera detención. En 2013 volvió a Siria para vivir en Kafranbel, una ciudad del norte del país que no estaba bajo el control del régimen.

Actualmente es estudiante de doctorado en la Universidad de Sussex (Reino Unido). Su investigación versa sobre las relaciones existentes entre la sexualidad y la soberanía en el Estado sirio mediante una etnografía acerca de personas sirias *queer* en el Líbano. A través de ella estudia las formas de movilidad y visibilidad *queer* en tiempos de guerra.

### **Helena Maleno Garzón**

Twitter: [@HelenaMaleno](https://twitter.com/HelenaMaleno)

Facebook: <https://www.facebook.com/helena.malenogarzon>

Instagram: [@hmaleno](https://www.instagram.com/hmaleno)

Licenciada en ciencias de la información. Especialista en género y desarrollo, en investigación participativa, en trata de seres humanos y en fenómenos migratorios, con especial atención a mujeres e infancia.

Su militancia la canaliza a través de la red [Caminando Fronteras](http://www.caminandofronteras.org), de la que es activista.

Ha participado en diversas investigaciones e informes sobre las temáticas en las que es especialista, en exposiciones y en la realización de diferentes documentales, como “Frontera Sur” (2002) o “En el Camino” (2010).

Ha sido delegada de CEAR (Comité Español de Ayuda al Refugiado) en Marruecos y consultora externa para diferentes organismos, entre ellos el Defensor del Pueblo español para el Informe monográfico sobre la Trata de Seres Humanos entre 2010 y 2011.

Ha dictado numerosas conferencias y formaciones desde 2007 en diferentes entidades y universidades, como Save the Children, Cruz Roja, CEAR, Andalucía Acoge, SOS Racismo, el Consejo General del Poder Judicial, Universidad de Granada, UIB Palma de Mallorca, etc.

### **Ainhoa Beola**

Twitter: [@abeolaregi](https://twitter.com/abeolaregi)

Licenciada en Filología vasca, es integrante de la mesa feminista y responsable de programas de EH Bildu. También ejerce como profesora en el Máster Igualdad y Equidad en el Desarrollo en la universidad de Vic.

### **Ramón Martínez**

Twitter: [@ramonmartz](https://twitter.com/ramonmartz)

Doctor en Filología por la Universidad Complutense. Como experto en heterodoxia sexual y de género en la literatura española, ha publicado diferentes artículos de investigación e impartido numerosas conferencias. Finalista del IX Premio Odisea con su primera novela, *Esta noche tú decides* (2007). Columnista de opinión en la web de noticias *Cáscara amarga*, en 2016 publicó *La cultura de la homofobia y cómo acabar con ella*, que se ha convertido en el manual fundamental para comprender la discriminación hacia las sexualidades no heterosexuales. Recientemente ha publicado su segundo ensayo, *Lo nuestro sí que es mundial*, un estudio sobre la historia del movimiento LGTB en el Estado español.

Activista feminista para la erradicación de la homofobia, ha colaborado con diferentes asociaciones, y recientemente ha participado en el comisariado de la exposición *Subversivas. 40 años de activismo LGTB en España* en el madrileño CentroCentro.

### **Itziar Alkorta**

Doctora en Derecho y profesora titular de Derecho Civil de la UPV/EHU. Su principal línea de investigación es la bioética, tema sobre el que ha publicado varias monografías, artículos científicos y de divulgación. Ha participado en diferentes proyectos de investigación del Programa Nacional y del Programa Marco europeo.

Ha sido vicerrectora de Calidad e Innovación docente de la UPV/EHU entre 2008-2012 y responsable del desarrollo del modelo educativo, así como de programas de calidad y de formación y evaluación del profesorado universitario. Entre 2013 y 2015 fue viceconsejera de Universidades e Investigación del Gobierno Vasco.

### **Josebe Iturrioz**

Twitter: [@JosebeIturrioz](https://twitter.com/JosebeIturrioz)

Licenciada en Filosofía y máster en igualdad por la UPV/EHU, ha trabajado como técnica de igualdad en el ayuntamiento de Tolosa y asesora en la Dirección de Igualdad de la Diputación Foral de Gipuzkoa. Ha formado parte de Plazandreak y, actualmente, desarrolla su activismo transfeminista en Medeak, colectivo que trabaja con otras agrupaciones del Estado español y latinoamericanas para generar la corriente transfeminista en el seno del feminismo. En Medeak, entre otras líneas de trabajo, llevan a cabo proyectos de intervención con chicas jóvenes.

### **Madhumita Das**

Twitter: [@Madhumita\\_India](https://twitter.com/Madhumita_India)

Doctora en Demografía, tiene amplia experiencia como investigadora, evaluadora y desarrolladora de programas en el área de las Ciencias Sociales. Ha trabajado en organismos como ONU Mujeres, PNUD, Unicef, UNFPA o USAID. Actualmente, forma parte de CREA, donde lleva a cabo trabajos de innovación, investigación y asesoramiento. Asimismo, coordina y desarrolla programas con adolescentes y mujeres jóvenes en ámbitos de sexualidad, género y derechos y liderazgo dentro de un marco más amplio que tiene en cuenta las disparidades de género, el desarrollo económico, la violencia de género y los derechos humanos en diferentes niveles; así como influencia de estos aspectos en la vida cotidiana de mujeres y niñas.

### **Genet Arefe**

Facebook: <https://www.facebook.com/genet.arefe>

Nacida en Tigray, Etiopía, cuenta con una maestría en Salud Pública y otra en Gestión para el Desarrollo con especialización en VIH/sida, así como diferentes formaciones impartidas por entidades como la FAO o USAID. Actualmente, es subdirectora de WAT (Women Association of Tigray) y expert en prevención del VIH/sida.

### **Raquel Osborne**

Facebook: <https://www.facebook.com/raquel.osborne.58>

Becaria Fulbright y Máster en Filosofía por la Universidad de Nueva York y doctora por la Universidad Complutense, es profesora titular y catedrática acreditada de Sociología en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Sus investigaciones giran en torno a cuestiones relativas al género, a la sexualidad y a la memoria histórica. Ha publicado numerosos libros y artículos.

Entre sus libros podemos destacar *La construcción sexual de la realidad* (1993 y 2002), *Trabajadoras del sexo: Derechos, tráfico y migraciones en el siglo XXI* (ed.) (2004) y *Apuntes sobre violencia de género* (2009).

Ha dirigido un proyecto de I+D+I sobre Memoria y sexualidad de las mujeres bajo el franquismo, que ha dado lugar al libro *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (ed.2013, 2015 3ª edición) y a la exposición itinerante del mismo título.

Es promotora del documental *Cárceles bolleras* (sobre el deseo lésbico en las prisiones), realizado con motivo del Orgullo Mundial LGTBQI y estrenado en 2017.

### **José Manuel Morán Faúndes**

Doctor en Estudios Sociales de América Latina y Magíster en Sociología por la Universidad Nacional de Córdoba. Licenciado en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Docente de la cátedra de Sociología Jurídica e Investigador del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos (<http://programadssrr.wordpress.com>) de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Programa Género y Equidad y del Programa de Gobernabilidad de FLACSO-Chile, becario de CLACSO, del CONICET, de la Red Iberoamericana por las Libertades Laicas, entre otras.

Co-editor de los libros “Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos” (Córdoba, Ed. Ciencia Derecho y Sociedad), “Sexo, Delitos y Pecados: Intersecciones entre religión, sexualidad y el derecho en América Latina” (Washington, American University) y “Laicidad and Religious Diversity in Latin America” (Cham, Springer).

Su tema de investigación se relaciona con las intersecciones entre religión, sexualidad y política, con especial foco en América Latina.

**Egileak****Yuderkys Espinosa-Miñoso**Facebook: [@yuderkysespinosa](https://www.facebook.com/yuderkysespinosa)

Dominikar Errepublikan jaioa, Argentinan bizi izan da, eta gaur egun, Kolonbian. Pentsalari, aktibista, saiakera-idazle eta irakasle konprometitua da, Latinoamerikako pentsamendu feminista kritikoa, antirrazista eta deskolonialarekin.

Psikologian lizentziaduna, gaur egun Filosofiako doktoregaia da Buenos Airesko Unibertsitatean, eta ohiko irakaslea Nikaraguako, Peruko eta Argentinako zenbait graduondotan. Haren lan ezagunen artean “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” (2009) eta “Los desafíos del feminismo latinoamericano en el contexto actual” (2010) artikulua daude, edo *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (2007) liburua. Halaber, koordinatzaile jardun du zenbait argitalpenetan, tartean *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del Feminismo Latinoamericano* (2010) dagoela. Karina Ochoarekin eta Diana Gómezekin batera, *Tejiendo de “Otro Modo”*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala (2014) liburuko bilduma osatu du.

**Rita Laura Segato**Facebook: <https://www.facebook.com/rita.segato>

Argentinar antropologo eta feminista, herri indigenetako eta latinoamerikar komunitateetako genero-gaietan, genero-indarkerian eta generoaren, arrazakeriaren eta kolonialitatearen arteko harremanetan espezializatua.

Queen's Unibertsitateko (Belfast) Antropologia Sozialaren Sailean doktorea. Brasiliako Unibertsitateko Antropologia Saileko irakaslea 1985etik 2010era bitartean. Unibertsitate bereko Bioetikaren eta Giza Eskubideen arloko graduondoko programetako irakaslea 2011tik 2017ra bitartean. Goi-mailako ikertzailea da Brasilgo Zientzia Ikerketen Kontseilu Nagusian, eta ikertzaile gonbidatua izan da AEB, Argentina, Venezuela, Puerto Rico, Txile, Peru, Kolonbia, Mexiko eta Ekuadorreko hainbat unibertsitate eta erakundetan.

Besteak beste, lan hauek argitaratu ditu: *Santos Daimones. O Politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal* (Editorial da Universidade de Brasília, 1995 eta 2005 - 2. argitaraldia), *La Nación y sus Otros* (Buenos Aires: Prometeo,

2007), *Las Nuevas Formas de la Guerra y el Cuerpo de las Mujeres* (Puebla: Pez en el Arbol, 2014), *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015) eta *La Guerra contra las Mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

2014. urtean haren izena [Heroinas.net](http://Heroinas.net) orrialdean sartu zuten, eta 2017ko marxoan “Latinoamerikar Pentsamendua” ordezkatzeko zuten lau intelektualetako bat izateagatik nabarmendu zuen Mexikoko *La Tempestad* aldizkariak, gaiari buruzko bere dossierrean. 2018. urtean, *CLACSO 50 años* Zientzia Sozialen Latinoamerikako eta Karibeko Saria jaso zuen, Zientzia Sozialen Latinoamerikako eta Karibeko VIII. Konferentzian.

### **Razan Ghazzawi**

Twitter: [@RedRazan](https://twitter.com/RedRazan)

Facebook: <https://www.facebook.com/redrazaan>

Siriari ikasle eta aktibista. Disidentea eta oinarriko aktibista Siriako 2011ko matxinadan. Siriako Estatuak bi aldiz atxilotu zuen, eta herrialdeetiko ezkutuan irten behar izan zuen, hirugarrenez atxilotzeko mehatxupean. 2013. urtean Siriara itzuli zen, Kafranbelen bizitzeko, herrialdeko iparraldean, hiri hura erregimenaren kontrolpean ez baitzegoen.

Egun, doktoretzako ikaslea da Sussexeko Unibertsitatean (Erresuma Batua). Haren ikerketa Siriako Estatuan sexualitatearen eta subiranotasunaren artean dauden harremani buruzkoa da, Libanon dauden *queer* pertsona siriarren etnografia baten bidez. Azken horren bidez, *queer* pertsonen gerra-garaiko mugikortasun- eta ikusgaitasun-erak aztertzen ditu.

### **Helena Maleno Garzón**

Twitter: [@HelenaMaleno](https://twitter.com/HelenaMaleno)

Facebook: <https://www.facebook.com/helena.malenogarzon>

Instagram: [@hmaleno](https://www.instagram.com/hmaleno)

Informazio Zientzietan lizentziaduna. Genero eta garapenean, parte-hartezko ikerketan, gizakien salerosketan, eta migrazio-fenomenoetan espezialista, emakumeak eta haurrak bereziki aintzat harturik.

[Caminando Fronteras](#) sarearen bidez gauzatzen du bere militantzia, bertako aktibista izanik.

Parte hartu izan du espezialista gisa ezagutzen dituen gaiei buruzko hainbat ikerketa eta txostenetan nahiz zenbait erakusketatan, bai eta dokumentalak egiten ere, hala nola “Frontera Sur” (2002) edo “En el Camino” (2010).

Errefuxiatuei Laguntzeko Espainiako Batzordeko (CEAR) ordezkaria izan da Marokon, eta kanpo-aholkularia zenbait erakunderentzat, Espainiako Arartekoarentzat kasu, gizakien salerosketari buruzko txosten monografikorako, 2010etik 2011ra bitartean.

Hitzaldi eta prestakuntza-saio ugari eman ditu 2007az geroztik hainbat erakunde eta unibertsitatean, adibidez, Save the Children, Gurutze Gorrian, CEAREN, Andalucía Acogen, SOS Arrazakerian, Botere Judizialaren Kontseilu Nagusian, Granadako Unibertsitatean, Palmako (Mallorca) UIBn, eta abarretan.

### **Ainhoa Beola**

Twitter: [@abeolaregi](https://twitter.com/abeolaregi)

Euskal Filologian Lizentziaduna, mahai feministako kide da, eta EH Bilduko programa-arduraduna. Halaber, Viceko Unibertsitateko Garapeneko Berdintasunari eta Ekitateari buruzko masterreko irakaslea da.

### **Ramón Martínez**

Twitter: [@ramonmartz](https://twitter.com/ramonmartz)

Filologian doktorea (Madrilgo Complutense Unibertsitatea). Espainiar literaturako sexu- eta genero-heterodoxian aditua den aldetik, hainbat ikerketa-artikulu argitaratu ditu eta hitzaldi ugari eman ditu. IX. Odisea sarian finalista izan zen bere lehen eleberriarekin: *Esta noche tú decides* (2007). Iritzi-zutabegilea da *Cáscara amarga* berri-webgunean, eta 2016an *La cultura de la homofobia y cómo acabar con ella* argitaratu zuen, heterosexuak ez diren sexualitateenganako bereizkeria ulertzeko oinarriko eskuliburua bilakatua. Berriki, bigarren saiakera bat argitaratu du, *Lo nuestro sí que es mundial*, Espainiako Estatuko LGTB mugimenduaren historiari buruz.

Homofobia desagerrarazteko aktibista feminista, hainbat elkarterekin lankidetzan aritu da, eta duela gutxi *Subversivas. 40 años de activismo LGTB en España* erakusketako komisariotzan parte hartu du, Madrilgo CentroCentro izenekoan.

### **Itziar Alkorta**

Zuzenbidean doktorea eta UPV/EHUko Zuzenbide Zibileko irakasle titularra. Haren ikerketa-ildo nagusia bioetika da, eta gai horren inguruan hainbat monografia nahiz zientzia- eta dibulgazio-artikulu argitaratu ditu. Programa Nazionaleko eta Europako Esparru Programako zenbait ikerketa-proiektutan parte hartu du.

Irakaskuntzaren Kalitate eta Berrikuntzaren arloko errektoreordea izan da UPV/EHU 2008-2012 artean, bai eta kalitate-programen eta unibertsitateko irakasleen prestakuntza eta ebaluazioaren arlokoa ere. 2013tik 2015era bitartean, Eusko Jaurlaritzako Unibertsitate eta Ikerketako sailburuordea izan zen.

### **Josebe Iturrioz**

Twitter: [@JosebeIturrioz](https://twitter.com/JosebeIturrioz)

Filosofian lizentziaduna eta Berdintasunean masterduna (UPV/EHU), berdintasun-teknikari lan egin du Tolosako Udalean, eta aholkulari jardun du Gipuzkoako Foru Aldundiko Berdintasun Zuzendaritzan. Plazandreeko-eko kidea izan da, eta gaur egun Medeak kolektiboan eramaten du aurrera bere aktibismo transfeminista; azken horrek Espainiako Estatuko eta Latinoamerikako beste talde batzuekin batera lan egiten du feminismoaren baitan korronte transfeminista sortze aldera. Medeak-en, beste lan-ildo batzuen artean, neska gazteekin esku hartzeko proiektuak gauzatzen dira.

### **Madhumita Das**

Twitter: [@Madhumita\\_India](https://twitter.com/Madhumita_India)

Demografian doktorea, esperientzia handia du ikertzaile, ebaluatzaile eta programa-garatzzaile gisa Zientzia Sozialen arloan. Beste erakunde batzuen artean, NBE Emakumeak-en, UNDPn, Unicef-en, UNFPAn eta USAIDen lan egin du. Egun, CREAn dago, eta han berrikuntza, ikerketa eta aholkularitzako lanak egiten ditu. Era berean, sexualitatearen, genero eta eskubideen eta lidergoaren arloko programak koordinatzen eta eramaten ditu aurrera nerabe eta emakume gazteekin, esparru zabalago baten barruan, genero-desparekotasunak, ekonomia-garapena, genero-indarkeria eta hainbat mailatako giza eskubideak aintzat harturik, bai eta alderdi horiek emakume eta nesken eguneroko bizitzan duten eragina ere.

### **Genet Arefe**

Facebook: <https://www.facebook.com/genet.arefe>

Tigrayn (Etiopia) jaioa, Osasun Publikoko maisutza bat eta Garapenerako Kudeaketako beste bat ditu, GIB/HIESean espezializatua, FAOk, USAIDek edo beste erakunde batzuek emandako zenbait prestakuntza izateaz gain. Gaur egun, WATEko (Women Association of Tigray) zuzendariordea da, eta GIB/HIEsaren prebentzioko *experta*.

### **Raquel Osborne**

Facebook: <https://www.facebook.com/raquel.osborne.58>

Fulbright programako bekaduna eta Filosofian masterduna (New Yorkeko Unibertsitatea), eta Complutense Unibertsitatean doktorea. Urrutiko Hezkuntzarako Unibertsitate Nazionalako (UNED) Soziologiako irakasle titularra eta katedradun akreditatua da.

Haren ikerketak generoari, sexualitateari eta oroimen historikoari loturiko gaien ingurukoak dira. Liburu eta artikulu ugari argitaratu ditu.

Haren liburuen artean, honako hauek nabarmentzen ditugu: *La construcción sexual de la realidad* (1993 eta 2002), *Trabajadoras del sexo: Derechos, tráfico y migraciones en el siglo XXI* (ed.) (2004) eta *Apuntes sobre violencia de género* (2009).

Oroimenari eta emakumeen frankismoaren azpiko sexualitateari buruzko I+G+B proiektu bat zuzendu du, eta haren emaitza dira *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (ed., 2013, 2015 - 3. argitaraldia) liburua eta izenburu bereko erakusketa ibiltaria.

*Cárceles bolleras* dokumentalaren sustatzailea da (espetxeetako desira lesbikoari buruzko dokumentala), LGTBQI Mundu Harrotasunaren harira egina eta 2017an estreinatua.

### **José Manuel Morán Faúndes**

Latinoamerikako Ikerketa Sozialetan doktorea eta Soziologian magisterra (Córdobako Unibertsitate Nazionala). Zientzia Politikoetan Lizentziaduna (Txileko Pontifize Unibertsitate Katolikoa). Ikertzaile laguntzailea Zientzia eta Teknika Ikerketen Kontseilu Nazionalan (CONICET-Argentina). Soziologia Juridikoko Katedrako irakaslea eta Sexu eta Ugalketa Eskubideei buruzko Programako (<http://programaddssr.wordpress.com>) ikertzailea Córdobako Unibertsitate Nazionalako Zuzenbide Fakultatean. FLACSO-Txileko Genero eta Ekitate Programako eta Gobernagarritasun Programako ikertzailea, CLACSOko, CONICETeko eta, besteak beste, Red Iberoamericana por las Libertades Laicas sareko bekaduna.

Koeditorea honako liburu hauetan: *Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos* (Córdoba, Ed. Ciencia Derecho y Sociedad), *Sexo, Delitos y Pecados: Intersecciones entre religión, sexualidad y el derecho en América Latina* (Washington, American University) eta *Laicidad and Religious Diversity in Latin America* (Cham, Springer).

Haren ikerketa erlijioaren, sexualitatearen eta politikaren arteko intersektioei lotuta dago, arreta Latinoamerikan bereziki jarriz.



*Ponencia Inaugural*



*“Razón eurocentrada,  
teorización y programa  
político feminista”\**

***Yuderkys Espinosa-Miñoso***

Pensadora y docente feminista antirracista y decolonial, miembro fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

*(\*) La autora ha optado por cambiar el título original de la ponencia incluido el programa de los Encuentros, “Matriz de dominación, Estado y fundamentalismos religiosos: un acercamiento decolonial”, por el definitivo de “Razón eurocentrada, teorización y programa político feminista”, con el fin de ajustarlo más al contenido final de su intervención.*

Buenos días.

El tema de los fundamentalismos que se propone como el centro de este encuentro me remitió inicialmente al fundamentalismo religioso, así que cuando fui invitada a dictar la conferencia inaugural me propuse intentar una problematización del movimiento laico y en contra de las religiones que se ha desarrollado a nivel global en los últimos años. Estuve trabajando en ello hasta que me llegó la información más acabada sobre lo que se buscaba con la actividad y decidí, entonces, cambiar mi presentación concentrándome en aquello en lo que vengo trabajando hace algunos años y que, de seguro, es lo que estarán interesadas en escuchar de mi, ya que es por estos aportes es que me habrán hecho la invitación. Creo que lo mejor que puedo aportar a un encuentro como éste es una revisión crítica y una metodología de acercamiento, que nombraré como descolonial, a las agendas y al programa político que estamos llevando a cabo desde los distintos feminismos.

Quiero presentar también el marco analítico desde el que me posiciono y desde el que estoy interpretando el tiempo que me toca y la política que estamos haciendo. Trataré de presentar cuáles son las repercusiones que tiene dicho marco en la formulación de un programa político feminista descolonial y, a partir de ahí, en los diferentes programas políticos que llevamos a cabo y cómo esos programas se nos presentan cuando los miramos con las lentes que propongo, que sería un llamamiento a pensar colectivamente, a cómo pensar esto de una lucha contra los fundamentalismos y a cómo pensar los tipos de discursos que se dan en los espacios en los que estamos trabajando.

Lo primero que querría hacer sería definir qué significa ser una feminista descolonial. Y ante esto surgen varias preguntas.

¿Qué entendemos por colonialidad? ¿Qué significa hacer una política descolonial? Y, a partir de ahí, qué entiendo por una política feminista decolonial; qué implicaciones va a tener adoptar el marco de análisis crítico modernidad/colonialidad para el feminismo. Veamos algunas cuestiones sobre esto.

Cuando pienso la colonialidad estoy convencida de que no hay espacio que habitemos que no esté imbuido de modernidad. Por lo menos así es para quienes habitamos el mundo globalizado integrado y organizado por los estados-nación y sus instituciones intra y supranacionales. No obstante, hay espacios, al menos de donde vengo, América Latina, que han sido de resistencia milenaria, y donde hay fisuras que ponen en tensión el programa de la modernidad.

Cuando pienso en colonialidad pienso en modernidad occidental. No hay modernidad sin colonialidad, ni viceversa. Pero faltaría otra pata, porque decir

que no hay modernidad sin colonialidad es afirmar que no hay modernidad sin racismo. La colonialidad es razón racista, es racismo imperial, como afirma el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze. Esto quiere decir que la modernidad occidental es un programa asentado en una división mundial del trabajo que afirma que un grupo, el extra europeo, es naturalmente inferior al mundo europeo. Es cierto que en Europa también ha habido una serie de procesos internos de sometimiento de algunos grupos por otros; pero al fin estamos hablando de la Europa pensada por la modernidad como proyecto hegemónico interno y externo; cómo se construyó a sí misma y luego se impuso al resto de los pueblos del mundo.

Si pienso que colonialidad y razón racista -razón imperial racista- forman parte intrínseca de ese proyecto de modernidad, esta afirmación tiene unas repercusiones que deberían poder verse en una evaluación crítica del programa político feminista. Supondría unas implicaciones prácticas que tendrían que ver con la manera en que ese *ethos* de la modernidad impregna el programa feminista. No se pueden quedar igual ni la interpretación ni el programa feminista si yo parto de una crítica decolonial que dice que hay un proceso de expansión de las ideas de la modernidad occidental que se nos impusieron al resto de las gentes y pueblos, empapando nuestros deseos, nuestros sueños e ideas de bien y de liberación, y definiendo la validez universal de una única forma de interpretación y organización jerárquica del mundo y de la vida; una forma de estar, vivir y organizar el mundo que se ha ido globalizando en las diferentes etapas de expansión de dicha modernidad. Si el análisis de la modernidad/colonialidad/racismo imperial me permite llegar a estas conclusiones, debo aplicarlas para observar y revisar las instituciones y dispositivos contemporáneos que le dan continuidad, pero también el conjunto de relaciones y prácticas que nos configuran subjetiva y colectivamente. Así, se vuelve indispensable la pregunta por los movimientos sociales contemporáneos, entre ellos el feminismo mismo, todos surgidos a la luz de los ideales de progreso y liberación promulgados desde las simientes modernas.

La modernidad está prácticamente en todas partes y, por lo tanto, la colonialidad también, al igual que la razón imperial racista. Desde los primeros encuentros feministas latinoamericanos en los años ochenta del siglo pasado, las compañeras indígenas y mis hermanas afrodescendientes han venido alzando la voz, denunciando su ausencia absoluta o minoritaria, evidente en estos espacios que al mismo tiempo se proclamaban en nombre de todas las mujeres. En aquellos primeros (des)encuentros el reclamo parecía concentrarse en la denuncia de la ausencia física y la necesidad de reparación a través de una mayor inclusión de mujeres indígenas, negras y populares las

actividades organizadas por el movimiento feminista continental. Pero con el tiempo, la experiencia de contacto gradual de algunas de nosotras en estos espacios nos fue mostrando aquello que no se ve a simple vista, aquello que no se resuelve con la inclusión y la representación. El problema de fondo, el verdadero problema del programa feminista consiste en su interpretación del mundo y de la liberación, la forma como estas interpretaciones y las prescripciones de prácticas que de allí se derivan guardan un profundo compromiso con el programa de la modernidad eurocentrada, por lo tanto con el orden racista que la sostiene; un orden de muerte e inferiorización para las mujeres racializadas y los pueblos a los que pertenecemos. Estamos hablando de no estar, no existir, no contar en la comprensión feminista del mundo y de la dominación. Estamos hablando de una gran mayoría de mujeres que junto a sus comunidades y pueblos son sistemáticamente negadas por la *episteme* producida por la modernidad y por el feminismo que le es parte, aun como hijo no reconocido, pero hijo al fin. El racismo no solo es ausencia y negación, es también y sobre todo interpretación, organización, deseo de mundo. Se nos vuelve proyecto de mundo. Porque eso es la modernidad. Y si la modernidad eurocentrada es racista, también lo son sus sueños y sus utopías; sueños y utopías implantados no solo por la espada y el exterminio, sino como deseo y aspiración, como deber ser. Esto es muy importante, porque se nos vuelve todo un desafío en términos de qué es descolonizar el feminismo y su agenda.

¿Y qué entiendo por feminismo? Pues, justamente en esa misma línea, el feminismo para mí es un marco de interpretación. Y si es un marco de interpretación, es muy fácil saber quiénes han producido dicho marco; quiénes han hablado imponiendo su interpretación como la verdad sobre (todas) las mujeres y quiénes han formulado la ecuación del problema de las mujeres en términos de “la opresión de las mujeres por el hecho de ser mujeres”.

Pensar el feminismo como marco de interpretación es interesante porque nos hemos acostumbrado a la idea de que hay muchos tipos de feminismos y feministas, y hemos invertido tiempo en saber distinguir y apreciar las diferencias internas y las disputas de sentido dentro de las nombradas corrientes del feminismo. Gracias a esto, las feministas nos hemos mirado con beneplácito y nos apreciamos de ser un movimiento que admite y celebra la diferencia. Pareciera entonces que el feminismo es un buen ejemplo de política democrática. Nos vanagloriamos de la capacidad de auto cuestionamiento y del ejercicio libre y constante del debate público. Pero, a no engañarnos, el feminismo es algo más que el relato que construye sobre sí mismo, es más que las luces de colores que proyecta. Eso lo sabemos las que lo hemos transitado y hemos logrado sobrevivir desde los márgenes impuestos. De hecho, estas luces son solo parte del espectáculo orquestado para ocultar el campo de

batalla despiadado en donde un grupo construye su hegemonía gracias a los pilares jerárquicos y dominantes que organizan las sociedades a las que pertenecemos las mujeres y por las cuales estamos definidas y constituidas. La formulación máxima en términos de “la opresión de las mujeres por el hecho de ser mujeres” es parte de la operación que ayuda a ocultar en términos de interpretación y operacionalmente estas diferencias dominantes que tensionan el campo feminista, y que hacen imposible la pretendida “unidad de las mujeres más allá de sus diferencias”.

Cuando me acerco al feminismo desde el marco de interpretación modernidad-colonialidad-racismo, me doy cuenta de cuán empapada he estado y ha estado la política feminista de eso que estaba criticando. Cuando me propuse observar el feminismo en América Latina desde la crítica descolonial, me di cuenta que ya no bastaba con hacer una crítica a los feminismos hegemónicos del continente. Me percaté de cuán empapado estaba el activismo y la política contrahegemónica de la que yo misma venía siendo parte y desde la que nos hemos nombrado como feministas radicales. Al pasar al feminismo radical y autónomo del que venía siendo parte activa por el tamiz de la crítica modernidad/colonialidad tuve que admitir que más allá de ciertas diferencias había una relación entre el feminismo radical autónomo popular que practicaba con aquellos feminismos hegemónicos a los que decía oponerme. En efecto, me encontré con que había una serie de consensos entre las feministas del norte y el sur, de derecha e izquierda, de las elites y populares. Estos consensos se fundamentaban en la creencia en un sistema universal de opresión/dominación/subordinación de las mujeres, la aceptación más o menos compartida de unos conceptos y categorías claves que permitirían explicar y caracterizar ese sistema, y un programa político de liberación que aun con algunos desacuerdos guardan una ideas comunes sobre lo que significa la llamada liberación femenina. Con esto quiero decir que dentro de ese amplio y conflictivo campo de interpretación y desarrollo de estrategias hay algo que nos une, una serie de interpretaciones comunes que son tácitas, que no se cuestionan y que no aparecen develadas en nuestros debates porque constituyen aquello de lo que se da por sentado al decir que eres feminista o al hacer teorización feminista. De esta forma pasé de buscar aquello que me separaba de otros feminismos para encontrar aquello que compartíamos. Desde las más liberales hasta las más radicales, las socialistas, las anarquistas, las lesbianas feministas separatistas, el movimiento queer, el transfeminismo, el feminismo en el Estado, o el feminismo del género en el desarrollo, el feminismo institucional, el ecofeminismo y también la teología feminista.... Todas, todos estos feminismos guardaban un hilo común de interpretación de la dominación y del horizonte de sociedad deseada. ¿Qué es eso que nos une de

tal manera y nos hace compartir un mismo campo de actuación? Afirmo que, a pesar de todo el debate interno, todo el feminismo conocido y con muy pocas excepciones opera dentro de una matriz de comprensión y entendimiento del mundo: la modernidad eurocentrada y su inseparable colonialidad.

Afirmo que a pesar de las confrontaciones y los debates más encarnizados, los feminismos han operado dentro de un marco interpretativo moderno, colonial, racista. Estos marcos de interpretación, como he afirmado, no se circunscriben, como se pretende, a los ámbitos exclusivamente académicos, intelectuales y de producción de teoría. Más allá que lo sepamos o no, que digamos separarnos y distinguimos de ellos o no, estos marcos de interpretación tienen unas repercusiones prácticas ineludibles que están definiendo desde siempre las estrategias y los temas prioritarios del movimiento. Y he hablado de marcos de interpretación y de programas políticos pero hay una tercera cuestión que también quiero traer aquí. Esos marcos y esos programas prescriben e instalan al mismo tiempo unas ideas de bien, de liberación como las únicas válidas y deseables.

Cuando me enfraqué en un trabajo genealógico, y no solo histórico, del feminismo en América Latina, la pregunta que surgió inmediatamente fue la de: al fin de cuentas, ¿qué es una mujer liberada para esta variedad de feminismos? Quizás ahí es donde de forma más contundente se revelan las líneas que unen a los diferentes feminismos dentro de una misma narrativa e idea de mundo necesario y deseado. Hay una serie de elementos claves que definen esa idea de mujer liberada y el tipo de mundo en el que habitaría, que está en la base de los programas y las estrategias feministas de cualquier índole y que define la búsqueda de alternativas posibles. Es lo que he nombrado como la razón feminista eurocentrada y la colonialidad de la razón feminista. Esa razón no solo es clave para producir idea de futuro, sino que instala una forma particular de pensar y enactuar el presente de eso que llamamos una mujer liberada.

¿Pero qué es una mujer liberada para el feminismo, para los feminismos? ¿Cómo podemos encontrar respuestas a esa pregunta tanto desde el marco de interpretación como desde la agenda y el programa político feminista? Es muy interesante ver cómo desde dentro del feminismo se responde a esta pregunta desde la teoría y desde la práctica. Es ahí justamente, en ese mundo que soñamos, en esa utopía, donde una puede afirmar que el programa feminista en su conjunto, teoría y praxis, responde en realidad a la modernidad. Responde a la colonialidad y al racismo. Puede haber presencia de mujeres, lesbianas, trans indígenas, afrodescendientes, moras, gitanas, musulmanas, populares, migrantes, campesinas...; pero eso no garantiza que dicho programa no siga imbuido de modernidad. De hecho, cada vez se muestra que el precio que hay

que pagar para ser parte y te dejen traspasar la puerta hacia “la comunidad de mujeres” es aceptar los preceptos de esa base de interpretación y acción común.

Hay tres cuestiones fundamentales que, acogiéndome a la caracterización de Mario Blaser, diré que conforman y definen el *ethos* moderno y que traigo a colación para que se entienda de qué estoy hablando cuando hablo de modernidad y afirmo que el feminismo en su conjunto forma parte de su programa eurocentrado. La primera sería la gran separación *naturaleza-cultura* producida por el pensamiento europeo moderno. Luego habría otras dos cuestiones que irían de la mano: la construcción lineal del tiempo y la idea de progreso que separa el mundo moderno del no moderno, pensando la modernidad europea como el lugar incuestionable de llegada.

Traslademos este análisis al campo feminista: ¿cómo identificamos, primero en la teoría, pero luego en nuestras agendas, estrategias y programas políticos, esos tres pilares de la modernidad?

Pensemos en estos tres hilos básicos que definen el estado del ser característico de la modernidad. ¿Se acuerdan de aquello de la diferencia entre sexo y género? Sexo=naturaleza, género=cultura. Las feministas materialistas francesas ya lo vieron en los años setenta y hasta el inicio del posfeminismo dependió de cuestionar tal separación. A pesar de todo el camino recorrido, de toda la argumentación y contraargumentación allí sigue operando esta vieja formulación, igual o quizás más consolidada y extendida su aceptación que en épocas anteriores.

Pero repasemos la idea de patriarcado y la construcción del relato feminista, mediante el cual se afirma que todas las mujeres han estado condenadas en la historia hasta el surgimiento del feminismo con la Revolución Francesa o con el movimiento sufragista en los EEUU y Europa. Si el concepto de patriarcado fue tan discutido en los años setenta y ochenta y en los noventa pareció pasar a mejor vida, éste resurge con fuerza inusitada en la teorización y el sentido común de la interpretación feminista del nuevo siglo. El concepto es retomado en medio de la revisión e impugnación al colonialismo de la teorización feminista; sin embargo, hay una resistencia a abandonar su uso universal y más bien nos encontramos en un momento de su validación globalizada. El hecho de que algunos feminismos indígenas y afrodescendientes contemporáneos hablen sin atisbo de duda o sospecha de patriarcados ancestrales y originarios ha ayudado a la aceptación incondicional de este concepto como uno que explicaría un sistema universal transhistórico y transcultural.

Su uso está hoy tan extendido que se da por sentado su validez más allá de cualquier intento desde las teorías negras, de color y descoloniales por señalar la dificultad de aplicarlo a sociedades extraeuropeas o por debajo de la línea

fanoniana de lo humano producida por la modernidad. Las afirmaciones cada vez más populares y extendidas dentro de los feminismos, tanto dentro como fuera de la academia, ya no ven el patriarcado solamente como un sistema universal sino que dan por sentado que su existencia es de tan larga duración que lo ubica al inicio mismo de la humanidad. De tal manera, la razón feminista termina reafirmando la narrativa moderna donde se afirma que todo pasado siempre fue peor y todo futuro se ve como promisorio de un tiempo de mayor liberación; en este caso, la liberación para las mujeres y los grupos no normativos de género y sexualidad. Prácticamente todo el feminismo conocido sustenta una construcción lineal del tiempo y de la historia. De acuerdo a este modelo moderno occidental de comprensión del tiempo y de la historia, las mujeres siempre han estado oprimidas y viene un tiempo en el que se van a liberar.

Esta interpretación va de la mano del relato salvacionista y superador del feminismo como movimiento europeo que surge con la Revolución Francesa y que hará posible la liberación de las mujeres por primera vez en la historia. De acuerdo a esta narrativa, el feminismo pasará por diferentes momentos y se afirma que actualmente se encuentra en su cuarta ola. Esta cuarta ola se caracterizaría por la aparición y el protagonismo de las mujeres negras, indígenas y de color en general, quienes estaríamos finalmente en capacidad de producir nuestro propio discurso.

La producción de este relato se rige por las premisas de producción de la historia tal como la propone la modernidad. De tal manera, es interesante cómo mediante el mismo se vuelve una vez más a colocar a las mujeres no blancas y de pueblos extra europeos como aquellas que vienen atrás y habrán de seguir los pasos protagonizados por aquellas que provienen de los pueblos más adelantados del mundo.

Se llega a afirmar que los aportes del feminismo negro y de color, así como de los feminismos descoloniales, indígenas, musulmanes, moros, gitanos, migrantes no habrían podido ser si no le hubieran antecedido los aportes de las mujeres blancas del norte y el sur global. Con ello se niega, igual que se ha hecho desde la colonia, la agencia histórica de las gentes que provienen de los pueblos conquistados y se la subsume a meras seguidoras de las hazañas y los caminos abiertos e iniciados por las gentes de los pueblos europeos. Este relato oculta y quita validez a los aportes y los actos de crítica llevados adelante por las mujeres racializadas y del sur global quienes desde siempre en sus contactos esporádicos con el feminismo se opusieron a aceptar sus preceptos e interpretaciones, no porque no fueran capaces de comprender su propia opresión, sino justamente por lo contrario. Esta voz crítica siempre ha estado ahí por más que se la ha intentado negar sistemáticamente y se ha

opuesto a un pensamiento feminista desde siempre interesado en imponer el género como relación universal y reducir el problema de las mujeres a su existencia.

Si nos atenemos al tiempo de producción del armazón teórico-conceptual del feminismo, desarrollado a partir de la década de los setenta del siglo pasado, en el momento del arranque de los estudios sobre las mujeres, tenemos ya desde ese mismo momento, mujeres negras y de color produciendo una crítica importante a los postulados fundamentales en que se sostiene la interpretación sobre el problema de las mujeres, al tiempo que desarrollaba sus propios postulados y métodos de análisis que buscaron producir una mirada no centrada en género, y superadora del análisis fragmentado de la dominación/opresión. Los aportes del feminismo negro y de color que anteceden al feminismo descolonial se iniciaron a la par que la teorización feminista dada a conocer y producida por mujeres blancas letradas. De hecho, hay muchos textos que estamos leyendo que son de esos años setenta y ochenta del pasado siglo y que no dejan de ser actuales por la lucidez de sus planteamientos.

En 1977 se publica “Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos”, una compilación de textos producidos por mujeres de color, migrantes e hijas de inmigrantes en los Estados Unidos, que viene a ser la sistematización de toda una serie de debates que se estaban dando en el feminismo desde principios de la década de los años setenta. De esta historia se sabe ya hace más de una década, cuando comenzó a reactivarse un movimiento antirracista dentro del feminismo en América Latina ante la oposición y el disgusto de los liderazgos feministas de la región. Años después, y cuando ya este movimiento de mujeres no blancas de grupos subalternizados se ha expandido por todo el planeta, cuando ya no puede seguir siendo ignorado, en la historización feminista aparece reconocida su existencia como el feminismo de las que vienen atrás, como el momento de visibilización de las que vienen de las regiones más apartadas y los grupos más atrasados de la historia. Así se hacen patéticos los compromisos del feminismo con el relato moderno, con su construcción lineal y eurocentrada de la historia de dominación y liberación de las mujeres, y su idea de progreso lineal de la historia.

El programa feminista termina reafirmando la idea de que, gracias a los procesos de modernización y progreso, las mujeres van finalmente a liberarse de sus cadenas. La semejanza entre los discursos feministas y los discursos enarbolados por la ilustración me condujeron a sospechar de todas las verdades que yo tenía sobre la interpretación del llamado problema de las mujeres. Me llevó a sospechar de mi idea de felicidad y de liberación, sospechar del programa feminista que yo estaba llevando a cabo y que yo estaba proponiendo

a las mujeres porque, al final, lo que estamos haciendo con nuestras prácticas es ser parte activa en la expansión de las ideas producidas por la modernidad occidental, que es lo mismo que ser parte activa en el exterminio de la diversidad epistémica del mundo.

Esa sospecha implicó para mí un cambio sistémico y práctico. El uso de algunas metodologías llegadas de occidente, como la genealogía, me sirvió para el desarrollo de esta crítica al feminismo como pensamiento y como proyecto de liberación. En nuestro mundo extra europeo hablamos de construcción de memoria. Pero, en el campo de las ideas, el método genealógico me ayudó mucho para sistematizar. La genealogía crítica del feminismo ha de implicar muchas cosas. Significa cuestionar nuestra práctica y nuestro pensamiento. También nuestras ideas de bien, de futuro, de felicidad.

Hay una serie de preguntas fundamentales que se desprenden del análisis genealógico de nuestro feminismo. Por ejemplo ¿quiénes han producido la idea de que las mujeres hemos estado oprimidas desde siempre y que llegará el momento de la liberación? Porque yo voy a Mesoamérica y hablo con las hermanas en lucha contra las multinacionales en Guatemala, y ellas hablan de que el futuro ya fue, que se les acabó la idea de futuro porque ya vivieron un tiempo mejor que el del presente que les asiste. Y si voy a otros espacios, como el Alto boliviano y hablo con compañeras aymaras o quechuas, ellas dicen que no se salvarán solas. Sin embargo, leo todo lo que he escrito antes y leo lo que ha escrito el feminismo, y en sus papeles se habla de que “mi cuerpo es mío”, de que “yo decido”. Habla del “yo”, de la autonomía de la mujer; de la autonomía sobre eso que hoy se suele interpretar, aprovechando el impulso que da el feminismo comunitario formulado por mujeres indígenas y mestizas del continente, en términos de cuerpo-territorio, pero que ¡oh, sorpresa! se interpreta desde una concepción de propiedad individual que solo ha sido posible dentro del sistema mundo moderno colonial capitalista. Ahí hay propiedad, el territorio-cuerpo comprendido como propiedad individual y no colectiva.

Y esa idea de propiedad individual, ¿de dónde viene? Mientras las mujeres en tramas comunales y comunitarias dicen “yo no me salvo sola” y comprenden la necesidad de mantener la propiedad colectiva de la tierra, cuando el feminismo se acerca a pensar el territorio y lo asemeja al cuerpo material, no puede sino acudir a una comprensión individualista que se intenta imponer a las comunidades, no sin una resistencia milenaria. Las mujeres en los territorios y en las comunidades han sabido que no nos salvamos solas. Su ejemplo de lucha contradice en todos los sentidos imaginados el programa feminista de interpretación y liberación.

Así, cuando invitan a Aura Cumes, intelectual maya de Guatemala, a hablar de “El cuarto propio” con su habla ella lo que hace es desmoronarlo, deshacerlo desde sus cimientos. Aura no puede sino volverlo cuarto comunitario, porque ella no puede contar su propia historia de violencia si no es a través de la historia de violencia de toda su comunidad. Cuando ella habla de la historia de violencia que han sufrido las mujeres mayas dentro del conflicto interno guatemalteco, no habla solamente de las violaciones masivas; al igual que todas las sobrevivientes de la violencia interna se ve obligada a hablar del dolor de ver destruida su comunidad, de haber sido testigo del genocidio perpetrado contra su pueblo, cuando uno a uno se llevaron y desaparecieron los varones de la comunidad. Si su cuerpo sufre por la violación, no sufre menos por el asesinato del padre, el hermano, el tío, los sobrinos, el abuelo, el marido, el hijo. Para ellas la violencia es más que lo infringido al propio cuerpo, es más que la propia vulnerabilidad, porque esta vulnerabilidad es compartida con su pueblo; la herida comunitaria es tan profunda como la de la violación o como la de la muerte misma. Entonces, la violencia no es solo la violencia hacia eso que hemos construido como el territorio individual del yo; el cuerpo-territorio que las feministas junto con el Estado interpretamos como propio se opone así a las ontologías que lo ven como relación, en términos de comunidad o colectividad.

Si una ve quiénes han producido el conocimiento, las teorías producidas por el feminismo, intentando dar respuesta a cuál es el problema de las mujeres por el simple hecho de ser mujeres, se hace evidente la dependencia académica con las teorías producidas en los centros imperiales.

¿Cuáles son, entonces, los conocimientos válidos para nosotras? Tendría que hablar de la fragmentación de la realidad y de la dominación, de cómo interpretamos la dominación de manera fragmentada. Es la manera en que Occidente produce conocimiento y observa e interpreta el mundo. Pero no lo ven como problema, sino como la forma en que se produce conocimiento. Sin embargo, esta manera de producción de conocimiento tiene repercusiones incluso en la política que hacemos, que también está fragmentada, dividida en nichos.

Cuando hablo de fragmentación hablo, por ejemplo, de que el marxismo piensa la clase social y el feminismo el género. Y el género es el problema de las mujeres por ser mujeres. Si observan los debates que se dan en los ochenta dentro de la teoría feminista, y observan a las socialistas, éstas se cuestionan sobre el marxismo y dicen que hay que tratar de separar y ver cuándo el problema es de clase y cuándo el problema es sexual o por el hecho de ser mujeres. Al marxismo se le rebate que la clase sigue siendo sustantiva,

una categoría independiente, y el género queda como un accesorio, sumando opresión; pero lo fundamental sigue siendo la clase. Las luchas antirracistas, por su parte, se quedan solo con la raza o con la determinación que produce un color más oscuro de piel. Así que está claro que hay una compartimentación del pensamiento, de la interpretación y de los programas políticos.

El feminismo de la época se enfrentó al marxismo y las luchas antirracistas del movimiento de derechos civiles por este error, pero la teorización feminista terminó haciendo exactamente lo mismo que criticaba. Así, para el feminismo lo fundamental es el patriarcado y el género. Lo primero es el género que nos une como opresión fundamental, y luego vienen las negras, las indígenas, las populares a las que hay que dar un espacio para que adicione raza y clase. A la interpretación de género se le suma un análisis de raza y clase cuando se hace necesario al estudiar mujeres trabajadoras, racializadas y migrantes. Se escribe un pie de página, un pequeño párrafo o un apartado completo para explicar desde otro marco analítico que el análisis de género realizado se empeora dada la condición de raza y clase en la que se desarrolla la vida de esta mujer, o persona de género o sexualidad no normativa. En las currículas de grado y posgrado en estudios de género se introduce una unidad sobre el pensamiento de las mujeres negras, de color e indígenas, y esto figura como todo un logro, sin que ello afecte en lo más mínimo, ni cuestione el marco teórico metodológico general.

El problema es que seguimos pensando fragmentadamente. Pero el intento de hacer una interpretación que simplemente sume el programa político del marxismo, por ejemplo, con el del feminismo o el racismo, termina siendo un fracaso o un simulacro de buena política, porque cada uno de estos marcos analíticos han sido construidos partiendo de considerar un primer problema principal a través del cual desarrollan sus hipótesis generales. Esto es lo que está sucediendo ahora que se habla de decolonialidad, de antirracismo... El feminismo deja intacta su formulación de cuál es el problema de las mujeres sin que esta formulación sea puesta en cuestionamiento en su conjunto.

Eso es lo que se hace, se suma el conjunto de interpretación A con el B y con el C, cada conjunto mantiene su propia manera de razonar el mundo y de entender/explicar la dominación. Esta forma de razonamiento es lo que la interseccionalidad vino a denunciar y, sin embargo, no ha podido ayudar a resolver. Hay que decir que la interseccionalidad sigue manteniendo la separación categorial. Y la cuestión es precisamente esa, cómo superamos dicha separación categorial, cómo superamos estas explicaciones fragmentadas del mundo y la dominación. Lo que el feminismo descolonial viene a decir es que ninguna categoría de dominación se puede pensar de manera independiente.

Cuando empiezas a pensar relacionamente, cuando piensas desde la fusión o desde una matriz de dominación donde todo está co-determinándose, se comienzan a desdibujar las categorías; ya no se puede hacer una interpretación de género, de raza, de clase o de la dominación colonial que no vea al mismo tiempo cómo operan y se co-determinan las clasificaciones jerarquizadas mediante las cuales se organiza el mundo de la vida dentro de la colonialidad.

Finalmente, debemos preguntarnos por la genealogía de las prácticas políticas que ha desarrollado el feminismo. Preguntarnos cómo es que se ha terminado armando un rompecabezas de la política feminista que pretende ser universalista, repitiéndose en todas partes del mundo: aborto, pensamiento y política queer, violencia hacia las mujeres como violencia doméstica o sexual, autonomía, sexualidad, liberación, qué es ser mujer, un movimiento género disidente... Todo esto forma parte de un vocabulario y un ideario de acción feminista de los que sería muy interesante ver cuál es su raíz, cómo se formularon y terminaron imponiéndose a nivel global, a qué programas políticos responden. Cómo fue que llegamos a formular y se logró instalar un programa universal sobre la sexualidad, por ejemplo. En todas partes hay una serie de identidades políticas similares, pensando más o menos similar y haciendo más o menos el mismo tipo de política. Pero, ¿cómo pasó eso cuando las experiencias son tan distintas? ¿Y qué significa desuniversalizar el feminismo cuando nuestras agendas y nuestras identidades son cada vez más globales? ¿Qué significa una lucha contra los fundamentalismos en un contexto de mundialización como el que asistimos?

La agenda política global de los feminismos está siendo producto de un tipo de financiamiento específico. En ese sentido, ¿qué significa que una agenda se universalice? ¿Tiene algo de hegemonía o no? ¿Cómo fue que, por ejemplo, cuando las mujeres negras en Brasil, en la década de los ochenta del pasado siglo hicieron un debate con las feministas estuvieron prontas a señalar que los derechos sexuales y reproductivos centrados en el aborto no tenían que ver con sus prioridades, porque su principal problema era que las estaban matando junto con toda su comunidad a través de las esterilizaciones forzadas y la violencia policial? ¿Cómo es que el feminismo se va a hacer cargo de esa situación? ¿Por qué ese problema no es el centro de nuestra agenda global de derechos si se supone que el feminismo es para todas las mujeres? ¿Cómo una agenda se vuelve central y global?



**Panel 1.**

***Fundamentalismos  
económicos y políticos:  
guerra, autoritarismos y trata***



*Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres\**

**Rita Laura Segato,**

*Antropóloga feminista, autora de las obras  
Las estructuras elementales de la violencia y  
La guerra contra las mujeres.*

*(\* Texto publicado como tercer capítulo en La guerra contra las mujeres, de la misma autora, publicado por Traficantes de Sueños (Madrid, 2016).*

Las nuevas formas de la guerra, caracterizadas por la informalidad, se despliegan hoy en un espacio intersticial que podemos caracterizar como paraestatal porque se encuentra controlado por corporaciones armadas con participación de efectivos estatales y paraestatales. En esa esfera de paraestatalidad en franca expansión, la violencia contra las mujeres ha dejado de ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objetivo estratégico de este nuevo escenario bélico. Se examinan aquí las transformaciones históricas que circundan la informalización de la guerra y la centralidad que asume en ellas una «pedagogía de la crueldad» contra aquellos que no juegan el papel de antagonistas armados —mujeres y niños— en los enfrentamientos. Las guerras actuales se han transformado de forma sustantiva. No se destinan a un término y su meta no es la paz, en cualquiera de sus versiones. El proyecto de la guerra es hoy, para sus administradores, un proyecto a largo plazo, sin victorias ni derrotas conclusivas. Casi podría decirse que el plan es que se transformen, en muchas regiones del mundo, en una forma de existencia. Una de las razones para esto es que, con la progresiva pérdida de control sobre la economía global y el desplazamiento del epicentro del capital, la potencia imperial ve en la proliferación de las guerras su última forma de dominio. Para esta fase apocalíptica, Estados Unidos viene preparándose desde hace por lo menos dos décadas, con inversiones desproporcionadas en investigación científico-tecnológica y en la industria bélica. La guerra es su último naipe frente a la pérdida progresiva de dominio. Más con Clausewitz que con Foucault, hoy la guerra aflora y se vuelve conspicua como la materialidad última e irreductible horizonte de toda política, es decir, como la política por otros medios.

Guerra despojadora y lucrativa, sin principio y sin final, de la emergencia a la permanencia. Los templos de los pueblos derrotados ya no son soterrados bajo los nuevos templos construidos por los pueblos victoriosos; sus ruinas expuestas son el locus en el que se exhibe la potencia predatoria del más fuerte. En este nuevo escenario bélico mundial, las guerras de nuestro continente son de tipo no convencional y hacen del mismo el espacio más violento del planeta en términos de guerras no libradas formalmente entre Estados, aunque en estas participen efectivos y corporaciones armadas estatales y no estatales. En él se encuentra la ciudad más violenta del globo en términos de homicidios por cada 100.000 habitantes, San Pedro Sula en Honduras, y el país más violento, Brasil, con once de las treinta ciudades más violentas del mundo (UNODOC, Naciones Unidas: 2014), seguido por México.

Trato aquí el impacto de las nuevas formas de la guerra en la vida de las mujeres. La guerra hoy se ha transformado, y algunos especialistas en su historia comienzan a examinar su diseño y listar sus nuevas características. Desde las guerras tribales hasta las guerras convencionales que ocurrieron en la historia

de la humanidad hasta la primera mitad del siglo XX, el cuerpo de las mujeres, *qua* territorio, acompañó el destino de las conquistas y anexiones de las comarcas enemigas, inseminado por la violación de los ejércitos de ocupación. Hoy, ese destino ha sufrido una mutación por razones que tenemos pendiente examinar: su destrucción con exceso de crueldad, su expoliación hasta el último vestigio de vida, su tortura hasta la muerte.

La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal, sin precedentes, como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. A pesar de todas las victorias en el campo del Estado y de la multiplicación de leyes y políticas públicas de protección para las mujeres, su vulnerabilidad frente a la violencia ha aumentado, especialmente la ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados en el contexto de las nuevas guerras.

Aun en un panorama que enfatiza las continuidades del destino de las mujeres en la historia de las guerras, como es el caso del ya clásico texto de la magistrada costarricense Elizabeth Odio, jueza del Tribunal Internacional para juzgar los crímenes de la antigua Yugoslavia y primera jueza del Tribunal Penal Internacional, la autora reconoce que, a pesar del surgimiento y la firma de convenios humanitarios con cláusulas para la protección de las mujeres en la guerra, en los conflictos del siglo XX no solo ha empeorado la situación para los civiles y, en especial para las mujeres y los niños, sino también la violación y los abusos sexuales «parecen haber aumentado en sadismo» (Odio, 2001: 101).

En mi análisis, intento demostrar la existencia de un quiebre o discontinuidad en los paradigmas bélicos del presente caracterizados por el predominio de la informalidad y de un accionar que puede ser descrito como claramente paraestatal aun en los casos en que el Estado sea la agencia propulsora y sostenedora de ese accionar. Sostengo que en el papel y función asignado al cuerpo femenino o feminizado en las guerras de hoy se delata una rotación o viraje del propio modelo bélico. Las guerras de la antigua Yugoslavia y de Ruanda son paradigmáticas de esta transformación e inauguran un nuevo tipo de acción bélica en el que la agresión sexual pasa a ocupar una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad, dentro de una forma de daño que es simultáneamente material y moral.

La impresión que emerge de ese nuevo accionar bélico es que la agresión, la dominación y la rapiña sexual ya no son, como fueron anteriormente, complementos de la guerra, daños colaterales, sino que han adquirido centralidad en la estrategia bélica. Precisamente por esa mutación, después de su invisibilidad inicial y como consecuencia de la presión de entidades de derechos

humanos, «la violación y la violencia sexual» («violación y otros actos inhumanos») practicadas como parte de un proceso de ocupación, exterminio o sujeción de un pueblo por otro, se fueron incorporando paulatinamente a la legislación sobre crímenes de guerra, genocidio y lesa humanidad: la violación, «como tortura y esclavitud», y «otras formas de violencia sexual, como la desnudez forzada y el entretenimiento sexual, como tratamiento inhumano», en el Estatuto del Tribunal Internacional para la ex-Yugoslavia y, más tarde, como «actos constitutivos de genocidio» en el Estatuto del Tribunal Penal Internacional para Ruanda, pasando allí también a ser consideradas crímenes de guerra y tipos de tratamiento humillante y degradante («atentados contra la dignidad personal, en particular violación, tratos humillantes y degradantes, y abusos deshonestos») (Copelon 2000: 8 y 11). Este fue también el camino por el cual se tipificaron finalmente diversos crímenes sexuales en el Estatuto de Roma, que rige los procesos del Tribunal Penal Internacional.

Para comprender las nuevas guerras, es necesario primero pasar revista a los cambios contextuales que las hacen posible ya que afectan a la estructura de los conflictos. Estos son cambios consonantes con una economía de mercado global, en una modernidad tardía, en medio de ciclos críticos del la «democracia real» y una creciente porosidad de los Estados y de los territorios nacionales que administran. El contexto de ese cambio de la guerra, que ya no responde al conflicto convencional entre Estados nación característico de las conflagraciones del siglo XX, es también el del cambio de muchas otras dimensiones de la vida: la territorialidad, la política, el Estado, la economía y el propio patriarcado. Paso a continuación revista de las dimensiones contextuales de la guerra que se han transformado, confiriendo a la escena bélica una nueva estructura y asignando al cuerpo femenino o feminizado un papel nuevo que lo transfiere de una posición marginal a una posición central.

### **Informalización de las normas bélicas contemporáneas**

La nueva conflictividad informal y las guerras no convencionales configuran una escena que se expande en el mundo y, en especial, en América Latina, con muchas caras. El crimen organizado; las guerras represivas paraestatales de los regímenes dictatoriales, con sus fuerzas paramilitares o sus fuerzas de seguridad oficiales actuando paramilitarmente; la represión policial, con su acción siempre, ineludiblemente, en un registro estatal y en un registro paraestatal; el accionar represivo y truculento de las fuerzas de seguridad privadas que custodian las grandes obras; las compañías contratadas en la tercerización de la guerra; las así llamadas «guerras internas» de los países o los «conflictos armados» son parte de ese universo bélico con bajos niveles de formalización.

No comportan ni uniformes ni insignias o estandartes, ni territorios estatalmente delimitados, ni rituales y ceremoniales que marcan la «declaración de guerra» o armisticios y capitulaciones de derrota, y aun cuando hay ceses del fuego y treguas sobreentendidas, estas últimas son siempre confusas, provisionales e inestables, y nunca acatadas por todos los subgrupos de miembros de las corporaciones armadas enfrentadas. Estos conflictos, en la práctica, no tienen un comienzo y un final, y no ocurren dentro de límites temporales y espaciales claros.

Los grupos o corporaciones armadas que se enfrentan en esta nueva modalidad de la guerra son facciones, bandos, maras, patotas, gangs, grupos tribales, mafias, mercenarios corporativos y fuerzas paraestatales y estatales de varios tipos incluyendo aquí los agentes de la así llamada «seguridad pública» en el ejercicio de su discrecionalidad en Estados cuya «duplicidad» creciente ya no se disimula (volveré más tarde sobre el tema de la dualidad del Estado). Se trata de un escenario difusamente bélico, en el que las acciones violentas son de tipo criminal o se encuentran en el liminar de la criminalidad, y son «corporativas», pues la responsabilidad sobre las mismas es de los miembros armados de una corporación de tipo paraestatal y de sus «cabezas» o dirigentes, de los que emana el mandato de la misma a sus perpetradores.

Dario Azzellini, en su libro *El negocio de la guerra* (2005) y en una exhaustiva entrevista en la que sintetiza sus hallazgos (2007) enfatiza la diferencia o «discontinuidad» de la historia bélica, como la he llamado más arriba, al notar que antes los mercenarios eran individuos o pequeños grupos de personas, marginales en relación a la conducción de la guerra, mientras que hoy constituyen un cuantioso capital humano bélico administrado dentro del rubro «recursos humanos» por empresas de la guerra de gran porte, y su accionar se ve libre de los códigos que constriñen el comportamiento de las fuerzas propiamente estatales. Esta violencia corporativa y anómica se expresa de forma privilegiada en el cuerpo de las mujeres, y esta expresividad denota precisamente el *esprit-de-corps* de quienes la perpetran, se «escribe» en el cuerpo de las mujeres victimizadas por la conflictividad informal al hacer de sus cuerpos el bastidor en el que la estructura de la guerra se manifiesta (Segato, 2003, 2006, 2011a, 2012 y 2013). En otras palabras, en estas guerras de bajos niveles de formalización, parece estar difundiendo una convención o código: la afirmación de la capacidad letal de las facciones antagónicas en lo que llamé «la escritura en el cuerpo de las mujeres» (Segato, 2006 y 2013), de forma genérica y por su asociación con la jurisdicción enemiga, como documento eficiente de la efímera victoria sobre la moral del antagonista. Y ¿por qué en las mujeres y por qué por medio de formas sexualizadas de agresión? Porque es en la violencia ejecutada por medios sexuales donde se afirma la destrucción moral del enemigo, cuando no puede ser escenificada mediante la firma pú-

blica de un documento formal de rendición. En este contexto, el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en que se escribe la derrota moral del enemigo.

Es muy importante también hacer notar que no es esta una agresión al cuerpo antagonista, al cuerpo del sicario de la facción enemiga, sino otra cosa. Los agredidos son cuerpos frágiles, no son cuerpos guerreros. Por eso manifiestan tan bien, con su sufrimiento, la expresividad misma de la amenaza truculenta lanzada a toda la colectividad. Un mensaje de ilimitada capacidad violenta y de bajos umbrales de sensibilidad humana. En la acción paraestatal de estos grupos es todavía más crucial la necesidad de demostrar esa ausencia de límites en la ejecución de acciones crueles, ya que no se dispone de otros documentos o insignias que designen quién detenta la autoridad jurisdiccional. Por un lado, la truculencia es la única garantía del control sobre territorios y cuerpos, y de los cuerpos como territorios, y, por otro, la pedagogía de la crueldad es la estrategia de reproducción del sistema. Con la crueldad aplicada a cuerpos no guerreros, sobre todo, se aísla y se potencia la función propiamente expresiva de estos crímenes, función que, como he destacado en todos mis análisis anteriores, es inherente e indisoluble en todos los tipos de violencia de género.

Estamos frente a crímenes de guerra, de una nueva forma de la guerra. La violación y la tortura sexual de mujeres y, en algunos casos, de niños y jóvenes, son crímenes de guerra en el contexto de las nuevas formas de la conflictividad propios de un continente de paraestatalidad en expansión, ya que son formas de la violencia inherente e indisoluble de la dimensión represiva del Estado contra los disidentes y contra los excluidos pobres y no-blancos; de la paraestatalidad propia del accionar bélico de las corporaciones militares privadas; y de la acción de los sicariatos —constituidos por pandillas y maras— que actúan en las barriadas periféricas de las grandes ciudades latinoamericanas; y, posiblemente, en el contexto subterráneo de la interconexión entre todos ellos. Allí, la finalidad es otra, diferente a la de los crímenes ordinarios de género o crímenes de la intimidad, aunque los elementos centrales a la configuración de la estructura patriarcal permanecen y son determinantes como, por ejemplo, lo que he descrito como el mandato de violación emanado de la cofradía masculina en el horizonte mental del violador común (Segato, 2003), que acaba siendo análogo al mandato de la pandilla o corporación armada que ordena reducir, subordinar, masacrar moralmente mediante la violación sexual de la mujer asociada a la facción antagonista o al niño que no se deja reclutar o que desobedece.

Es necesario recordar y reafirmar que estos no son crímenes de motivación sexual, como los medios y las autoridades siempre insisten en decir para pri-

vatizar y, de esa forma, banalizar este tipo de violencia ante el sentido común de la opinión pública, sino crímenes de guerra, de una guerra que debe ser urgentemente redefinida, analizada bajo una nueva luz y a partir de otros modelos, e incorporada con nuevas categorías jurídicas en el Derecho y, muy especialmente, en el Derecho Internacional, es decir, en el campo de los Derechos Humanos y de la Justicia Humanitaria. Una nueva generación de investigadores comienza a trazar las características de esta nueva modalidad de la guerra. Elementos que aparecen por ellos destacados son, precisamente, su informalización a medida que los conflictos dejan de serlo entre Estados nación. Para Herfried Münkler, después de un largo periodo de estatización, ha ocurrido un retorno a la privatización y comercialización de las guerras. Este autor, al igual que Azzellini, también subraya su carácter lucrativo, así como la utilización de mercenarios y de niños como recursos humanos, su transnacionalización y su «desmilitarización», o sea, su informalización (2003). En *The New Wars* (2005), Münkler habla de la transferencia del control de la guerra de ejércitos de Estados nación a bandas comerciales pertenecientes a señores de la guerra, y a la participación de Estados, paraestados y actores privados (ibídem: 3).

Con estas transformaciones, el antiguo límite claramente trazado entre la violencia permisible en las acciones de guerra y la violencia criminal se disuelve (2005: 40). En la paradigmática guerra de los nuevos tiempos que fue la de la antigua Yugoslavia, tanto en el lado serbio como en el bosnio, «el submundo de las grandes ciudades», sus matones y sus pandillas mafiosas, «ocupaban las posiciones clave en los grupos paramilitares».<sup>1</sup>

Pero lo que es más relevante para nuestro tema aquí es su coincidencia en la discontinuidad en el tratamiento de las mujeres y los niños en las nuevas formas de la guerra. Si las mujeres siempre fueron tratadas como «botín de guerra, el premio de la victoria, el objeto sexual de los soldados», «sin embargo, la forma extrema de generalización que presenta la violencia contra las mujeres como un fenómeno siempre idéntico, una constante antropológica, minimiza la extensión en que esto ha variado históricamente tanto en escala como en intensidad». «Evidentemente siempre hubo violencia contra las mujeres en las guerras clásicas entre Estados, pero desde el siglo XVIII, como mínimo, eso ha sido considerado como crimen de guerra por el cual la penalidad ha sido usualmente la pena de muerte», mientras que las guerras de las últimas dos décadas no demuestran ningún respeto por ningún tipo de instrumento o reglamento para la protección de mujeres y niños. El autor destaca aquí la eficacia de la violación como instrumento de limpieza étnica de bajo costo: una forma de eliminación sin el costo de las bombas ni la reacción de los Estados vecinos. Los tres pasos de la disolución de un pueblo sin genocidio

consisten, para Münkler, en la ejecución pública de sus figuras prominentes, la destrucción de sus templos, construcciones sagradas y monumentos culturales, y la violación sistemática y el embarazo forzado de sus mujeres. Con esto, de forma eficaz y «económica» se sustituye la batalla de las guerras convencionales, por la masacre de las guerras contemporáneas. El autor también menciona la emasculación y humillación que retiran la asertividad de los vencidos por no poder proteger a «sus» mujeres, lo que torna evidente que se trata de un ataque dirigido al enemigo «por medio de la violencia infligida en el cuerpo de la mujer» y ya no, como antes, «golpeando los órganos de poder del Estado». Y por el hecho de que esa práctica se ha extendido hoy en sociedades en las que la violación raramente ocurría anteriormente, Münkler considera posible afirmar que se trata de una violencia calculada y premeditada que forma parte de una estrategia militar, y que es independiente de los patrones tradicionales de comportamiento. Es decir, no se trata de una «costumbre» que se abre camino en la escena bélica, sino de un comportamiento militar planificado. En consecuencia, una «sexualización extensiva de la violencia es observable en prácticamente todas las nuevas guerras».

También otra especialista en la nueva forma de la guerra, Mary Kaldor, a partir de su análisis de lo ocurrido en Serbia, arriba a esta misma conclusión de la inauguración de una guerra privatizada, a manos de fuerzas paramilitares, que se vale de la desmoralización de las élites, la profanación de las mezquitas y lugares sagrados y la violación masiva de las mujeres como un método militar de máxima eficiencia. Con relación a las violaciones masivas, la autora entiende que, aunque han ocurrido en otras guerras, por el carácter sistemático que hoy asumen en centros de detención y en espacios determinados, actualmente tienen un nuevo carácter como «estrategia deliberada» de guerra (Kaldor, 2012).

A partir de un marco analítico en el que destaca la globalización de la economía, las políticas de la identidad y el cosmopolitismo como dimensiones relevantes para la transformación de la guerra, es muy interesante la forma en que esta autora traza un paralelo entre tres patrones de violencia destinados a alcanzar el control territorial no por adhesión de la población sino por su desplazamiento por medio del uso de técnicas de contrainsurgencia que crean un ambiente de miedo e inseguridad permanente desfavorable para su permanencia en los territorios que ocupaban. Estos medios son la ejecución de atrocidades de una forma tal que se tornan de público conocimiento; la profanación y destrucción de todo lo que sea socialmente significativo, de los hitos de la historia y de la cultura, por medio de la remoción de sus huellas físicas, y de las edificaciones religiosas y de los monumentos históricos que permitan la reclamación territorial de un área particular; y, en tercer lugar, la deshonra

por medio de la violación sistemática y el abuso. La autora concluye entonces apuntando a una diferencia clave entre las guerras del presente y las guerras convencionales del pasado:

Esencialmente, todo lo que se consideraba un efecto colateral no deseable e ilegítimo de la antigua guerra se transformó en el modo central de luchar en las nuevas guerras [...] Estas guerras son racionales en el sentido de que aplican pensamiento racional a los fines de la guerra y rechazan los límites normativos. (Kaldor, 2012)

En diversos países de América Latina, varios equipos de investigación recientemente constituidos estudian hoy los crímenes sexuales ocurridos en los conflictos internos de los países y crean categorías forenses (Fernández, 2009; Otero Bahamón, Quintero Márquez y Bolívar, 2009) y jurídicas para aprehender, investigar y procesar ese tipo específico de violencia como crímenes de guerra (entre otros Theidon, 2004; Uprimny Yepes, Guzmán Rodríguez y Mantilla Falcón, 2008; Sonderegger, 2012). Un caso sobre el que existe abundante literatura que, inclusive, coloca su foco en el análisis de la violencia sistemática contra las mujeres indígenas como componente central del «conflicto interno» es el de Guatemala. Allí, fuerzas militares actuando paraestatalmente atacaron a las mujeres de los diversos pueblos mayas que forman la mayoría indígena de ese país, las sometieron a actos de extrema crueldad y a violaciones sistemáticas que se tornaron públicas y resultaron en la estigmatización y el ostracismo de esas mujeres, como forma de disolver el tejido social, sembrar la desconfianza y romper la solidaridad comunitaria.

En su interesante estudio del caso guatemalteco, Lily Muñoz (2013) hace referencia precisamente a una reveladora orientación encontrada en el Manual del Centro de Estudios Militares que comprueba lo que los autores citados más arriba afirman al respecto del carácter deliberado y calculado de la violencia sexualizada. Esa orientación contradice la regla humanitaria según la cual la violencia sexual en las guerras se encuentra proscrita y es condenable pues señala: «Las tropas empleadas contra fuerzas subversivas están sujetas a presiones morales y psicológicas diferentes de aquellas que normalmente se encuentran en operaciones de guerra convencional. Esto resulta particularmente cierto debido a la arraigada renuencia del soldado para tomar medidas represivas contra mujeres, niños y ancianos» y concluye enfatizando la necesidad de entrenar a los soldados para que ejecuten esa forma de violencia contra sujetos que no son agentes bélicos, enemigos armados, sino civiles y frágiles: «El soldado normalmente tiene gran aversión por las operaciones de tipo policial y por las medidas represivas contra mujeres, niños y enfermos de la población civil, a menos que esté extremadamente bien adoctrinado en la necesidad de estas operaciones».<sup>2</sup>

## Cambio del paradigma territorial

Una segunda dimensión contextual que se combina con los cambios de la modalidad de la guerra y vulnera el cuerpo de las mujeres es la transformación del paradigma territorial o territorialidad. En su historia de las formas de gobierno, Foucault presenta una periodización de las relaciones entre gobierno y territorio que aquí nos interesa. Según Foucault, en la época feudal y la modernidad temprana la forma de gobierno fue el gobierno del territorio o «dominio» de un señor feudal o rey, que incluía todas las cosas y personas contenidas en ese espacio delimitado. Solo después, a partir del siglo XVIII, el gobierno se transformó en gobierno de la población, es decir, de la administración del grupo humano asentado en el territorio. Esa mutación significó un cambio muy profundo en la concepción de la propiedad y la posesión que, ciertamente, debido a la contigüidad cognitiva entre cuerpo de mujer y territorio, resultó en una transformación profunda en las concepciones de género y sexualidad. Lo mismo ocurrió en la fase siguiente.

Las técnicas disciplinarias y la exhibición ejemplar del castigo, situadas por Foucault en los siglos XVIII y XIX, dieron paso a la sociedad de control en el siglo XX.<sup>3</sup> El ejercicio del poder pastoral fue un elemento crucial en esta transformación. Esta técnica, originaria del mundo judeo-cristiano de los tiempos bíblicos, es para Foucault la más eficiente de las tecnologías de poder, «una forma de poder simultáneamente individualizante y totalizadora» (Foucault, 1983: 213-234). La progresión de las modalidades de gobierno todavía continúa hasta un estadio final del control de la sociedad: el del poder como biopoder, ejercido a través de la biopolítica, con su correspondiente tipo de gobierno, esto es, el gobierno de las personas como seres biológicos por medio de la gestión de sus cuerpos. Políticas que, en esta fase, son referidas a cuerpos (Foucault, 1997, 2004a y 2004b).

He defendido anteriormente que, en lo que respecta al gobierno y sus objetos de gestión, estamos hoy frente a la lenta emergencia de un tercer momento, en el que los Estados compiten con agencias no estatales, ambos ejerciendo su control sobre la población por medio de la técnica pastoral, es decir, como rebaño. En esta nueva etapa, el trazo distintivo de la población gobernada es su carácter extensible y fluido en forma de red y ya no su fijación en una jurisdicción administrada por un Estado (Segato, 2007a y b, y 2008).

El anclaje anterior de las poblaciones gobernadas dentro de un territorio fijo y nacionalmente delimitado va siendo transformado porque el foco del control se viene dislocando progresivamente hacia un rebaño humano móvil que corta a través de las fronteras nacionales. Por el efecto del paradigma del biopoder, la red de los cuerpos pasa a ser el territorio, y la territorialidad pasa a ser una

territorialidad de rebaño en expansión. El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos. Como nunca antes, por esta soltura de las redes con relación a la jurisdicción territorial estatal-nacional, con sus rituales, códigos e insignias, la jurisdicción es el propio cuerpo, sobre el cuerpo y en el cuerpo, que debe ahora ser el bastidor en que se exhiben las marcas de la pertenencia.

Este último estadio introduce, por lo tanto, una mutación en la territorialidad misma, si entendemos territorialidad como una concepción particular, históricamente definida, del territorio. Los sujetos y sus «territorios» son coproducidos por cada época y por el discurso de cada forma de gobierno. Por lo tanto, los elementos constitutivos de una experiencia territorial no son fijos sino históricamente definidos. También se puede decir que esta forma contemporánea de territorialidad en red es un dispositivo a través del cual los sujetos son atraídos a la pertenencia, reclutados y marcados.

La modernidad avanzada y la forma de vida colonizada por la economía de mercado tienden a liberar a los sujetos de un territorio vinculado al Estado y a producir poblaciones y territorialidades organizadas en red que atraviesan e interactúan con la jurisdicción estatal, pero que no coinciden completamente con ella. Como dije, agencias estatales y no estatales de gestión coexisten. Algunas agencias no estatales se encuentran totalmente fuera de la legalidad, otras mantienen solamente una tensión con la institucionalidad de tipo estatal, siempre contorneando y resolviendo su diferencia de proyectos e intereses. Las redes, por su lado, producen sus propios paisajes.

Para controlar el rebaño, las ahora agencias administradoras de redes deben intensificar tanto como sea posible su capacidad de control pastoral y sus biopolíticas, así como sus estrategias de marcación de los cuerpos para que exhiban su afiliación. El gobierno, por lo tanto, se ha separado del Estado, y gobiernos —en el sentido de administraciones— estatales comparten el espacio, coexisten y compiten, como he dicho, con gobiernos —agencias de gestión— no estatales, sean estas empresarial-corporativas, político-identitarias, religiosas, bélico-mafiosas, etc. Esto, en asociación con el biopoder, que coloca en los cuerpos el foco de la gestión, y la técnica pastoral, que conduce y produce rebaños por la producción y control de subjetividades, resulta en un nuevo paradigma de territorialidad, es decir, de la concepción y definición de lo que es territorio. A su vez, esto tiene un fuerte impacto en la posición y el papel del cuerpo de las mujeres, por ser éste, ancestralmente, cognitivamente afín a la idea de territorio.

En el estadio anterior de la sociedad de control, el Estado implementaba técnicas pastorales y biopolíticas para producir sujetos dóciles. En la presente transición, las organizaciones gestoras propias de las redes poblacionales tie-

nen a su cargo políticas de subjetivación. El aparato de Estado y su territorio es intersectado por estas nuevas realidades jurisdiccionales —como dije, empresarial-corporativas, político-identitarias, religiosas, bélico-mafiosas— que secuestran para sí una influencia importante en la toma de decisiones y en el acceso a recursos.

Estas redes están internamente diversificadas y estratificadas, cortan el territorio preexistente y son gobernadas por sus propias nomenclaturas; debido a que los rebaños se desprenden de los territorios nacionales y de los paisajes fijos que previamente les servían como referencia y los aglutinaban, la subordinación y la cohesión entre sus miembros debe ahora expresarse exclusivamente por una imagen exterior unificada, es decir, la unidad debe ser espectacularizada y depende de claves performáticas. Se necesitan signos claros de pertenencia y de exclusión de lo no perteneciente. Lealtades a la red rediseñan el territorio como entidades protopolíticas y sus caudillajes se comportan como liderazgos paraestatales, coexistiendo con Estados nación en el control de las poblaciones. El tipo de lealtad que Habermas llamó «patriotismo de la Constitución» (1994: 135) es reemplazado por un «patriotismo de las reglas de red», y los nuevos territorios se expanden constantemente en un proceso que se podría describir como una «anexión blanda». La red, a diferencia del Estado, no tiene una tradición bélica, en el sentido tradicional, pero se constituye conflictivamente. Su conformación y la definición de sus límites no tienen origen bélico, como en la historia de los Estados nación, pero su conflictividad es difusa, sin principio ni fin, una forma de existencia. Las redes pertenecen al ambiente formateado por el englobante paradigma de la política de la identidad (Segato, 2007c) y proveen patrias territoriales sustitutas para la gente común. Como, por un lado, los territorios pasaron a ser carriles extensibles de identidad común e intereses compartidos dentro de cada red corporativa y, por otro, se debilitó el papel de los paisajes fijos como referencias para la identidad, la exhibición ritualizada de fórmulas expresivas de lealtad en red pasan a ser cruciales. En este nuevo ambiente, las personas son las depositarias y portadoras del territorio y la cadena de personas pertenecientes a una red es una población. En otras palabras: el grupo de personas que copertenece a una red particular constituye, en sí mismo, el territorio y la población de esa red. Por eso podemos decir que los cuerpos mismos son el paisaje y la referencia, como portadores de los signos que componen la heráldica que simboliza la propia existencia de la red, de este territorio en rebaño, siempre en expansión y consolidación.

El cuerpo y muy especialmente el cuerpo de las mujeres, por su afinidad arcaica con la dimensión territorial, es, aquí, el bastidor o tableta sobre el cual los signos de adhesión son inscritos. Codificados atributos de pertenencia son

burilados o anexados al mismo. Y en él, en especial en el cuerpo femenino y feminizado, los enemigos de la red graban con saña las señales de su antagonismo.

Si el énfasis es colocado en los signos exteriores de afiliación, únicos que expresan la unidad del grupo, necesariamente el disenso interior y la deliberación deben ser restringidos y reprimidos, presionando el paradigma territorial a afirmarse en la exhibición corporal de los signos diacríticos de una lealtad cohesionada —los tatuajes conspicuos de los miembros de las maras centroamericanas son un perfecto ejemplo de esta espectacularización de la pertenencia. Estas colectividades así marcadas no coliden porque son civilizatoriamente diferentes, como afirma la tesis huntingtoniana; al contrario, espectacularizan sus diferencias, las exacerbaban, porque compiten por recursos. Pertenecen al mismo paradigma territorial y político, y es mucho más lo que las une y las hace parte de un mismo mundo que lo que las divide. Sus signos espectaculares de cohesión y de antagonismo son solamente el escaparate, la inscripción pública de su existencia, así como de su cohesión corporativa. Su papel es expresar, más allá de cualquier duda, la unidad y lealtad interna del grupo y la capacidad de su clase dirigente, de sus élites, para controlarlo. La pertenencia tiene que ser externalizada, dramatizada. Cuando el dominio o jurisdicción no es un determinado feudo o nación, sino una congregación fluida, los signos expresivos de adhesión y de antagonismo ganan importancia. La eficiencia performativa de una identidad ritualizada, una identidad como política, tiene relevancia crucial. El cuerpo obediente se torna, ahora, una función de un territorio cuya unidad no puede ser enunciada de otra forma. El tema central, dentro de la lógica de la política de la identidad, es menos una cuestión de persuasión que de representación.

El cuerpo inscrito como territorio y su afinidad con el biopoder es la forma última de control y completa la comprensión de la nueva territorialidad y sus demandas por lealtad y antagonismo ostensivos. Podría decirse que esta territorialidad es paraétnica. Esta nueva territorialidad no es otra cosa que el *hidden script* [guión oculto] y la precondition de las guerras no convencionales, las nuevas formas de la guerra: el poder actúa en este estadio directamente sobre el cuerpo y es por eso que, desde esta perspectiva, es posible decir que los cuerpos y su ambiente espacial inmediato constituyen tanto el campo de batalla de los poderes en conflicto como el bastidor donde se cuelgan y exhiben las señas de su anexión.

Como he dicho, el cuerpo femenino o feminizado se adapta de forma más efectiva a esta función enunciativa porque es y siempre ha estado imbuido de significado territorial. El destino de los cuerpos femeninos, violados e inseminados

en las guerras de todas las edades dan testimonio de esto (Segato, 2003, 2006). Pero lo que la nueva territorialidad introduce es una vuelta de tuerca en esa afinidad, ya que el cuerpo se independiza de esa contigüidad y pertenencia a un país conquistado, y pasa a constituir, en sí mismo, terreno-territorio de la propia acción bélica.

### **Cambio correlativo en la cultura política o faccionalización de la política**

En sintonía con el cambio del paradigma territorial, se constata un cambio en el campo propiamente político, es decir, en el campo de la conflictividad de intereses y de la expresión de los antagonismos. En este nuevo contexto, la espectacularización de aspectos visibles de la diferencia —étnica, religiosa, racial, etaria, etc.— entre los antagonistas es más importante que los contenidos de la misma, por su propia instrumentalidad en la producción y reproducción de los conflictos que, en nuestro tiempo, se han constituido en un fin en sí mismo por su carácter lucrativo para la industria bélica y para las compañías militares privadas (Azzellini, 2005 y 2007; Münkler, 2005). En este nuevo trazado territorial, el valor reside en la pertenencia, en la afiliación, en la identidad política, en existir como rebaño, y los nuevos mecanismos corporativos en la economía y en la política benefician a quien accede a posicionarse y a marcarse comportamentalmente como miembro de la red.

Es necesario aquí advertir acerca de la diferencia diametral que opone mis apreciaciones a la célebre y archipromovida tesis huntingtoniana, que es, como esta, una tesis sobre la guerra. En ella, Huntington afirma que los pueblos se alinean en bloques antagónicos porque son diferentes, formulando una perspectiva que puede ser descrita como «determinismo étnico», que lo lleva a vaticinar un futuro de conflagraciones bélicas cuya causalidad radica en las diferencias de cosmovisiones, sistema de creencias, valores y proyectos de sociedad de pueblos que conviven hoy más estrechamente que en el pasado. La diferencia civilizatoria es, para Huntington, el factor determinante de los antagonismos. Mi tesis (en Segato, 2007a y b, y 2008) es exactamente contraria, ya que afirmo que lo que se da, en el momento presente, es un lenguaje político-identitario en el que las posiciones con intereses en disputa —que describo como eminentemente territoriales, en el sentido descrito más arriba— se expresan por medio de marcas culturales exacerbadas e instrumentalizadas para este fin.

El antagonismo se vale de un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse y politizarse, la pauta de la política de la identidad domina, pero achata y vacía la densidad y profundidad de los contenidos de las diferencias civilizatorias, étnicas, ideológicas, doctrinales y teológicas sustantivas (Segato, 2007c). Hay

una formateo étnico o religioso, siempre eminentemente identitario de la red de afiliación política, pero la disputa por el dominio territorial y la globalización del capital y del mercado unifican todas las disputas. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno a los signos que demarcan estas jurisdicciones, a riesgo de que, de no hacerlo, no puedan ni expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos.

El formateo de las identidades, como soporte de la política, tiene que ver también con lo territorial, lo que he descrito como el carácter territorial de la política hoy. La cultura política de las identidades es también territorial y hasta la política partidaria es hoy una cuestión de identidad y, por lo tanto, de territorio. La expansión de las identidades en red, las formas de anexión de miembros a redes identitarias o, en otras palabras, a redes como territorios, es hoy el tema y el proyecto de la política. Así como la religión hoy se prende al control fundamentalista de los cuerpos (y aquí coloco en el mismo plano el velo obligatorio en el islam y la obsesión antiabortista entre los cristianos) por razones que son de soberanía jurisdiccional, de control del rebaño y de exhibición de ese control, y no de orden teológico, moral o doctrinal, de la misma forma, las razones de la política han perdido su foco en la dimensión ideológica y son hoy del orden de la cohesión y de las alianzas y, en ese sentido hasta la política partidaria es hoy «política de identidad» y su proyecto puede ser también comprendido como territorial, entendiendo la red de sus miembros como su territorio.

El único valor buscado es el poder y esta estrategia que prioriza la cohesión de las alianzas y su clara simbolización por encima de todas las dimensiones de la diferencia tiene como clave oculta la relación competitiva por el poder y un pacto vigente entre las facciones o partidos en conflicto con relación a las pautas que orientan su accionar para obtener porciones de poder, en el sentido de control jurisdiccional sobre recursos y personas. Poder este que tiene en el control de los cuerpos el soporte donde puede simbolizarse y ejercer su pedagogía.

Cuando hablo de una clave oculta y de un pacto o acuerdo estratégico entre las facciones que compiten por poder, indico que todas ellas reconocen una reconfiguración del campo político en territorios marcados por la presencia de redes que se distribuyen entre sí recursos humanos, materiales y simbólicos específicos. Estos territorios tienen la característica de no ser democráticos ni socialmente homogéneos internamente, sino fuertemente estratificados, donde una cúpula o nomenclatura político-gerencial, doctrinario-religiosa o empresarial encuentra la forma de atesorar grandes recursos financieros que le permiten el monopolio del poder decisorio y un cerrado control, vigilancia y capacidad de expurgo sobre la totalidad de sus miembros. Esto es así porque solamente se puede acceder a esta lengua franca de la gestión política si se genera internamente una estratificación tal que la disputa entre redes es una disputa entre sus nomenclaturas y la red es la masa de maniobra de esa cúpula

para su proyecto de expansión del dominio territorial. No estoy afirmando que este tipo de estrategia no haya existido anteriormente. Lo que afirmo es que este paradigma de bajo perfil doctrinario y preponderancia del «proyecto de poder» sobre el «proyecto político-ideológico» se ha transformado en la gramática general que compatibiliza las acciones de las facciones políticas. Por razones que examinaré enseguida, las nuevas formas de la guerra responden también a esta misma lengua franca faccional, y se articulan perfectamente con este nuevo paradigma de la política.

### **Mafialización de la política y captura del campo criminal por el Estado**

Nótese que no hablo aquí de la mafialización del Estado, como sería esperable, sino, a la inversa, de la captura del campo criminal por el Estado, la institucionalización de la criminalidad. Esa es mi lectura actual del fenómeno de las adherencias y vasos comunicantes entre Estado y submundo criminal. Mi apuesta: estamos en la fase final de los *robinhoods* como Escobar o Escadinha, no quedan ya resquicios románticos en el campo criminal; el crimen institucional hoy es al crimen de ayer como la soja y las plantaciones de eucaliptos y pinos son al antiguo espíritu del monocultivo clásico del tabaco, trigo o lino.

Me he referido hasta aquí a los cambios contextuales que configuran una esfera político-bélica en el mundo, con sus juegos de alianzas, antagonismos, facciones, sobre un cada vez más homogéneo telón de fondo resultante de la expansión del mercado global y del predominio del capital financiero. Ahora colocaré mi foco en el universo mafioso de la escena bélica difusa que se transnacionaliza, particularmente pero no exclusivamente, en América Latina.

La violencia urbana, especialmente en las ciudades latinoamericanas, diseña escenarios bélicos difusos y en franca expansión, vinculados estrechamente a la informalización de la economía y al aumento vertiginoso del capital no declarado. Su contraparte es la exacerbación de la naturaleza dual del Estado, que podríamos describir también como paraestatalización del Estado, liminalidad de la operatividad estatal o cinismo de la excepcionalidad.

Para trazar la relación entre la economía y la guerra informal de modalidad mafiosa, por tratarse de un universo no plenamente observable y al que accedemos por indicios dispersos, eventos de violencia que se presentan fragmentados y de baja inteligibilidad, tenemos que valernos necesariamente de un modelo, es decir, de una apuesta en la existencia de una estructura de relaciones capaz de explicar los sucesos que en los medios son clasificados como «policiales» y en la gestión pública como «seguridad». Ante la evidencia de que el crimen organizado es hoy un continente en expansión y no parece haber medida pública capaz de contenerlo, nos vemos obligados a trascender esas casillas que confinan sus episodios en los márgenes del universo social y pensar de otra manera, hacer apuestas respecto a relaciones, conexiones, entre

dimensiones de la vida social que van mucho más allá de los márgenes de la sociedad, de la categoría «policial» y del tema de la «seguridad pública».

El modelo que propongo parte de considerar que una interminable serie de negocios ilícitos producen sumas masivas de capital no declarado. Estos negocios son de muchos tipos: contrabandos diversos como el narcotráfico y las armas; el tráfico consentido y la trata engañosa de adultos y de niños; el tráfico de órganos; y el tráfico de una cantidad inmensa de bienes de consumo legal que ingresan desde el exterior, incluyendo bebidas alcohólicas, drogas lícitas y partes de aparatos electrónicos, entre muchos otros productos que pasan a venderse en el comercio legal. También por el contrabando hacia el exterior de minerales estratégicos, piedras preciosas, maderas y hasta animales exóticos. Aquí también suma mucho dinero la explotación de la prostitución en reducidos francamente concentracionarios, donde se somete especialmente, pero no exclusivamente, a las mujeres al trabajo sexual esclavo. Otras fuentes de ese gran lago de capital sumergido, subterráneo, no declarado, son las casas de juego, los casinos, públicos o clandestinos, en los que es muy difícil medir los dineros que por allí circulan. También el pago de varias formas de protección mafiosa, como, por otra parte, de servicios de seguridad privada, cuyas contabilidades son siempre ambiguas pues es común contratar, para los mismos, «en negro», el trabajo de policías en sus horarios fuera de servicio.

El valor extraído no remunerado del cada vez más numeroso contingente de personas que realizan trabajo esclavo y servil, no pagado en la forma de salario declarado, así como en la diferencia entre los valores de pagos declarados y no declarados; las varias magnitudes de la coima, así como los dineros que circulan en el tráfico de influencia y la compra de voluntades políticas; la corrupción que circunda todas las grandes obras, los emprendimientos intermediados por las megacorporaciones contratistas, con conexiones transnacionales; la evasión de impuestos en los grandes negocios, los impuestos de los sectores ricos de la sociedad (no de las híper y estúpidamente vigiladas clases medias que viven de sus sueldos)... la lista podría seguir. Nos convencemos, entonces, de que se trata de una segunda economía de porte y caudal extravagantemente inmenso.

En el subtítulo «La conexión perversa: La economía del crimen global» de «Fin de milenio», último volumen de su trilogía sobre *La era de la información*, Manuel Castells (1999) hace una reseña estimativa de este monto de capital de origen criminal, y dice, por ejemplo, que la Conferencia de la ONU de 1994 sobre Crimen Global Organizado estimó que solo el narcotráfico ya rendía cifras anuales mayores que las transacciones globales de petróleo. Eso nos da una idea de la importancia de esa segunda economía, de la que pode-

mos suponer que duplica, especularmente, o sobrepasa la primera economía, que circula a cielo abierto. La informalidad de la economía hoy es un continente inmenso, en el que participan banqueros, grandes empresarios y actores pertenecientes a las «buenas familias». No podría ser de otra forma, dada la enorme masa de caudales que allí se administra. Desafortunadamente, lo que vemos en los noticieros es la soldadesca oriunda de las ranchadas pobres y no blancas, la leva reclutada por la persuasión, por la necesidad de los desposeídos o por la fuerza, para ser carne de cañón en la primera línea de fuego a la que son mandados los peones, los soldados rasos, de esa organización gigantesca que atraviesa todos los estratos y niveles económicos de la sociedad. Si consideramos que el papel del Estado, con sus leyes y normativas de diversos niveles, es proteger, en primer lugar, la propiedad, inclusive por encima de la protección de la vida, es decir, si recordamos que el valor jurídico por excelencia en un mundo en que el pacto central de los Estados es su pacto con el capital y que el Estado cumple este papel mediante el monopolio de lo que se concibe como «violencia legítima», es decir, aquella violencia ejercida por los agentes estatales que actúan en la seguridad pública, diremos, entonces, que el Estado dedica una proporción considerable de sus fuerzas y de la violencia legítima de que dispone a proteger la propiedad.

Será por tanto inevitable la pregunta: ¿y qué fuerzas y qué tipo de violencia protegen la cuantiosa y enormemente variada propiedad en el nivel subterráneo de la segunda economía? Llegamos, a través de esa pregunta, a postular la existencia de dos realidades: una Primera Realidad, constituida por todo aquello regido por la esfera del Estado, todo aquello declarado al Estado, visible en las cuentas de la nación y en las páginas de Internet de la «Transparencia en gestión pública», las propiedades inmuebles residenciales, comerciales e industriales compradas o heredadas; los impuestos recaudados; los sueldos públicos y privados, los pagos «en blanco»; todo lo producido y comercializado; las empresas, sociedades de lucro y ONG registradas, etc. Para su protección, ese universo cuenta con las fuerzas policiales y militares, instituciones y políticas de seguridad pública, sistema judicial y carcelario que protegen ese caudal legítimo, legal.

Por otro lado, en el subsuelo de ese mundo de supuestas transparencias, se encuentra lo que en mi ensayo sobre Ciudad Juárez (2006) llamé Segundo Estado, y que hoy prefiero llamar Segunda Realidad, pues es una realidad especular con relación a la primera: con monto de capital y caudal de circulante probablemente idéntico, y con fuerzas de seguridad propias, es decir, corporaciones armadas ocupadas en proteger para sus «dueños» la propiedad sobre la riqueza incalculable que en ese universo se produce y administra.

No podemos entender la violencia como nos la presentan los medios, es decir, como dispersa, esporádica y anómala. Tenemos que percibir la sistematicidad de esta gigantesca estructura que vincula elementos aparentemente muy distantes de la sociedad y atrapa a la propia democracia representativa. Y, si pensamos un poco más, concluiremos que necesariamente esa estructura tiene una extensión global y una importancia política, es decir, que interfiere en la política e influencia los gobiernos, como también es interferida por estos, tanto en las cabeceras nacionales como en los centros imperiales. En el ámbito nacional, porque su impacto es determinante en los pleitos electorales y sus vencedores quedan cautivos de los pactos que celebraron para elegirse. Y en el ámbito global porque, por un lado, prestigiosos bancos del Norte lavan el dinero que produce y acumula la segunda economía y no es posible investigarlos y procesarlos con todo el rigor de la ley, allá, en el mismo Norte, ya que, como afirmó en 2013 el propio fiscal general de Estados Unidos, Eric Holder, los actos de corrupción y fraude cometidos por los ejecutivos de los bancos norteamericanos no pueden ser judicializados debido al tamaño de esas instituciones y su incidencia en las economías nacional (de Estados Unidos) y global.<sup>4</sup> Estamos aquí frente a la duplicación del Estado y la llana aceptación de la intocabilidad y funcionalidad de la Segunda Realidad. Es esta otra muestra de la interconexión entre los caudales que fluyen subterráneamente y los que fluyen en la superficie.

*De esta forma, el crimen y la acumulación de capital por medios ilegales dejó de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y de la economía.*

Por otro lado, los siempre atentos estrategas del Norte ven también, en esta partición del control estatal, una nueva oportunidad para controlar los destinos de las naciones, y ciertamente se hacen presentes aquí, con agentes al servicio de intereses imperiales interviniendo en ambos lados de la realidad, es decir, tanto en los negocios sombríos y subterráneos como en las políticas represivas.

La abertura y vulnerabilidad de los negocios subterráneos a la injerencia de los servicios imperiales y su *expertise* es de mano doble: por debajo, a través de los acuerdos del mundo subterráneo, sus tráficos de capital y mercaderías ilícitas, bienes e influencias, como muestra la omisión declarada del fiscal general de Estados Unidos frente al hecho de que sus bancos lavan el dinero de los negocios sucios en América Latina; y, por arriba, en los servicios de asesoría para la represión. Es vinculando estas dos evidencias que acabo de mencionar, la de la complicidad de los bancos del Norte con el lavado del dinero que arrojan los negocios mafiosos en el Sur, por un lado, y la de la oferta

de instrucción para la represión de las pandillas por parte de expertos militares norteamericanos, que podemos afirmar que las formas nuevas de la conflictividad son puertas de acceso para el control de asuntos de fuero nacional en ambos universos o «realidades», la Primera y la Segunda Realidad, como las vengo llamando aquí. Es, por lo tanto, indispensable pensar a lo grande y conectar el nicho «policial», el «crimen» y los temas de la «seguridad pública», con el Estado y la política. No hay que conformarse con el menudeo de los epifenómenos ofrecido por los medios.

Una de las consecuencias de la existencia de una Segunda Realidad, con su capital propio, sus «dueños» y sus negocios es la expansión de un campo bélico de características nuevas, difuso, de difícil aprehensión, que está afectando progresivamente la vida de las sociedades. Los métodos, las prácticas, son muy semejantes en los diversos países, se transnacionalizan, delatando la posible existencia de una agenda común, así como también de conexiones, migraciones de jefes que se desplazan con sus métodos, y de correos, que relatan e instruyen sobre las nuevas tácticas. En América Latina, desde Centroamérica hasta la Argentina, hay un proceso de mafialización de la política que resulta en guerras del paraestado mafioso y guerras de los Estados actuando siempre con un brazo paraestatal. Lo que está ocurriendo es una expansión vertiginosa de lo que podríamos llamar «esfera paraestatal», que siempre existe porque, en sus variedades, siempre está operativa, y que es inherente a la naturaleza del Estado, pero que ahora, nuevamente, amenaza con imponerse sobre la esfera estatal, ya no por el camino de un golpe militar, sino desde abajo y por una forma nueva de inflación de la dimensión paraestatal que ya habita dentro del Estado.

Por otro lado, quienes actúan hoy sumergidos en el paraestado mafioso son en muchos casos los mismos agentes de la represión de los tiempos dictatoriales, a veces inclusive como recursos humanos de las empresas de seguridad privada, como también son la mano de obra mercenaria de las compañías militares privadas que actúan en las guerras transnacionales de hoy, tal y como ha señalado Azzellini.

La dualidad del Estado fue teorizada por Ernst Fraenkel en la Alemania nazi (1941); el autor cita a Toennies diciendo que la principal característica de todo Estado moderno es su naturaleza dual. La co-etaneidad de la regla y la excepción, como afirma Giorgio Agamben en su relectura de Schmitt, Benjamin y Kafka (2004), y también Eugenio Raúl Zaffaroni en su relectura de Gunther Jacobs (2006), es propia de todo Estado en toda y cualquier época, de paz o de guerra, de democracia y, claro, de autoritarismo. Esa estructura dual se debe a que ningún gobierno puede actuar solo estatalmente, normativamente, y debe

echar mano de agencias y acciones que Frankel describe como «prerrogativas» o discrecionales junto a agencias y acciones «normativas».

Si bien en Estados autoritarios esa duplicación es más visible, en tiempos democráticos se encuentra igualmente operativa. Es imposible controlar o disciplinar una sociedad nacional, con toda su pluralidad de intereses y de grupos, solo con las leyes constitucionales. El llamado «gatillo fácil», por ejemplo, es la consecuencia de que el policía en la calle tiene poder de juez. El agente estatal policial tiene poder discrecional para juzgar y evaluar si una situación ofrece peligro y, como consecuencia de su arbitrio, dar muerte a un ciudadano sin por esto tener que responder ante la ley. Esa «soberanía» en términos agambenianos, es decir, ese arbitrio o discrecionalidad que caracteriza el papel policial frente a la población representa un vacío de legalidad que es, sin embargo, legal, y constituye un hiato natural, inextricable e inseparable de la ley.

Tal duplicidad de competencia propia del papel policial en la calle no es en sí otra cosa que la personificación de la estructura dual del Estado en la figura del policía, que ejecuta —en ejecuciones sumarias llamadas «extrajudiciales», prácticas «normales» en todo y cualquier país— sin que esta acción represente una ilegalidad sino una de las formas naturales de la duplicación del accionar estatal a través de sus agentes. Dualidad aquí entendida como su duplicación en un permanente accionar estatal y paraestatal. La aquí descrita es una, entre muchas, de las formas en que el Estado es legalmente dual y actúa paraestatalmente sin traicionar su normativa. Existen varias formas de duplicación, y todo un territorio liminal entre lo legal y lo criminal, un verdadero limbo que demuestra la naturaleza ficcional del Estado de derecho.

Si la Primera Realidad a la que me he referido ya contiene, en su accionar, ese tipo de desdoblamiento, de duplicación, la Segunda Realidad es toda ella operada por un Segundo Estado, marcado por la acción de corporaciones armadas propias, sicariatos organizados y conducidos por cabezas que actúan a nivel local, barrial, y otras más distantes, a gran distancia social por la cantidad de capital que circula, y a distancias geográficas que no podemos verificar pero que podemos suponer por la recurrencia de ciertas tácticas, por la sistematicidad de su forma de operar en localidades distantes e inclusive cruzando fronteras nacionales y continentales.

Como expliqué, el accionar de esas corporaciones armadas tiene por finalidad ocuparse del mercadeo ilegal y de la protección de la propiedad y del flujo de los capitales sumergidos, así como de la intocabilidad de este ambiente. Es, por esto, un Segundo Estado, con su economía, con sus leyes, fuerzas de segu-

ridad y organización propia. El efecto, para toda la sociedad, de la existencia subterránea de esos elementos es la expansión, muy actual, de un escenario bélico caracterizado por la informalidad, tipo de guerras no convencionales, en las que las facciones en conflicto por la apropiación territorial de espacios barriales y personas, en general jóvenes reclutas que se agregan a sus fuerzas, no usan uniformes ni insignias y expresan su poder jurisdiccional con la ejemplaridad cruel a la que hice referencia antes. Por otra parte, no hay un lenguaje jurídico para hablar de estas nuevas formas de la guerra. No están legisladas en ningún lugar. La Convención contra la Tortura, por ejemplo, habla de la tortura a manos de agentes del Estado, pero allí practican la tortura los agentes de otro Estado, los miembros de otro tipo de corporaciones armadas. La Segunda Realidad es un campo incierto, un pantano inexplorado.

La situación de la propia democracia liberal representativa —la «democracia real» o «democracia realmente existente»— se ve necesariamente afectada en este complejo escenario. No es despreciable la reciente declaración pública de un importante alto jefe policial, jefe del Combate al Crimen Organizado de la Policía Federal brasileña, en la que afirma que no existe político, de partido alguno, que se elija sin contar con un fondo de campaña de origen ilícito.<sup>5</sup> Periodistas investigadores de diversos países y autoridades policiales, como la citada, ofrecen descripciones que apuntan a la conexión indeclinable entre políticos de todos los partidos y las mafias, con sus aportes indispensables a los fondos electorales de los procesos políticos sacramentados por el Estado. Lo anterior coloca un signo de interrogación permanente sobre la estructura misma de la democracia representativa de masas y el orden «democrático», que no pueden defenderse ni de su propia sombra paraestatal ni del capital en su doble flujo: su flujo en los circuitos de la Primera Realidad y su flujo en los circuitos de la Segunda Realidad, ambos interconectados por adherencias irrigadas capilarmente por vasos sanguíneos muy bien surtidos. Esta situación diseña una escena de inmensa inestabilidad y anomia estatal que, sin embargo, emana, como he dicho, de la propia estructura del Estado. Y esa anomia abre las puertas a una belicosidad que, como intento demostrar, se expresa de forma particular en la violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres.

Tendemos a buscar, de forma casi automática y guiados por una racionalidad instrumental, los fines de la violencia de baja inteligibilidad de la que tenemos noticia, como es la violencia de género en las situaciones bélicas. Indagamos la dimensión instrumental de la violencia. Nos preguntamos «para qué», cuando deberíamos, como ya he argumentado anteriormente, rastrear en estos crímenes la dimensión expresiva.

Toda violencia tiene una dimensión instrumental y otra expresiva. En la violencia sexual, la expresiva es predominante. La violación, toda violación, no es una anomalía de un sujeto solitario, es un mensaje de poder y apropiación pronunciado en sociedad. La finalidad de esa crueldad no es instrumental. Esos cuerpos vulnerables en el nuevo escenario bélico no están siendo forzados para la entrega de un servicio, sino que hay una estrategia dirigida a algo mucho más central, una pedagogía de la crueldad en torno a la cual gravita todo el edificio del poder.

Enseñar la mirada exterior con relación a la naturaleza y a los cuerpos; producirse como seres externos a la vida, para desde esa exterioridad dominar, colonizar, expropiar y rapiñar es un elemento central en el entrenamiento militar que se ha exacerbado en las guerras del presente. El orden económico-militar, que actúa en un escenario informal y subterráneo, parece depender de procesos de «desensibilización» extrema y sin límites, del desmonte deliberado y sistemático de toda empatía humana, y, en un universo escasamente normalizado como es el de la Segunda Realidad, de la exhibición de la crueldad como única garantía del control territorial.

Formas de castigo amedrentadoras aplicadas a los más jóvenes para atraparlos en una leva forzosa instalan el terror, con su truculencia, entre las gentes de las periferias pobres de las grandes urbes y muestran que hay un caldo de cultivo del cual emana una amenaza clara para toda la sociedad; son señales disimuladamente emitidas a voz en cuello para anunciar que un peligro se cierne sobre el orden y previsibilidad de la existencia. Un signo de interrogación planea ahora sobre los códigos y las convenciones que dan estabilidad a las relaciones entre las personas.

En otro lugar (Segato, 2013) me he referido a este proceso de «mafialización de la república» con la imagen de *El huevo de la serpiente*, título de la película sobre los orígenes del nazismo del gran director sueco Ingmar Bergman. Este tipo de crueldad expresiva, denotativa de la existencia de una soberanía paraestatal que controla vidas y negocios en un determinado territorio es particularmente eficaz cuando se aplica al cuerpo de las mujeres. Este «método» es característico de las nuevas formas de la guerra no convencional, inauguradas en nuestras dictaduras militares y guerras sucias contra la gente, en las guerras internas, en las guerras llamadas «étnicas», en la soldadesca asalariada de las empresas militares privadas, en el universo de los sicariatos que trabajan para las mafias, y en el actuar paraestatal de las fuerzas estatales de seguridad en tiempos de «democracia real».

Antes, en las guerras hoy consideradas convencionales, desde el mundo tribal hasta las guerras formales entre Estados del siglo XX, la mujer era capturada,

como el territorio: apropiada, violada e inseminada como parte de los territorios conquistados, en afinidad semántica con esos territorios y sus cuerpos como territorio mismo. Era un efecto colateral de las guerras. En ella se plantaba una semilla tal como se planta en la tierra, en el marco de una apropiación. Pero la violación pública y la tortura de las mujeres hasta la muerte de las guerras contemporáneas es una acción de tipo distinto y con distinto significado. Es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, y el cuerpo femenino o feminizado es, como he afirmado en innumerables ocasiones, el propio campo de batalla en el que se clavan las insignias de la victoria y se significa en él, se inscribe en él, la devastación física y moral del pueblo, tribu, comunidad, vecindario, localidad, familia, barriada o pandilla que ese cuerpo femenino, por un proceso de significación propio de un imaginario ancestral, encarna. No es ya su conquista apropiadora sino su destrucción física y moral lo que se ejecuta hoy, destrucción que se hace extensiva a sus figuras tutelares y que me parece mantener afinidades semánticas y expresar también una nueva relación de rapiña con la naturaleza, hasta dejar solo restos. Ese huevo de la serpiente que está siendo incubado, cuya existencia se revela en varios epifenómenos, es el proyecto histórico de un nuevo orden en el cual el mal es la regla.

Quiero advertir que, en mis análisis, no considero el gozo ni hablo del móvil del odio. No uso, por ejemplo, la expresión «crímenes de odio», porque es una explicación monocausal y porque alude al fuero íntimo, emocional, como causa única. Sugiero que el contingente agresor tiene interés en significar su pertenencia a una corporación armada, a una pandilla de sicarios, a una mara. Es un cálculo: para ser parte, será necesario ofrecer algunas demostraciones de capacidad letal y cruel sin quebrantarse. Por lo tanto, el miembro de la corporación armada paraestatal será entrenado para lograr el descenso de su umbral de fragilidad y el aumento de la capacidad de crueldad sin sufrir ni vulnerarse. Se prepara para entrar en un mundo en el cual el sufrimiento es el modo de vida. Quiero decir, por lo tanto, que ese soldado se sujeta a ese orden interesadamente, a partir de un cálculo de conveniencia. La crueldad es expresiva y se separa de lo instrumental; pero la opción por ella es instrumental. Es un cálculo con referencia a los beneficios codiciados que se derivan del pacto mafioso que, como he afirmado otras veces, obedece y replica el pacto masculino. Por esta razón, es importante dejar claro que los crímenes sexuales, especialmente los de guerra, son de soberanía jurisdiccional y de discrecionalidad soberana sobre un territorio, y no «de odio».

En este sentido, aunque la idea del «odio» del agresor a su víctima es fácil de aprehender y comprender, es necesario percibir sus limitaciones, precisamente derivadas de su simplicidad. La atribución de semejante complejidad en el accionar de las nuevas formas belicistas de la masculinidad al sentimiento de

odio es, como afirmé, una explicación reduccionista y simplificadora por ser monocausal, en primer lugar, porque pretende dar cuenta de escenas de altísima complejidad, en las que se combinan dimensiones psicológicas y sociales —la estructura del patriarcado— con intereses empresariales y políticos, los negocios fuera de la ley y los pactos de la élite política; y, en segundo lugar, por tratarse de una explicación referida a emociones privadas, a los afectos de fuero íntimo como es «el odio», cuando en realidad estamos frente a un panorama guerrero configurado por intereses de órdenes que superan en mucho la esfera de la intimidad.

La explicación monocausal y de sentido común que atribuye al móvil del «odio» las agresiones letales de género, es decir, que define los feminicidios como «crímenes de odio», ha hecho un gran daño a nuestra capacidad de entender qué sucede en la variedad de crímenes de género. Causalidad, y peor aún, monocausalidad es una manera extremadamente superficial de tratar cualquier acción humana.

Sobre la violación como método, insisto en que, en el nuevo contexto bélico, ella no es apropiación sino destrucción, es decir, la devastación física y moral de un organismo-pueblo. Es muy importante aquí hacer notar otra importante característica de este nuevo escenario de guerra: ese cuerpo en el que se ve encarnado el país enemigo, su territorio, el cuerpo femenino o feminizado, generalmente de mujeres o de niños y jóvenes varones, no es el cuerpo del soldado-sicario-mercenario, es decir, no es el sujeto activo de la corporación armada enemiga, no es el antagonista propiamente bélico, no es aquel contra quien se lucha, sino un tercero, una víctima sacrificial, un mensajero en el que se significa, se inscribe el mensaje de soberanía dirigido al antagonista.

Y esa victimización de quien no es el contrincante tiene una eficacia mayor como espectáculo de poder, en su exhibición de barbarie y ferocidad, en su mensaje de prerrogativa de arbitrariedad soberana, en otras palabras, como expresividad de una supremacía anómica. Y es por eso también que, desde una perspectiva analítica convencional, este tipo de violencia resulta poco inteligible, al mismo tiempo que aquellos a quienes el mensaje va dirigido lo interpretan de forma automática y sin mediaciones: saben que se trata del poder expresándose por detrás de la crueldad impune.

Si la violación a varones, por otro lado, es la feminización de sus cuerpos, su desplazamiento a la posición femenina, la violación de las mujeres es también su destitución y condena a la posición femenina, su clausura en esa posición como destino, el destino del cuerpo victimizado, reducido, sometido. La pedagogía de feminidad como sometimiento se reproduce allí. Cuando se viola tanto a una mujer como a un hombre, la intención es su feminización como mar-

ca definitiva e indeleble, y ese acto, a su vez, establece de forma inapelable la imposibilidad de escapar de la matriz heterosexual como fundamento y primera lección de todas las otras formas de relación de dominación (Segato, 2003).

En la lengua franca del género se habla allí, en ese acto de guerra, directamente, de la captura jerárquica de la humanidad en la matriz binaria de opresores y oprimidos, dominadores y dominados. En ese universo bélico de baja codificación, el último nomos que parece imperar, en medio de un vacío normativo, es el nomos del poder, expresado en el lenguaje primero y último del género, de allí la importancia de las violaciones como acto central de esta nueva modalidad de la guerra. De esta forma, las guerras no convencionales, a contramano de todas las campañas que las mujeres hemos emprendido y en muchos casos ganado en el campo legislativo, renuevan y enyesan el imaginario colectivo colonial-moderno que nos atraviesa y que confiere significado a la violación, o acceso sexual forzado, como daño moral indeleble a la víctima y a todos aquellos que detentan la capacidad de tutela y custodia sobre su cuerpo —sus padres, hermanos, maridos y las autoridades políticas que tienen a su cargo la jurisdicción territorial en que habitan. Este imaginario establece la relación jerárquica que llamamos «género» como estructura binaria y desigual por la cual la posición masculina secuestra para sí la plataforma de enunciación de verdades de interés universal llamada «esfera pública» y se coloca en la posición de sujeto paradigmático de lo Humano pleno y englobante, en un gesto que expulsa a la posición femenina a la calidad de margen, resto, particularidad, cuestión de intimidad (Segato, 2011b y 2014). La agresión bélica sexualizada a mujeres y a niños, es decir, a aquellos que no ocupan la posición del sujeto antagonista en la guerra, representa una agresión simultáneamente física y moral a cuerpos cuya existencia debe darse bajo custodia, es decir, que por definición son cuerpos tutelados. La falla en poder proteger esos cuerpos de la saña enemiga es un indicativo de quiebra moral, una de las formas más importantes de la derrota en un imaginario que es arcaico, ancestral. La producción y reproducción de la moral de la tropa es un elemento central en la formación para la guerra y su manutención esencial para obtener la victoria sobre el enemigo. Por otro lado, no hay derrota del vencido sin que en ella participe su destrucción moral.

### **Femigenocidio: la dificultad de percibir la dimensión pública de los feminicidios bélicos**

Como he argumentado hasta aquí, en el tipo de guerra informal característica de la modernidad y el capitalismo avanzado, el cuerpo femenino y feminizado tiene un destino particular. En las guerras convencionales del pasado, se lo

anexionó, se lo inseminó masivamente, se lo incorporó como parte del territorio conquistado, distribuyendo su posesión entre los hombres y las familias, como cuerpo esclavo o servil, y como cuerpo concubino. En la actualidad, ha ocurrido una transformación de ese antiguo papel del cuerpo femenino en la escena de la guerra. En las guerras informales que se expanden en el presente, el cuerpo de las mujeres es torturado por medios sexuales hasta la muerte, a él se le destina la destrucción siempre mediante la utilización —aunque no exclusiva— del abuso y la intrusión sexual por su carácter profanador de lo que debe ser resguardado. Como hemos dicho en otras ocasiones, «cuerpo de mujer, campo de batalla», pues en él se agreden, desmoralizan, amedrentan, desmovilizan y, eventualmente, derrotan las huestes de hombres a cargo de su vigilancia y protección, usando saña no conocida anteriormente contra víctimas no guerreras, no directamente involucradas en el trabajo de la guerra.

A partir de estas consideraciones, entonces, es posible afirmar que si bien todas las agresiones de género y los feminicidios obedecen a un orden cuyo patrón se establece en la época temprana de la vida, en el medio familiar, y atraviesa toda la vida social al organizarla según una estructura patriarcal que ordena el campo simbólico y orienta los afectos y valores, hay, asimismo, un tipo particular de violencia de género que involucra necesariamente tratamiento cruel y letalidad, y que se separa y obtiene especificidad. Si toda la violencia de género es estructural, y cobra vidas en números próximos a un genocidio sistemático y en una multiplicidad de escenarios, es indispensable, para los fines de las estrategias de lucha contra la victimización de las mujeres, es decir, para poder investigar y desarticular los agentes perpetradores del daño, entender que hay un tipo de violencia de género que se genera y transita por escenarios absolutamente impersonales.

En otras palabras, aunque todos los feminicidios obedecen a un dispositivo de género y resultan del carácter violentogénico de la estructura patriarcal, el fin de la impunidad depende de una tipificación rigurosa, que trascienda en mucho la mera utilización del nombre «feminicidio» y que sea capaz de discriminar por lo menos dos tipos amplios o grandes clases dentro de esta clasificación general, a partir de la consideración del móvil inmediato que los desencadena o gatilla: aquellos que pueden ser referidos a motivaciones de orden personal o interpersonal —crímenes interpersonales, domésticos y de agresores seriales—, y aquellos de carácter francamente impersonal, que no pueden ser referidos al fuero íntimo como desencadenante y en cuya mira se encuentra la categoría mujer, como *genus*, o las mujeres de un cierto tipo racial, étnico o social, en particular —mujeres asociadas a la corporación armada antagónica, mujeres de la otra vecindad, mujeres del grupo tribal antagónico, mujeres en general como en la trata.

Estamos aquí frente a la agresión y eliminación sistemática de un tipo humano, que no responde a un móvil inmediato o gatillo que pueda ser remitido a la intimidad. Entre estos últimos pueden ser contadas las agresiones de género en el contexto de los nuevos tipos de guerra, la trata de personas con su reducción a condiciones concentracionarias y el abandono o subnutrición de bebés de sexo femenino y niñas en los países asiáticos, entre otros. Este tipo de feminicidios, que sugiero llamar «femi-geno-cidios» (Segato, 2001b y 2012), se aproximan en sus dimensiones a la categoría «genocidio» por sus agresiones a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico en contextos de impersonalidad, en las cuales los agresores son un colectivo organizado o, mejor dicho, son agresores porque forman parte de un colectivo o corporación y actúan mancomunadamente, y las víctimas también son víctimas porque pertenecen a un colectivo en el sentido de una categoría social, en este caso, de género. Puede constatarse, a este respecto, que en los países que han pasado o atraviesan una alta conflictividad interna aumentan las cifras de la violencia letal contra las mujeres, esto indicaría que lo que eleva esas cifras es el aumento de los crímenes en contexto de impersonalidad y que, por lo tanto, hay una proporcionalidad directa entre guerra y aumento notable de feminicidios.

Una muestra de 54 países y territorios con información sobre la relación entre victimario y víctima de feminicidios revela que la proporción entre violencias letales interpersonales es menor en los países con tasas de feminicidios más elevadas. Por ejemplo, en El Salvador y Colombia, países que están entre los que tienen mayores tasas de feminicidio, solamente el 3 % del total de feminicidios son cometidos por un compañero actual o previo. Por otro lado, Chipre, Francia y Portugal (países con bajas y muy bajas tasas de feminicidio), el 80 % de los asesinatos de mujeres son cometidos por compañeros actuales o previos (Alvazzi del Frate, 2011: 129-30).

De la misma forma, se puede constatar que entre los países marcados por altas tasas de violencia letal, las mujeres son asesinadas con mayor frecuencia en el espacio público, inclusive por gangs y grupos organizados (Segato y Libardone, 2013). Infelizmente, solo podemos hablar de tendencias, ya que es imposible hacer más precisiones, debido a que no hay todavía una consciencia en la programación de las preguntas que guían la extracción de datos para la confección de las estadísticas ni de que se deban separar los crímenes asociados a detonantes personalizables (domésticos, interpersonales, seriales, etc.) de los crímenes genéricos realizados por colectivos o corporaciones armadas contra categorías de mujeres.

Los crímenes de «femigenocidio», de *genus*, genéricos tanto en el campo de los perpetradores como en el de las víctimas, plenamente impersonales y ma-

sivos, que, por sus características, se aproximan a la definición del genocidio, están aumentando en número y en proporción con relación a los interpersonales o personalizables. Sabemos esto, por ejemplo, con relación a países para los cuales sí hay alguna información que permite discriminarlos. Guatemala, El Salvador y México, en América Latina, y Congo dando continuidad a las escenas horribles de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad. En Congo, los médicos ya utilizan la categoría «destrucción vaginal» para el tipo de ataque que en muchos casos lleva a sus víctimas a la muerte. En El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de «pacificación», frente a un aumento de 40 % de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron en un 111 %, casi triplicándose; en Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, mientras los homicidios de hombres aumentaron un 68 %, los de mujeres crecieron un 144 %, duplicándose; en el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues entre 2003 y 2007, el aumento de la victimización de los hombres fue del 40 % y de las mujeres del 166 %, cuadruplicándose (Carcedo, 2010: 40-42).

Todos estos países son palco de una duplicación extrema del Estado y de un «conflicto interno» que en lugar de resolverse se transforma y adapta a lo largo de décadas en la historia reciente. La escena bélica informal de estos países es de alta intensidad. Llama también la atención otro cambio en la escena tradicional de los crímenes de género para esta región, asolada por la conflictividad informal en el periodo para el que se registran esas cifras: los asesinatos de mujeres por sus parejas y exparejas ya no representan la mayoría (ibídem: 49), y los crímenes de género en la intimidad van decreciendo en número notablemente. Por ejemplo, para el caso de Honduras, junto al mayor ritmo de aumento de los asesinatos de mujeres, solamente uno de cada cuatro de estos crímenes se ejecutaron en el universo familiar (ibídem: 53). Esto demuestra que la impersonalidad es un trazo que se afina en los crímenes de género, y que esto se encuentra en asociación con los escenarios de creciente conflictividad, es decir, de las nuevas formas de la guerra, caracterizadas por la informalidad. La resistencia a hacer esta distinción por parte de algunos sectores del feminismo acaba aliándose a lo que he calificado como «voluntad de indistinción» de los crímenes contra la mujer, demostrada, por ejemplo, para el caso de Ciudad Juárez, por las fuerzas de seguridad, la autoridad judicial y los medios de comunicación. Esa voluntad de indistinción responde y a la vez realimenta la tendencia conservadora, muy fuerte en la opinión pública y en la mentalidad de las autoridades, al mismo tiempo que perpetuada por la estereotipia propia de los medios, de capturar todas las agresiones sufridas por las mujeres dentro del universo íntimo, de la domesticidad y de la interpersonabilidad, remitiendo el móvil a emociones y afectos. Al ignorar y oscurecer, tanto

en la tipificación como en las estadísticas y en la propia reflexión feminista, la existencia de crímenes de género plenamente públicos e impersonales, que involucran contingentes específicos o poblaciones, concernientes a la conflictividad y a las presiones de los intereses que afectan a la sociedad en general, protagonizados en el papel del agresor y la víctima por agrupaciones o contingentes —contingentes organizados y corporaciones armadas de hombres perpetradores, y contingentes o categorías genéricas de víctimas—, se contribuye a reproducir el estereotipo que encapsula a la mujer en una atmósfera de domesticidad y particulariza sus demandas, es decir, se perpetúa una ideología de la «mística» femenina.

La privatización, es decir, el confinamiento de todos los crímenes de género a la esfera de la intimidad, consumada en la negativa de los medios, las autoridades y algunos sectores muy influyentes del feminismo, a visualizar la existencia de un tipo particular de estos crímenes, que deben ser discriminados, tipificados e investigados en su especificidad y diferencia por medio de protocolos y procedimientos forenses, policiales y jurídicos específicos, se deriva y a su vez realimenta los estereotipos vigentes que trazan una equivalencia entre «femenino» e «íntimo». Estos estereotipos afectan negativamente las prácticas de investigación policial y jurídicas, así como la administración de una justicia capaz de contemplar la queja de las víctimas. Contribuyen a que los crímenes contra las mujeres continúen sin ser percibidos por la opinión pública como ocurrencias plenas de la esfera pública por derecho propio, pues todos los tipos de crímenes contra las mujeres se encuentran contaminados, en el imaginario colectivo, por la atmósfera del espacio de intimidad, es decir, la domesticidad nuclearizada privatizada propia de los tiempos modernos (Segato, 2011a). De esta forma, cuando los miembros de una corporación armada, esté ésta formada por agentes estatales actuando de manera paraestatal, o de una corporación armada paramilitar o milicia, agreden sexualmente por medio de violación y abusos el cuerpo de una mujer que han detenido o secuestrado, se puede decir que «sexualizan» ese sujeto, es decir, lo empujan y capturan en la esfera de su intimidad y despolitizan la agresión, lo reducen al campo de las relaciones de estatus desiguales propio del patrón de género y lo alejan de la posibilidad de una justicia plenamente pública. Cuentan con la complicidad de un imaginario colectivo en el que sexualidad y ley pertenecen a esferas separadas e irreconciliables, lo sexual al orden privado, íntimo y doméstico, y la ley a la esfera pública de interés universal y general. Eso hace que, a pesar de la prédica del movimiento feminista y de la existencia de diversas leyes al respecto, haya siempre una resistencia difícil de vencer cuando se trata de situar los delitos de orden sexual en el plano universal del interés general de la sociedad.

Frente a una escena bélica informal y difusa en expansión, que opera con métodos mafiosos, configura un universo paraestatal de control y captura progresivamente la vida social y la política, es necesario introducir en la retórica jurídica y en la consciencia de la opinión pública la centralidad y el significado de las formas nuevas de victimización del cuerpo femenino en las estrategias de manutención de un orden basado en la dominación arbitraria y soberana sobre la vida de las personas y sus territorios. Localizar y desarticular este dispositivo de dominio es una tarea urgente.

## NOTAS

1 Las siguientes citas corresponden a las pp. 81-86 de Herfried Münkler, *The New Wars*, Cambridge, Polity Press, 2005.

2 *Manual del Centro de Estudios Militares*, s/d, p. 196, apud Lily Muñoz, *Mujeres mayas: Genocidio y delitos contra los deberes de la humanidad*, Guatemala, Centro de Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH), 2013, pp. 15-16. El énfasis es mío.

3 Véase, para una nueva comprensión de este proceso de transformación de las técnicas de disciplinamiento, Deleuze, «Society of Control», *L'autre journal*, núm. 1, 1990.

4 Declaración del fiscal general de Estados Unidos, Eric Holder, al *New York Times* el domingo 20 de octubre de 2013. Barry Grey (2013) sintetizó lo publicado por el periódico neoyorkino de esta forma: «Tal y como publicó el *New York Times* el domingo: “El gobierno prefiere sentarse a negociar con las grandes compañías antes que denunciarlas, por miedo a que la economía se deprima”. El pasado marzo, en su declaración ante el Comité del Senado, Holder reconoció que el hecho de que el gobierno Obama no hubiera denunciado a un solo banquero de Wall Street era una política consciente. Dijo al Comité que los bancos son tan grandes y poderosos que “si los denunciamos, tendrá un impacto negativo en la economía nacional, puede que en la economía mundial”»; véase Barry Grey *Justice and Financial Fraud: The Blanket Settlement with J. P. Morgan: A \$13-Billion Cover-up*, *Global Research*, 21 de octubre de 2013.

5 Entrevista a Oslain Santana, *Jornal O Globo*, 19 de octubre de 2013.

## BIBLIOGRAFÍA

Alvazzi del Frate, Anna (2011), «When the Victim Is a Woman», *Geneva Declaration Secretariat*, pp. 113-144; disponible en Internet.

Azzellini, Dario (2005), *El negocio de la guerra*, Tafalla, Editorial Txalaparta.

\_\_\_\_\_ (2007), «Mercenarios y nuevas guerras», entrevista en la *Revista Nómada*, año 2, núm. 8, Universidad Nacional de General San Martín (Argentina).

Carcedo, Ana (coord.) (2010), *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica 2000-2006*, San José de Costa Rica, CEFEMINA y Horizons.

Castells, Manuel (1999), *La era de la Información. Fin de milenio*, vol. 3, México, Siglo XXI.

Copelon, Rhonda (2000), «Crímenes de género como crímenes de guerra: Integrando los crímenes contra las mujeres en el derecho penal internacional», *McGill Law Journal*.

Deleuze, Gilles (1990), «Society of Control», *L'autre journal*, núm. 1.

Fernández, Mirko Daniel (2009), *Protocolo sobre violencia sexual contra mujeres asesinadas en masacres perpetuadas por grupos de autodefensa durante el periodo 1997-2003, y factores que determinan el registro de este tipo de violencia por parte del INML y CF*, Bogotá, Instituto Nacional de Medicina Legal y Cuerpo Forense.

Foucault, Michel (2004a), *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977- 1978*, París, Seuil.

\_\_\_\_\_ (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, París, Seuil

\_\_\_\_\_ (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, París, Seuil.

\_\_\_\_\_ (1983), «The Subject and Power», en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 208-228.

Fraenkel, Ernst (1941), *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Nueva York, London, Toronto, Oxford University Press

Grey, Barry (2013), «Justice and Financial Fraud: The Blanket Settlement with J. P. Morgan: A \$13-Billion Cover-up», *Global Research*.

Habermas, Jurgen (1989), «Consciencia Histórica e Identidad Postradicional», *Identidades Nacionales y Postnacionales*, Madrid, Tecnos.

Kaldor, Mary (2012), *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.

Münkler, Herfried (2003), «Las guerras del siglo XXI», *Revista Internacional de la Cruz Roja*, núm. 849, pp. 7-21.

\_\_\_\_\_ (2005), *The New Wars*, Cambridge, Polity Press.

Muñoz, Lily (2013), *Mujeres mayas: Genocidio y delitos contra los deberes de la humanidad*, Guatemala, Centro de Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH).

Odio Benito, Elizabeth (2001), «De la violación y otras graves agresiones a la integridad sexual como crímenes sancionados por el derecho internacional humanitario (crímenes de guerra)», *Estado de México (CODHEM)*, pp. 98-112.

Otero Bahamón, Silvia, Viviana Quintero Márquez e Ingrid Bolívar (2009), «Las barreras invisibles del registro de la violencia sexual en el conflicto armado colombiano», *Revista Forensis*, pp. 335-349, Bogotá; disponible en Internet.

Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo y Universidad Nacional de Quilmes.

\_\_\_\_\_ (2006), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado*, México DF, Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana.

\_\_\_\_\_ (2007a), «La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad», en *La Nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo.

\_\_\_\_\_ (2007b), «En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea», en *La Nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo.

\_\_\_\_\_ (2007c), «Identidades Políticas / Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global», en *La Nación y sus Otros*, Buenos Aires, Prometeo.

\_\_\_\_\_ (2008), «Closing ranks: religion, society and politics today», *Social Compass*, vol. 55, pp. 207-219.

\_\_\_\_\_ (2011a), «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Karina Bidaseca y V. Vázquez Laba (eds.), *Feminismos y poscolonialidad*, Buenos Aires, Ed. Godot.

\_\_\_\_\_ (2011b), «Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho», en Rosa-Linda

Fregoso y Cynthia Bejarano (eds.), *Feminicidio en América Latina*, Mexico DF, Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades y Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2012), «Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación», *Revista Herramienta*, núm. 49.

\_\_\_\_\_ (2013), «La nueva elocuencia del poder», *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Editorial Tinta Limón.

\_\_\_\_\_ (2014), «La Norma y el Sexo: frente estatal, desposesión, patriarcado y colonialidad», en Marisa Belausteguigoitia y Josie Saldaña (eds.), *Desposesión: Género, territorio y luchas por la naturaleza*, México DF, PUEG-UNAM (de próxima aparición).

Segato, Rita Laura y Marlene Libardone (2013), *Derecho a una vida libre de violencia. Informe de las expertas para el Tribunal Internacional de Derechos de las Mujeres Viena +20*, organizado por Mugarik Gabe (Bilbao, Euskalherria, España), 7 y 8 de junio; disponible en Internet.

Sondereguer, María (comp.) (2012), *Género y poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*, Bernal, Pcia. de Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Theidon, Kimberly (2004), *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME (UNODC) (2014), *Global Study on Homicide 2013*, Viena, UNODOC Research and Trend Analysis Branch, Division for Policy Analysis and Public Affairs.

Uprimny Yepes, Rodrigo, Diana Esther Guzmán Rodríguez y Julissa Mantilla Falcón (2008), *Violación sexual como crimen de lesa humanidad* [Amicus Curiae presentado por la Organización No Gubernamental De Justicia (Colombia) ante la Primera Fiscalía Penal de Abancay], Lima, Asociación Pro derechos Humanos-APRODEH.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2006), *El enemigo en el Derecho Penal*, Buenos Aires, Editorial Dykinson.



*Formas de activismo de base de las mujeres sirias contra el autoritarismo de Estado y el control de actores no estatales.*

**Razan Ghazawi**

*Estudiante activista siria-palestina. Actualmente realiza su doctorado en la Universidad de Sussex sobre las relaciones existentes entre la sexualidad y la soberanía en el Estado sirio mediante una etnografía acerca de personas sirias queer en el Líbano.*

Buenos días. Estoy muy feliz de estar aquí.

Las dos presentaciones anteriores me han inspirado a cambiar un poco la mía, especialmente con respecto a las preguntas relacionadas con la descolonización. ¿Qué es y cómo se manifiesta la descolonización? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de ella? Y creo que es muy importante hablar de este tema en referencia a Siria. Deberíamos formularnos preguntas que abarquen cómo y qué pensamos o imaginamos cuando alguien menciona Siria y el fundamentalismo. Esas dos palabras juntas nos hacen pensar en unas ideas e imágenes que han sido preconcebidas; ideas e imágenes que quizás puedan ser raciales y también asociadas a partidos políticos concretos.

Me gustaría también hablar un poco sobre mí misma, porque creo que la epistemología también es experiencia. Hablar sobre el hecho de que, personalmente, tengo un problema con la información que se ha venido generando sobre Siria, como sucede especialmente con guerras muy nuevas. En este sentido, me siento muy alienada de la actual narrativa y eso que he estado viviendo casi toda mi vida en Siria. Soy siria-palestina, mi madre es siria y mi padre fue criado en Palestina a causa de la ocupación israelí y la segregación racial. Así que querría empezar esta presentación hablando un poco sobre quién soy y cómo me siento siendo una *protestadora*, así como feminista; sobre la información que existe actualmente sobre Siria y cómo eso se relaciona con el fundamentalismo.

En 2011 protesté en las calles, como otros miles de personas, y no estoy segura si alguna de las personas que están aquí ha estado en Siria o sabía algo sobre Siria antes del año 2011. Muchas personas han puesto a Siria en el mapa solo después de la guerra y quienes hablan sobre Siria no suelen mencionarlo en referencia a su contexto previo de la insurrección de 2011. Perciben a Siria simplemente como un bloque de siete años de guerra. Y es verdad, hay una guerra, hubo una insurrección en 2011; pero creo que tenemos que especificar más e identificar el qué, el quién, el dónde, para poder contextualizar cuando hablamos de la guerra de Siria.

Así que sí, en 2011 muchas personas protestaron. Pero antes de 2011, como estudiante, como universitaria, yo ya quería protestar. En 2007 o 2008, en el campus de la Universidad de Damasco, quería protestar sobre el conflicto en Gaza y las intifadas. Fuimos como cuatro o cinco estudiantes protestando en el campus, cargando carteles que decían “Palestina y Gaza, pónganle fin a la guerra”. Había allí tres personas, tres hombres de traje, que se acercaron a quienes estábamos protestando. Eran del cuerpo de inteligencia Mukhabarat, que está muy arraigado en nuestras mentes, en nuestro vocabulario y en la cultura de la ciudadanía siria. Nos preguntaron quién nos había forzado a hacer

eso, quién nos lo había pedido, si había sido Estados Unidos y si nos estaban pagando para que hiciéramos aquella demostración.

El mismo Estado sirio, que le decía al mundo que estaba a favor de los derechos de los palestinos, estaba impidiendo que la gente, estudiantes dentro del campus de su Universidad, protestasen libremente. Es ese nivel dictatorial que no te permite ser.

También teníamos que ver películas alternativas en sótanos, a escondidas, cuando las películas criticaban al gobierno. Omar Amiralay era un cineasta que pertenecía a la oposición en Siria. Murió en el 2011. Hacía películas muy buenas que criticaban al gobierno de forma muy sutil, sin decir que estaba criticando al gobierno, para que la gente pudiera así acceder a ellas. En este sentido, ver películas antes del 2011 era un peligro. La gente era convocada por las fuerzas de seguridad y teníamos que escondernos, esconder nuestros nombres. Así que imaginen un evento como éste en Siria. Tendría que ser autorizado primero y luego tendría hombres escuchando, tomando notas, reportando...

En un momento también quise hacer una presentación en la universidad sobre la ocupación del Golán, que está ocupada por Israel, como ya saben, y quería usar un mapa como apoyo durante mi presentación para poder mostrar que aquello era el Golán y que estaba ocupado. La administración de la universidad me dijo que eso era un problema de seguridad y que no podía utilizar este mapa. Así que tuve que descargarlo con Google Earth para poder mostrarlo en la presentación. Con esto quiero decir que la información, el conocimiento, el espacio, la infraestructura estatal, la economía; todo, ha sido monopolizado por el gobierno. Al contar esto intento ponerles en contexto sobre lo que significaba estar viviendo en Siria antes del 2011.

En ese mismo año concluí mi primera maestría en Líbano y estaba aplicando a doctorados en Estados Unidos. Entonces vi la protesta en Túnez, igual que otras muchas personas sirias, y empezamos a preguntarnos si aquello significaba que podíamos cambiar nuestra historia en Siria, lo que significaba vivir en Siria; si podíamos tener un futuro diferente. Y así fue como empezamos a protestar. Así fue como muchas personas que no nos conocíamos de nada nos juntamos en las calles con un mismo propósito. Y claro que hubo disparos y altercados. Ese fue el momento en el que comenzó la guerra, cuando el gobierno empezó a reprimir el movimiento civil.

Cuando hablo de la información que ha sido producida sobre Siria es como si solo existiesen islamistas y seculares; un tipo de narrativa binaria que borra por completo matices, borra a las personas, y habla sobre líderes, sobre estados, sobre partidos políticos; sobre partidos conflictivos que tienen el poder de cambiar, monopolizar y colonizar los destinos y la determinación de las personas.

En este sentido, creo que hacerse todas estas preguntas es muy importante cuando pensamos y hablamos sobre el fundamentalismo y Siria, porque lo que se cuenta sólo habla de Al-Nusra, de Daesh, de fundamentalismo religioso; pero deja de lado actores y partidos que también han contribuido al dolor de la guerra en Siria, principalmente Bashar al Assad. Por eso, en cierto sentido, me gustaría remplazar la palabra fundamentalismo por neo-liberalismo, autoritarismo; me gustaría hablar sobre nuevas formas de colonización, porque es lo que está sucediendo en Siria. Irán envió tropas en 2013, Hezbollah en 2013, Rusia en 2016, Turquía en 2017... Así que tenemos muchos ocupadores de comunidades sirias. Quiero decir, al hilo de lo que comentaba Yuderksy Espinosa-Miñoso en la ponencia inaugural, que la tierra es propiedad, no es comunidad. En este sentido, entonces, esos ocupadores no son colonizadores de comunidades sirias. Así es como piensan los Estados y los militares, y por eso tenemos que hablar una vez más de la colonización del saber y de la información. Todos los *think tanks* y los medios de información hablan sobre Siria de una manera, hay muchos grupos armados peleando unos contra otros, pero falta el lado humano; falta información de cómo la gente está sobreviviendo, aguantando, y sobre lo que está haciendo. Yo quiero hablar sobre eso y recalcarlo en mi presentación después de este contexto que creo que faltaba en la presentación que había preparado originalmente.

El año 2011 hubo una lucha por la autodeterminación, y esa autodeterminación fue eliminada con métodos de guerra y violencia. Hoy en día, en 2017, Assad está llevando a cabo negociaciones políticas que señalan con toda la razón a la otra posición u otros partidos conflictivos como criminales de guerra. Pero estas negociaciones también posicionan a Assad como un presidente soberano y legítimo, a pesar de las violaciones contra los derechos humanos que ha cometido durante los últimos años. Así que esas son las negociaciones de paz que nos han presentado. ¿Y cómo está reaccionando la gente a esto? ¿Cómo están haciendo frente a esta situación, especialmente las mujeres?

Está sucediendo algo que nunca antes se había visto. “El Bus de la Libertad” ha juntado a mujeres de distintos lados del conflicto; mujeres que apoyan a Assad, mujeres opositoras al mismo, mujeres que pertenecen a otros partidos... Estas mujeres se reunieron en Ginebra y protestaron contra las negociaciones de paz, porque esas negociaciones no mencionaban a los detenidos y protestaron para pedir que los liberaran. Protestaron en Ginebra repetidas veces y hoy están recorriendo Reino Unido para recordarle al mundo entero que ese es su dolor y nuestro dolor. Eso es lo que demandan, y que ésta es la lucha de sus comunidades; pero tenemos que reconocerlo y darnos cuenta de ello, a pesar de que existan intereses que nos puedan dividir. Hoy en día hay mucha charla sobre reconstruir Siria, y todos estos países que han colonizado

y están colonizando todavía Siria a día de hoy están pensando en invertir en la reconstrucción del país. Así que habrá mucho dinero entrando en el país, muchas compañías interesadas y también un nuevo estilo de colonización de Siria y sus comunidades.

Con este tipo de ejemplos quiero aportarles otro tipo de ejemplos de cómo las mujeres de Siria se han organizado y las formas de activismo que han desarrollado. Quiero hablar especialmente sobre las culturas patriarcales existentes y la relación de éstas con el Estado de Israel.

Como activista de base trabajé durante 2011 y 2012 para acabar con los asedios, porque el régimen ha asediado barrios y ha implantado francotiradores en los edificios. Se bloqueó cualquier tipo de ayuda, entrega de sangre o medicinas. Los médicos no podían acceder a esas zonas y ahora se oye hablar de hospitales de campo en Siria; hospitales alternativos construidos por activistas.

En 2011 y 2012, las mujeres con velo de Damasco –y hablo de Damasco porque es la ciudad en la que yo vivía por esa época- estaban consideradas racialmente como terroristas y eran identificadas y detenidas en los puntos de control. Mucha gente, y más concretamente la oposición, percibe al régimen como un régimen sectario que solo identifica como terroristas a los suníes, no a las minorías. Así que las minorías de la oposición, como la judía, la cristiana y otras que se unieron a la insurrección, han usado esto a su favor y han sido principalmente las que lograron romper el asedio en 2011; fueron quienes distribuyeron la ayuda en los barrios bloqueados y quienes han jugado con los estereotipos patriarcales como táctica. En los puntos de control, por ejemplo, si el personal de seguridad ve a una mujer con una camiseta de manga corta, que toma cerveza, fuma y está maquillada, jamás va a pensar que es una activista. Creen que alguien así no puede serlo. De esta manera, jugando con esos estereotipos, es la forma en la que se ha logrado romper el asedio e introducir en estas zonas medicinas, por ejemplo.

Tengo muchas historias como ésta; muchas historias que demuestran cómo las mujeres han jugado con la narrativa, con la imagen establecida, y han manipulado esas imágenes patriarcales para entrar en sitios bloqueados y ejercer su trabajo de base.

También viví en el año 2013 en Kafranbel, un pueblo pequeño que fue liberado por el gobierno de Assad, y ahí tuve una experiencia totalmente diferente. Fue una experiencia muy dura, pero también una de las mejores que he vivido. Todas las mujeres de ese pueblo usaban velo; yo era la única que no lo hacía. Me negué a usarlo porque quería ejercer mi derecho a ser yo misma y protestar frente al gobierno tal y como soy. No quiero cambiar, no quiero hacer algo que

no quiero o aceptar cualquier cosa. Quiero ser yo misma y protestar porque ésta es una lucha y un cambio en el que creo. Para lograr eso, tenía que ser muy precavida y tener mucho cuidado de no ser insensible con las diferencias culturales. Así que, por ejemplo, me corté el pelo muy corto, mucho más corto de lo que lo llevo ahora, y vestía ropa de hombre, muy amplia. Muchos de los activistas que eran hombres me llamaban con nombre de chico.

Así que fue un gran cambio con respecto a mi sexualidad. Todavía pienso en esos días y cómo me impactaron como persona y como mujer. Para mí fue un cambio muy violento porque significaba que para poder ser persona, para poder ser quien soy, tenía que ser hombre o parecer hombre. En esos momentos no lo pensé mucho porque significaba sobrevivir, pelear por mis principios. Para mí fue una demostración a ese pueblo, y especialmente a los activistas y a los grupos armados, de que las mujeres tenemos derecho a trabajar y a ser activistas en esos lugares. Por cierto, había muy pocas mujeres que venían de la capital a pueblos como aquél a vivir. Yo era la única en toda la provincia y fue una experiencia muy valiosa.

Poco después estaba administrando un grupo de apoyo psicosocial para personas desplazadas internamente. También ahí era la única mujer manejando algo así, la única mujer gerente de un proyecto en la zona, lo cual motivó a muchas mujeres para seguir esos pasos. De hecho, hay una mujer que está haciendo historia en su comunidad. Es peluquera y conoce a todas las mujeres del pueblo y de los pueblos cercanos porque es muy buena peluquera. Así que muchas mujeres acuden a ella específicamente para cortarse el pelo y peinarse. Esto le ayudó a organizarse. Le dio acceso a entender lo que las mujeres dicen, lo que hablan, sus obsesiones, sus luchas, sus demandas. Así que tiene mucha información. También era ella la que proveía a su familia, no su esposo, lo que supone un caso singular en la zona. Esta mujer se me acercó y me dijo: “Razan, quiero abrir un centro para mujeres”, a lo que yo le respondí, “sí, hagámoslo.” Y abrió el centro para mujeres, pero el Ejército Libre Sirio (Free Syrian Army) en esa zona bombardeó el centro y Al-Nusra quemó su biblioteca. Todos los activistas de la zona lanzaron una campaña manchando su nombre, porque ella es una mujer que trabaja por su cuenta manejando un centro para mujeres. Eso fue en 2013. Hoy en día tiene cinco centros en la provincia y ha dejado de manejarlos. Hable con ella hace unos días y me dijo: “Razan, necesitamos más mujeres líderes en todo Siria. ¿Qué podemos hacer al respecto? Tenemos que hablar sobre eso”.

En este sentido, ella ha creado espacios seguros para que las mujeres puedan organizarse. Hacen muchos talleres, hablan sobre crímenes de honor y me cuenta que hay muchas mujeres que han sido asesinadas secretamente en la

zona sin que nadie lo reporte, sin que nadie hable sobre eso y no se exija ningún tipo de responsabilidad. Existe, al hilo de esto, un mecanismo muy importante de supervivencia y de resistencia creado por las mujeres de diferentes zonas, incluyendo las que están bajo el control del Daesh. Al-Qaeda y Al-Nusra han controlado y aterrorizado a muchas personas y a las comunidades de estas zonas. El hijo de esta mujer fue asesinado por Al-Nusra en Alepo. Trabajaba en los medios de comunicación. Salieron algunas noticias sobre él. Así que muchos activistas se han marchado de la zona, se han escondido bajo tierra. Tengo un amigo cercano que lleva escondido tres años. Va de casa en casa porque Al-Nusra lo persigue para matarlo. Ya ha sobrevivido a un intento de asesinato.

Hay una gran parte de la comunidad que ha resistido y está aguantando y documentando las violaciones que están siendo cometidas por esos *takfiris*. Un *takfiri* es alguien que decide quién es creyente y quién no lo es. Es como si yo te digo que soy creyente y viene esta persona después y me desdice. Así que hay muchas mujeres que fueron las primeras en protestar contra Al-Nusra en los barrios vecinos, manipulando el patriarcado y la cultura patriarcal, usando estereotipos a su favor, diciendo cosas como “no me puedes detener porque soy una mujer y todo el barrio se escandalizará si me tocas”. Las mujeres usan estos espacios para protestar contra Al-Nusra, para protestar contra Al-Qaeda en los lugares en los que se esconden sus hijos y sus parejas. Estos espacios y estas estrategias, al igual que esas zonas, se han desarrollado y se han usado principalmente por movimientos de mujeres.

Finalmente, creo que es muy importante hablar sobre la conciencia feminista en Siria. Existe esta conciencia, aunque la palabra feminismo no se conozca en Siria, ya que en una dictadura no puedes acceder a la información. Un ejemplo claro es el que les contaba de que no podía usar el mapa de mi propio país. Así que pueden imaginar cómo una dictadura puede ser un gran obstáculo para el saber, para acceder a la información y para que la población se entere de lo que está sucediendo fuera del país.

Pero hablaba de la conciencia feminista... Como mencionó Yuderkys en la anterior ponencia, muchas mujeres no se refieren a sí mismas como feministas y creo que es también el caso para muchas mujeres en Siria. Hay muchas cosas que están ocurriendo en estos momentos con la crisis de personas refugiadas. Muchas mujeres refugiadas, cuando se van a Europa se divorcian de sus maridos. Y hay muchos grupos en Facebook preguntándose “¿cómo divorciarme de mi marido?”. Se han creado muchos espacios y se empieza a hablar sobre el matrimonio, sobre el rol de la mujer en el mismo. Se habla sobre nuevas posibilidades.

Desafortunadamente, estas situaciones solo se están dando tras el exilio, como refugiadas; pero eso también nos recuerda la importancia de la voluntad de acción, de la intervención. Incluso cuando hablamos de una realidad violenta, siempre existe una forma de resistencia que ayuda a las personas; en este caso a las mujeres. Porque estamos hablando de mujeres, de cambiar sus vidas para mejorarlas.



*La trata de mujeres y menores  
de África subsahariana.*

**Helena Maleno Garzón  
(Caminando Fronteras).**

*Periodista e investigadora especialista en  
migraciones y trata de seres humanos, con  
especial atención a mujeres y menores.*

La trata de seres humanos o el discurso contra la trata se ha puesto de moda; incluso en las subvenciones públicas. Veis cómo hay muchas organizaciones, el Estado español y otros Estados europeos, están muy preocupados, o dicen estar muy preocupados, por toda la trata de seres humanos. Es algo que está de moda. Pero este discurso de moda, dentro del protocolo de Palermo, que es el marco en que se mueven todos los protocolos que se han hechos en países europeos en lucha contra la trata de personas, la trata se sitúa como una vulneración de los derechos fundamentales. El problema es que la trata, cuando afecta a personas subsaharianas o de otras partes de África, afecta a personas que no tienen acceso de forma normalizada a derechos fundamentales. Y es muy difícil reintegrar los derechos fundamentales a personas que no los tienen reconocidos por las propias estructuras y por las propias políticas europeas.

La trata también es un crimen, y el enfoque que le damos es el de buenos y malos. Los buenos son los policías que siguen a los tratantes y los malos son los tratantes en sí. Es un enfoque policial que se está comiendo toda la perspectiva de protección de los derechos fundamentales. Y la trata es violencia de género, violencia contra las mujeres; porque en el mercado lo que más se pide son mujeres, y últimamente más niñas y adolescentes que mujeres adultas. Yo añado, además, que la trata forma parte de una industria, y solamente entendiendo que la trata forma parte de la industria de la esclavitud se puede entender cuál es la dimensión de este fenómeno. La trata no se entiende por sí sola, se entiende en un contexto de oferta y demanda, de industria predatoria en que las personas, en este caso las mujeres y las niñas, pueden ser consumidas. Hablaba la compañera en una de las ponencias anteriores que estamos en un mundo de dueños, y esto en la trata se ve claramente. Hay una diferencia entre consumidores y esclavas. Esa es la trata, una industria de la esclavitud.

Como industria, el 1,8% del PIB mundial lo generan las llamadas industriales criminales. De éstas, la segunda es la de la esclavitud. Eso debe decirse muy claro, y entender cuáles son los beneficios económicos y políticos que los Estados y las grandes concentraciones empresariales están obteniendo a través de esta industria de la esclavitud.

Esta es la oferta, y en este contexto de la oferta hay muchas claves y razones. Cada mujer, cada contexto, cada grupo, cada comunidad, maneja las suyas y también distintas opciones por las que han salido de su país. Pero las redes de la industria de la esclavitud saben dónde tienen que ir. Se alimentan de las expulsiones del sistema, las que se producen en el sur global; pero también está empezando a alimentarse de distintas expulsiones que se están dando en el norte global, como por ejemplo la expulsión a través de los desahucios.

Hay sistemas sociales muy débiles, violencia, inestabilidad social, industrias que fomentan el desplazamiento de mujeres hacia otras zonas y a las que se les han robado los recursos. Y luego está la idealización de Europa y de los derechos humanos. La industria de la esclavitud se da cuenta perfectamente de que el bloqueo al derecho de la libertad de circulación es también un nicho en el que encontrar personas que puedan ser captadas para ser esclavas. En este sentido, la trata se ve como una estrategia migratoria; que muchas mujeres, niñas y adolescentes utilizan la trata como una estrategia, como una forma para poder moverse. Es perverso, pero es la realidad del sistema.

### **La trama endémica**

En muchas partes del mundo, como Camboya, Nigeria o Colombia, la trata no solo es una experiencia migratoria, sino que se ha convertido en una fuente que genera dinero para la comunidad y para la familia. Esta trata endémica se da desde los años 80 del siglo pasado, con lo que son tres generaciones de mujeres las que han nacido en un contexto social y económico en el que la esclavitud es la base de esa construcción. Esta industria ha logrado incluso meterse en las construcciones culturales y en las de los costos sociales en diferentes zonas. Y esto no es una cuestión de redes de trata, es algo mucho más grande, en lo que los Estados europeos son al final el contexto de la demanda.

Cuando la industria de la esclavitud va a los lugares donde la trata es endémica y se postula como una estrategia migratoria, se ve como una oportunidad mejor que ser explotadas en otros países de su entorno. Por eso, al principio hay mucha ilusión y negación del riesgo; se asume saber la finalidad de su viaje, a qué vienen. Pero eso no quita que sus derechos fundamentales hayan sido vulnerados, y no solo por esa industria de la esclavitud; también hay una responsabilidad institucional, y también un sentimiento de culpabilidad en estas mujeres por las decisiones tomadas.

Y luego está el tránsito migratorio, donde hay una serie de elementos que empiezan a aparecer, como la ansiedad, la disociación, el no saber qué es lo que quiere, dónde se está posicionada. En este tránsito migratorio se ve a las mujeres, las niñas y las adolescentes sufriendo soledad, control, deportaciones colectivas... En las deportaciones colectivas existe claramente la paradoja de que las mujeres que menos mueren son las mujeres que se encuentran en redes de trata, porque la industria de la esclavitud cuida su mercancía, y las mujeres que no pertenecen de inicio a la industria se le unen para sobrevivir a la violencia del tránsito migratorio.

### **Fronteras e industria de la guerra**

Las fronteras definen una violencia terrible contra las mujeres de la industria de la esclavitud. La industria de la guerra es la que gestiona las fronteras y la que se retroalimenta con la industria de la esclavitud. Finmeccanica (actualmente Leonardo), Airbus, Thales y Safran son las cuatro principales empresas europeas responsables de la venta de armamento en los conflictos de África y de Oriente Medio. Estas empresas son las que se están llevando el control migratorio del dinero; de los 29 billones que en el año 2022 invertirá Europa en el control de fronteras. Es un doble negocio. Las empresas de la guerra se han dado cuenta de que poner dinero en los conflictos hace que la gente se desplace, pero que frenar ese desplazamiento también da dinero y, además, hace que los europeos y europeas nos construyamos como tales, porque como es la Europa de las mercancías, necesitamos a alguien que nos construya. Y esos muros, ese control fronterizo, esa construcción con el odio a los otros y otras está justificada construyendo una identidad que nunca ha existido y que no sabemos cómo reconstruirla.

Además de esas cuatro empresas, en el estado Español se encuentra la empresa Indra, investigada por financiación ilegal del Partido Popular. Indra es una empresa de tecnología que se ha llevado casi todo el dinero del control de fronteras en el Estado español; sobre todo, en la valla de Ceuta y de Melilla. Las fronteras no son una cuestión de ideología, porque ni siquiera se cuestionan las ideologías de decisiones políticas. El año pasado, estas empresas de la guerra se gastaron un billón y medio de euros en hacer lobby en el Parlamento europeo para permitir que las fronteras europeas se externalizaran mucho más. Ahora mismo tenemos fronteras europeas en Níger o en Mauritania.

Las fronteras son permeables, pero para las mercancías. Las personas no pueden pasar. Sin embargo, la industria de la esclavitud sí puede pasar su mercancía, porque no consideran que sean personas sino mercancías. Y esa mercancía sí la queremos.

Si hablamos de explotación sexual, en el Estado español el consumo medio es de un 39% y en el resto de Europa de un 14%. El aumento que ha habido en el Estado español ha sido básicamente porque gente muy joven ha incorporado al ocio ese mercado sexual. Y no hablo de prostitución; hablo de esclavitud. Estoy hablando de personas que consumen personas esclavas.

También ha habido una integración de menores la industria de la esclavitud; por ejemplo, como correos de la droga. También hay muchos niños y niñas hijas de las mujeres que están dentro de la industria de la esclavitud.

## El contexto de la violencia

Cuando la policía habla en su discurso institucional sobre la violencia; sobre violencia psicológica, violencia física y violencia sexual, explican dichas violencias y, evidentemente, las identificamos como distintos tipos de violencia que han ido sufriendo las mujeres. Cuando se habla con ellas hacen una identificación de la violencia en espacios privados, que es la de las redes de la esclavitud; una violencia que entienden o que asumen, entre comillas, y una violencia de espacios públicos que es la violencia institucional, sobre todo en zonas fronterizas. Y cuando pensamos en cómo es esa violencia, ellas te dicen que la de la esclavitud les permite llevar recursos a sus familias, mientras que la institucional hay casos en que esa violencia quiere acabar con sus vidas, como ha sucedido en casos de pateras. No hay que olvidar lo importantes que son las estructuras institucionales y económicas para la existencia de la industria de la esclavitud.

Nos hablan de los tratantes, de lo grande que son las estructuras, de la movilidad que tienen; de que comparten circuito o rutas con el tráfico de armas, con el tráfico de drogas. Hay captadores que tienen mucha incidencia social también. Las iglesias, que están muy presentes en África; sus ritos, también se han podido adaptar a la industria de esclavitud.

Luego está el uso de la vinculación emocional y comunitaria para el mantenimiento de la red. La industria de la esclavitud se ha dado cuenta y hace uso de ello. Una persona tiene que formar parte de algo, y las mujeres que llegan aquí no forman parte absolutamente de nada, pero a través de la red siguen teniendo un vínculo comunitario, siguen respondiendo a las necesidades de su comunidad. Mal que bien mantienen un vínculo emocional.

Hay una serie de vínculos que la red cuida y en Estados fallidos esa industria de la esclavitud invierte en servicios sociales. Es similar al tráfico de drogas, que tiene una incidencia social con el fin de atender socialmente sus regiones.

## Los perfiles de las redes

Entre las personas que intervienen en la industria de la esclavitud se encuentran los reclutadores, prestamistas, intermediario, *connection man*, administradores, *madames*, proxenetas, propietarios y gerentes de locales que pagan sus impuestos religiosamente, empleadores y funcionarios públicos. Nada se puede hacer sin el funcionariado público. La industria de la esclavitud necesita tener sus aliados dentro de las instituciones para poder trabajar en determinados territorios.

Muchas veces la controladora se convierte en victimario de un momento a otro; cuando ya no puede más en el pago de su deuda y está muy cansada. Entonces la red le propone la liquidación de la deuda, siempre y cuando le lleve dos mujeres más. En este caso el victimario ha sido una víctima que no fue protegida según los estándares y según los cánones de nuestros estados.

Cuando trabajamos con mujeres de determinadas comunidades de África, es notable cómo la red ha podido reciclar todos esos elementos que el colonialismo le negaba, todas las creencias y prácticas ancestrales de su cultura. La red se conforma al ser parte del grupo, acepta las leyes a pesar de que sean perversas en la industria de la esclavitud. La red es transmisora de la femineidad y controladora de lo que el cuerpo genera, de los hijos y las hijas. En Europa no se ve a estas mujeres de la trata como comunidades familiares; se ven despojadas de sus hijos e hijas y situadas entre la violencia de la red y la violencia institucional. La industria de la esclavitud se implementa en esa trama institucional.

Quiero hablar también de algo que demuestra cómo la industria de la esclavitud se apodera en esa trama institucional. Es el caso del *yuyu* o vudú, como se llaman en los estados europeos. El *yuyu* consiste en toda una serie de creencias ancestrales que existían antes de la colonización en determinadas zonas de Nigeria. En otros países se llama de otras maneras. En ese compendio de creencias, cuando las mujeres llegan aquí y algunas deciden ir a los centros de protección, si podemos llamarlos así, muchas tienen brotes psicóticos y siguen pagando la deuda porque muchas de las mujeres que pensamos que hemos salvado buscan estrategias para realizar el pago de la deuda que tienen, porque saben que las protecciones que reciben no llegarán a sus comunidades ni a sus familias.

Pero el *yuyu* es algo más. Es el derecho de la costumbre, no solo algo espiritual; es un compendio de derechos que existían antes de los derechos que el colonizador llevó a África. En ese derecho de la costumbre al inicio de la industria de la esclavitud, en los años ochenta del siglo pasado, cuando la esclavitud llega a Nigeria, los oráculos, los santeros que gestionan el *yuyu* y los templos, que son espacios espirituales, pero que también tienen leyes, no querían participar de la industria de la esclavitud, pero poco a poco la industria se impuso y cogió fuerza dentro de la construcción social y los santeros han pasado a formar parte y a apoderarse de esas creencias y de esas leyes para que sea una forma de control dentro de la industria de la esclavitud.

Cuando una mujer sale debe de ir a jurar su compromiso ante ese templo, donde firma por su honor que tiene que pagar esa deuda. Si la mujer sale y no paga, el templo convoca a su familia y a la comunidad para informar que

esa mujer ha traicionado y no ha pagado la deuda. Por tanto la industria de la esclavitud tiene un elemento de control, porque lo que aquí es una víctima, allí es un victimario que no está cumpliendo con lo que firmó.

La industria de la esclavitud ha sabido apoderarse de la sociedad ancestral de muchas zonas. Desde Europa se demanda y hay que recordar que el problema es que se consumen esclavas. basándose en la violencia, en el racismo institucional y en la violencia contra un grupo de población que tiene esa oferta, que es una población migrante, en movimiento; una población a la que se le niega el derecho a la circulación.



## MESA REDONDA

*Reflexiones y herramientas para el abordaje político de la gestación subrogada, desde una perspectiva feminista y multidisciplinar.*

### Participantes:

- Ainhoa Beola, juntera de EH Bildu en Juntas Generales de Gipuzkoa.
- Ramón Martínez, doctor en Filología, Escritor y Activista LGTB en Arcópoli y LGTB-PSOE.
- Itziar Alkorta Idiákez, profesora Derecho Civil de la UPV/EHU. Autora de “La Regulación Jurídica de la Medicina Reproductiva Derecho Español y Comparado”.
- Josebe Iturrioz, activista transfeminista de MEDEAK.

Disponible en [Youtube](#).



**Panel 2.**

*Cuerpos como territorio de control y de lucha. Estrategias feministas frente a los fundamentalismos*



*Invirtiendo en el liderazgo femenino para crear un mundo justo: experiencias de una intervención basada en el deporte para mujeres adolescentes en India.*

**Madhumita Das,**

*Director, Program & Innovation (CREA)*

Un reconocimiento generalizado de la inversión en mujeres adolescentes de países en desarrollo muestra no solo una mejora en sus vidas, sino también cómo este tipo de medidas son cruciales para la reducción de la pobreza y la mejora generalizada de la salud y la educación dentro de la nación. Estudios a lo largo del mundo y, sobre todo, estudios provenientes de países en vías de desarrollo como India, muestran que las intervenciones centradas en chicas adolescentes pueden ser muy efectivas a la hora de expandir las capacidades de éstas para tomar decisiones estratégicas sobre educación, matrimonio y también sobre sus derechos sexuales y reproductivos, cuando se les proporciona y amplía el acceso a recursos críticos. Es importante asegurarse de que las adolescentes se encuentran involucradas a todos los niveles: en la escuela, en la participación comunitaria, y otros medios de sustento. Todos estos ámbitos tienen su propio impacto sobre la salud de las chicas, sus familiares y sobre la prosperidad económica de sus familias y comunidades.

La atención de CREA ha estado centrada en fortalecer el liderazgo feminista en la próxima generación de líderes. En 2007, CREA organizó un diálogo feminista multi-generacional en colaboración con el Centro para el liderazgo global de las mujeres (Center for Women's Global Leadership, CWGL) y la Coalición de jóvenes para los derechos sexuales y reproductivos (Youth coalition for sexual and Reproductive Rights) con el objetivo de atraer las voces de mujeres jóvenes al activismo social. Este diálogo propició la creación en 2009 de una iniciativa a través de la cual CREA pudo llegar a miles de adolescentes y familias en Uttar Pradesh, Bihar y Jharkhand (tres estados hindi parlantes con algunas de las peores perspectivas para chicas en el país) a través de la campaña ¡Cuenta conmigo! (Count Me In!) contra la preferencia de hijos frente a hijas. La campaña utilizó métodos innovadores para integrar a las chicas, incluyendo espectáculos de marionetas, danza, deportes y otras actividades, dirigidas a educar y empoderar a las adolescentes sobre su salud y derechos sexuales y reproductivos.

Posteriormente, CREA construyó sobre el éxito de esta campaña diseñando el programa *Es mi cuerpo* (It's My Body), una iniciativa de salud y derechos sexuales y reproductivos basada en las actividades deportivas. El programa It's My Body ha alcanzado directamente en un periodo de tres años a 4500 chicas, y a más de 7500 de manera indirecta en las áreas rurales de Bihar, Uttar Pradesh y Jarkhand, y ha sido implementado en colaboración con 10 organizaciones comunitarias locales.

Un cuasi-experimental análisis del programa, realizado entre 2014 y 2016, muestra un enorme cambio en el conocimiento de las chicas acerca de varios aspectos sexuales y reproductivos esenciales, así como un incremento de su comprensión de los derechos y leyes sobre derechos sexuales y reproductivos.

Aunque la información relacionada con el VIH y la menstruación muestra una tendencia al incremento de principio a fin, resulta bastante sorprendente que las creencias sobre el silencio en relación con la menstruación permanezcan en niveles altos tras la intervención, con un 77% de chicas participantes admitiendo que todavía se sentirían avergonzadas si alguien supiera que están menstruando. Por otro lado, se observa una mejora sustancial del 25% al 36% en el conocimiento de las adolescentes sobre métodos anticonceptivos. En general, una mayor proporción de chicas afirmaron que es legal para mujeres solteras parar su embarazo (55% entre las intervenidas y 44% entre las del grupo de control) que para mujeres casadas (29% entre las intervenidas y 23 entre el grupo de control). Los descubrimientos también sugieren que la intervención fue instrumental a la hora de impartir conocimientos sobre el derecho a la igualdad, que se estructura alrededor de la educación, la propiedad y decisión en relación a la edad de matrimonio.

Cuando las adolescentes expuestas a las intervenciones en 2014 y 2015 fueron entrevistadas un año más tarde, se pudo apreciar una tendencia interesante. Su concienciación sobre leyes y derechos mostraba una tendencia al alza incluso después de un año sin intervención, excepto en unos pocos derechos relacionados con las mujeres y la violencia de género.

El conocimiento sobre derechos y legislación relativa a la violencia contra las mujeres, derechos de herencia en mujeres y leyes sobre homosexualidad permaneció sin cambios. Por otra parte, ha habido un decrecimiento de la concienciación con respecto a las leyes anti-violación (de un 80% al finalizar el estudio a un 70% en el seguimiento) y una drástica reducción en la misma en relación a la legislación vinculada con la protección de niños frente a los abusos sexuales (de un 70% al finalizar el estudio a un 49% en el seguimiento).

La toma de suplementos de hierro entre las adolescentes, así como su conocimiento y conciencia sobre los mismos, ha declinado drásticamente durante el seguimiento. Existe una tendencia similar alrededor de la información y concienciación con respecto al VIH y enfermedades de transmisión sexual, las leyes relativas al aborto y los anticonceptivos.

Las denuncias de cualquier forma de violencia (física, emocional o sexual) entre las adolescentes no ha aumentado, pero la justificación de la violencia contra mujeres (situaciones en las que las mujeres merecen ser golpeadas) ha aumentado durante el seguimiento.

Esto muestra que aunque existió un impacto inmediato tras la intervención en la mejora del conocimiento y entendimiento entre las adolescentes, la retención de dichas cualidades e información a largo plazo (más allá del periodo de exposición) es reducida.

¿Cuál es la razón para tales diferenciales en la retención del conocimiento y la concienciación sobre los diferentes aspectos de la salud y los derechos sexuales y reproductivos, la violencia de género, los problemas relacionados con la sexualidad, las leyes y el derecho entre las adolescentes? La respuesta está relacionada con la ausencia de intervenciones o la incompetencia de las mismas a la hora de enfrentar el cambio requerido a nivel comunitario relacionado con las normas sociales prevalentes y las políticas sobre sexualidad, género y derechos para las mujeres y adolescentes. Frecuentemente, los programas de género han puesto el peso del cambio en las mujeres objetivo como “nuevos agentes del cambio social”, pasando por alto las desigualdades estructurales y las relaciones de poder entre géneros que marginalizan a las mujeres (Hayhurst 2013).

Por lo tanto, la teoría de las normas sociales tiene implicaciones para el diseño de proyectos. Debe ponerse atención tanto en facilitar los cambios en el comportamiento de la mayoría de miembros de un grupo como en hacer el cambio visible y conocido por todo el mundo. En nuestro caso, anticipamos que si la mayoría de adolescentes de una comunidad empezaba a comportarse de manera visiblemente diferente, el cambio sería más fácil para otras adolescentes. Sin embargo, ser testigo de tus compañeras comportándose de manera diferente no es el único factor que facilitaría el cambio en la comunidad, especialmente cuando este cambio requiere invertir los patrones de relaciones y normas de género. Las teorías relacionales de género (Connell 2012) ven éste como una estructura multidimensional que opera en una compleja red de instituciones. En particular, las relaciones de género son contenidas, creadas y construidas en el espacio, y las prácticas diarias de los individuos están modeladas a partir de relaciones de poder entre géneros. El restringido acceso de las mujeres a espacios públicos es una manifestación del miedo social (Paul 2011, Phadke 2005,2007). Cuando las mujeres no cumplen las expectativas de género traen vergüenza (una sanción social) a toda la familia, ya que los padres son percibidos como incapaces de proveer una buena educación (Phadke 2007). Aunque el “enfoque de género sincronizado” (John et al. 2017), que involucra simultáneamente tanto a hombres y a mujeres adultos como a adolescentes es la mejor práctica, en este programa no trabajamos con chicos de manera intencionada. Queríamos demostrar que el empoderamiento de las mujeres adolescentes puede y debe ser intentado a través de su fortalecimiento personal y el de sus alrededores. En estas etapas de la adolescencia, se desapruaban las relaciones con hombres y chicos adolescentes y los contactos interpersonales más importantes son con la familia, especialmente con madres y padres, quienes son los responsables de infundir los valores sociales de la buena conducta femenina.

Basándose en las experiencias de la implementación del programa It's My Body, y manteniendo las teorías principales, algunas de las cuestiones que requieren atención son:

- ¿Llevan los programas multi-componente a mejores resultados para las adolescentes que los programas con un solo componente?
- ¿Llevan las intervenciones multinivel (aquellas dirigidas a las adolescentes pero también a los chicos/hombres o las instituciones/sistemas comunitarios) a mejores resultados para las adolescentes?
- ¿Cuál es la duración ideal para dichos programas?
- ¿Pueden los “boosters” –cortas intervenciones suplementarias proporcionadas a las chicas participantes bastante después del final del programa principal- ayudar a perpetuar los efectos de un programa? ¿Si así fuera, qué, cuándo, dónde y cómo deberían ser administrados?
- ¿Cómo varían los efectos de una intervención dependiendo de la “saturación” del programa en la comunidad? ¿Existe alguna proporción mínima de adolescentes que debe ser incluida?

Para dar respuesta a estas acuciantes preguntas programáticas, CREA cree que los estudios de implementación, la revisión de la evidencia y las ayudas organizacionales para la construcción del conocimiento sobre lo que funciona en las programaciones dirigidas a mujeres adolescentes son un importante camino a seguir. También es importante crear una secuencia que vaya desde el género, sexualidad y derechos sexuales y reproductivos hasta la empleabilidad, habilidades profesionales y personales para chicas adolescentes. Conectar con chicas por un periodo más largo de tiempo en diferentes etapas del programa ayuda a construir su liderazgo y a mantener los cambios de comportamiento por más tiempo.



*Causas, consecuencias y respuesta a la fístula obstétrica en la región de Tigray, Etiopía. Vivir con incontinencia y vergüenza*

**Genet Arefe**

*Subdirectora de WAT, Asociación de Mujeres de Tigray*

### Acrónimos y abreviaturas

- **CSA:** *Autoridad Estadística Central*
- **EDHS:** *Encuesta de Salud Demográfica en Etiopía*
- **WAT:** *Asociación de Mujeres de Tigray*

Etiopía está situada entre las longitudes 33° y 48° Este y 3° y 15° de latitud Norte. Cuenta con un extenso territorio de una superficie de 1,13 millones de kilómetros cuadrados y una meseta central, dividida por el segmento etíope del Gran Valle del Rift en tierras altas del norte y el sur, rodeada de tierras bajas, más extensas al este y sudeste que al sur y al oeste. De acuerdo con la Agencia Estadística Central (CSA, 2017), la población de Etiopía es de 100 millones de personas y crece un 2,6% anual. La población se concentra en las tierras altas del norte y del sur

El estado regional de Tigray es una de las nueve regiones administrativas de Etiopía. Se encuentra en el norte de Etiopía y limita con Eritrea en el Norte, Sudán en el Oeste, la región de Amhara en el Suroeste y la región de Afar en el Este.

La región está dividida en siete regiones administrativas: Oeste, Noroeste, Este, Central, Sudeste, Mekelle y Tigray del Sur y 52 distritos, conocidos como *weredas*. Su población es de 5,2 millones (2017) y las mujeres suponen el 52% de la misma. Alrededor del 78% de la población vive de principalmente de la agricultura. En la región, el 30% de las cabezas de familia son mujeres.

WAT, la Asociación de Mujeres de Tigray, fue fundada en 1992 con el propósito de conseguir la igualdad de género. La asociación está trabajando para conseguir un gran objetivo, “ver una sociedad próspera y democrática en la que la igualdad de género se asegure de manera completa”. Este logro intenta obtenerse mediante el desarrollo de proyectos e iniciativas que contribuyan a ello.

En asociación con las poblaciones involucradas y agencias donantes, WAT está comprometida con los derechos de las mujeres, su empoderamiento económico, la prevención y control del Sida, la salud de las madres, sus hijas e hijos, y demás derechos reproductivos.

Los principales objetivos de la asociación son:

- Asegurar que las mujeres participen y se beneficien de forma activa del desarrollo de las actividades que se llevan a cabo en el país.
- Diseñar e implementar programas y proyectos para reducir la pobreza de las mujeres.

- Sensibilizar a las mujeres sobre sus derechos incluidos en la Constitución.
- Establecer redes para promover la igualdad de género y el empoderamiento femenino.
- Mejorar la participación activa de las mujeres en actividades políticas, socio-culturales y económicas,
- Apoyar a mujeres en situación de desamparo (a consecuencia de enfermedades, discapacidades, y/o que se encuentren en graves apuros económicos).
- Fomentar el compromiso y los beneficios de las mujeres y las niñas en todos los ámbitos sociales.
- Trabajar a fin de evitar el contagio del Sida.

Desde su creación, la asociación ha desarrollado diversos trabajos para la defensa de estos derechos. En la actualidad tiene 750.000 miembros y 31.000 grupos de desarrollo. Ha venido implantando, en asociación con otras entidades interesadas, diferentes iniciativas de desarrollo que contribuyen a la obtención de los objetivos.

La Asociación ha trabajado con las oficinas de los principales sectores UN-FPA, UNICEF, Global Fund, CSSP, **medicusmundi**/Gobierno Vasco, Maris Topes International, la embajada japonesa en Ethiopia, Development Fund of Norway, Oxfam America, etc. En colaboración con estas agencias y donantes, hemos conseguido apoyar los derechos de las mujeres, su empoderamiento económico, la prevención y el control del Sida, programas de prevención del analfabetismo en adultos, la eliminación de prácticas tradicionales nocivas, la salud de las madres e hijos, el buen gobierno y la responsabilidad social, la prevención de la violencia de género y la rehabilitación del medio ambiente, así como la adaptación al cambio climático.

## 2. Fistula

### 2.1. ¿Qué es una Fistula?

La fistula es una conexión o pasaje anormal que conecta dos órganos o vasos que generalmente no se conectan. Se pueden desarrollar en cualquier parte entre el intestino y la piel, entre la vagina y el recto, y otros lugares. Una fistula, en general, es un orificio que conecta dos órganos del cuerpo.

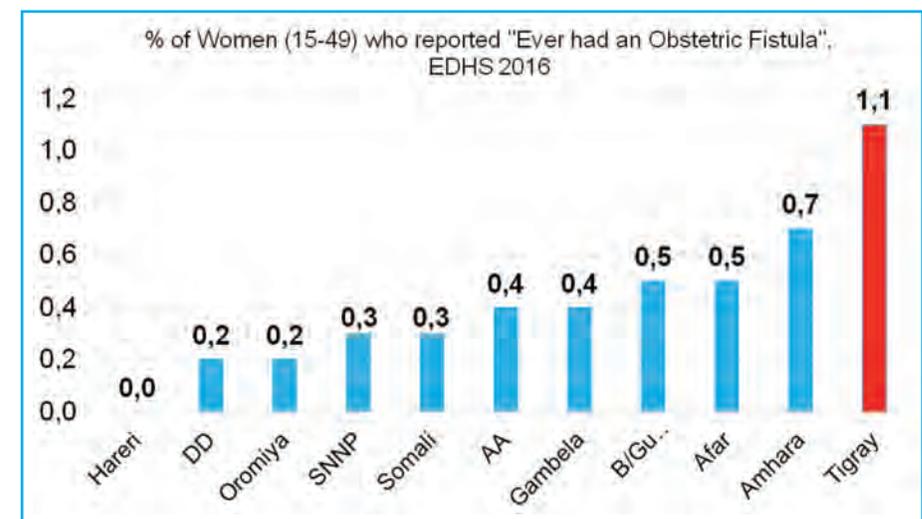
### 2.2. Tipos de fistula

Hay dos tipos de fistulas, la fistula obstétrica y la fistula no obstétrica causada por trauma, violación, etc. La fistula obstétrica es un agujero entre el pasaje de nacimiento de una mujer y uno o más de sus órganos internos (vejiga urinaria, recto...). Puede ocurrir en cualquier mujer que da a luz, después de un parto obstruido.

- Fístulas del tracto urinario. Es una abertura anormal dentro de un órgano del tracto urinario o una conexión anormal entre un órgano del tracto urinario y otro órgano.
- Fístulas anales. Es una conexión anormal entre la superficie epitelizada del canal anal y la piel perianal.

### 2.3. Prevalencia de la fistula

La Organización Mundial de la Salud estima que hay entre 50.000 y 100.000 casos nuevos de fistulas cada año. En lugares como África, las fistulas obstétricas a menudo no se abordan debido a la falta de atención obstétrica. La carga de la fistula obstétrica es alta en Etiopía. Con una incidencia estimada de 3.500 por año, la prevalencia es de 37.000 (2013, USAID). También ocurrieron 161.000 casos de incontinencia urinaria. Cuando se trata de la región de Tigray, la Encuesta de Salud Demográfica de Etiopía (EDHS, 2016), la prevalencia de la fistula obstétrica es alta en comparación con otros estados regionales de Etiopía.



## 2.4. Síntomas de la Fistula

Dependiendo del tipo de fistula, existen signos característicos como la extracción constante de orina de la vagina, la irritación en los órganos genitales femeninos externos, las infecciones frecuentes del tracto urinario, la fuga de gases y/o heces por la vagina, el drenaje del líquido de la vagina, náuseas, vómitos, diarrea o dolor abdominal.

## 3. Causas de la fistula en Tigray

Las causas más comunes de las fistulas en Tigray son el parto y las obstrucciones causadas por el mismo cuando no se alivian. También hay otros factores determinantes, como el matrimonio y maternidad precoces; las prácticas tradicionales nocivas, como la mutilación genital femenina; la nutrición deficiente (retraso en el crecimiento); la pobreza; la falta de acceso a tratamientos obstétricos de emergencia o las tres demoras de la mortalidad materna.

### 3.1 Las consecuencias del matrimonio infantil

En todo el mundo en desarrollo, el embarazo y el parto son la principal causa de muerte entre las niñas de 15 a 19 años (UNFPA, 2012). Las niñas también tienen un mayor riesgo de complicaciones no fatales, incluida la fistula, lo que conduce a un estigma, a un aislamiento social y a una pobreza que dura toda la vida. En general, sus consecuencias van desde la interrupción de la escolarización hasta la muerte materna y la pobreza intergeneracional.

## 4. Las consecuencias de la fistula

### 4.1 Consecuencias para la salud

Las principales consecuencias para la salud de la fistula son la incontinencia de orina y/o heces, infecciones urinarias frecuentes, un olor terrible y, en la mayoría de los casos, el bebé de una paciente con fistula nace muerto o muere en la primera semana de vida, mientras la mujer sufre incontinencia.

### 4.2 Consecuencias sociales, económicas y psicológicas

Muchas mujeres y niñas con fistula son rechazadas por sus familias y comunidades, debido al estigma asociado con la fistula, la exclusión de las actividades socioeconómicas, la pobreza y la ampliación de su sufrimiento. Las víctimas de fistula sufren un profundo trauma psicológico como resultado de su total pérdida de estatus y dignidad.

## 5. Problemas de salud reproductiva relacionados en la región

El prolapso uterino es una condición en la cual los músculos de la pelvis están tan severamente debilitados o dañados que el útero de una mujer resbala. Es una condición de salud reproductiva que no ha recibido suficiente atención a pesar de sus graves consecuencias en las mujeres. El prolapso uterino es común entre las mujeres mayores y de campo, donde la mayoría de ellas trabaja en casa de manera prolongada.

La falta de atención obstétrica adecuada, junto con las altas tasas de embarazos tempranos, el breve espaciamiento entre nacimientos, el consumo reducido de anticonceptivos, la carga de llevar agua y realizar otras actividades extenuantes también aumentan el riesgo de una mujer de desarrollar prolapso uterino en Etiopía.

## 6. La respuesta de WAT a la Fistula

La Asociación de Mujeres de Tigray (WAT) trabaja en la prevención y tratamiento de la fistula, brindando información sobre ella a las mujeres, identificando a las mujeres con fistula y brindando información sobre dónde se obtendría tratamiento. Asimismo, ayuda a las pacientes con fistula brindando apoyo psicológico y moviliza a la comunidad para que la paciente con fistula sea enviada al lugar donde se les ofrecen estos servicios, para que participe en los esfuerzos de defensa a nivel comunitario de cara a prevenir la fistula y para que permita marcos jurídicos y normativos con el fin de evitar el matrimonio infantil. La Constitución, la Ley de familia y el código penal establecen los 18 años como la edad mínima legal para el matrimonio.

También se ofrece cirugía reparativa y tratamiento médico en el Hospital de Fístula Mekelle Hamelin, así como capacitación y apoyo financiero para las afectadas por la fistula; esto último de cara a su rehabilitación socioeconómica. WAT pretende reintegrar a estas mujeres en la comunidad y tomar medidas preventivas, luchando contra causas como el matrimonio precoz y las prácticas tradicionales nocivas.

En esta línea se trabaja con **medicums**mundi gipuzkoa y con el Gobierno Vasco, que ofrecen a WAT apoyo técnico y financiero. Gracias a ello, las mujeres más pobres y vulnerables han logrado medios económicos y de subsistencia, y miles de mujeres han sido conscientes de sus derechos. La lucha contra la violencia de género, en la que incluimos las prácticas tradicionales nocivas, se ha intensificado; ha mejorado la salud reproductiva, se ha reducido la mortalidad materna y se ha contribuido al empoderamiento de la mujer como un todo.

## **Referencias**

1. Autoridad Estadística de Etiopía, 2017
2. Encuesta de Salud Demográfica en Etiopía, 2016
3. UNFPA, campaña para terminar con la Fístula. 2012
4. USAID, 2013
5. Informes de la Asociación de Mujeres desde 2006
6. Organización Mundial de la Salud. Fístula obstétrica, principio rector 2006
7. Kyla Donnelly y etal. Se repara la calidad de las mujeres etíopes después de la fístula. Addis Ababa Etiopía



**Panel 3.**

*Placer y sexualidad en la mira  
de los fundamentalismos*



*Mujeres bajo Sospecha.  
Memoria y sexualidades  
disidentes bajo el franquismo<sup>1</sup>*

**Raquel Osborne.**

*Profesora de Sociología de la UNED y  
compiladora del libro “Mujeres bajo Sospecha.  
Memoria y sexualidad 1930 – 1980” 3ª edición*

---

<sup>1</sup> Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación “*Género, compromiso y transgresión en España, 1890-2016*” (Ministerio de Economía y competitividad, FEM2016-76675-P), dirigido por Mónica Moreno Seco, Universidad de Alicante.

## 1. Introducción

Encantada de incorporarme a esta serie de ponencias que se están presentando aquí desde ayer y gracias a la organización **medicusmundi** por haberme invitado a participar en estos IV Encuentros. Mi objetivo será, enlazando con los objetivos de esta jornada, contribuir por medio de la recuperación de la Memoria Histórica a la visibilización y la pluralización de identidades que constituye la “normalización” de lo que somos las mujeres y la recuperación de lo que hemos sido a lo largo de la historia. Resulta claro que sin genealogía no tenemos presente, nuestro presente está truncado, sin olvidar que el pasado interactúa siempre con el presente pero es un proceso que tenemos que hacer consciente.

Desde hace unos años hemos investigado las sexualidades no normativas de las mujeres en el periodo franquista. Partíamos de la observación de que se estaba haciendo sobre todo la memoria de la sexualidad no normativa de los varones de ese periodo, y sin embargo no se estaba haciendo la memoria de las mujeres.

## 2. Mujeres bajo sospecha

Desde el año 2000 estaban teniendo lugar investigaciones muy relevantes acerca de la memoria histórica tanto de fuera como de dentro de España. Con todo, las vidas y las experiencias sexuales de las mujeres durante el franquismo no estaban siendo abordadas. Por ello comenzamos una línea de investigación que buceara sobre la sexualidad de las mujeres en el franquismo, en particular las no normativas. Pretendíamos poner voz a los discursos, testimonios y representaciones en torno a la sexualidad femenina en el periodo analizado. Una parte de los resultados de la investigación se recogen en el libro compilado por mí misma titulado *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980* (Osborne, 2012), en la exposición itinerante de igual título comisariada por María Rosón yo misma en el 2013 y en el documental *Memoria y sexualidad de las mujeres bajo el franquismo* (Montagut, 2012).

*Mujeres bajo sospecha* se ha convertido en nuestra “marca”, siendo una denominación omniabarcante de las mujeres que queremos analizar, investigar: son todas aquellas que no se someten a la normatividad que el franquismo pretende de las mujeres, mujeres disidentes, mujeres diferentes o “chicas raras”, como decía Carmen Martín Gaité (1994), que tienen en común que se salen de la norma de género y de la sexualidad normativa para las mujeres. Con esta denominación podemos englobar un amplio espectro de las mujeres, los discursos y las representaciones que nos interesan para destacar

este aspecto de la cuestión. Nuestro énfasis, dentro de hacer la memoria de las mujeres, son las temáticas de la sexualidad, y más específicamente, de la sexualidad no normativa, centrándonos de forma específica, aunque no únicamente, en la sexualidad homoerótica.

Para ello hemos empleado la noción del “armario”, del *closet*, una de las grandes contribuciones de la teoría *queer* a los estudios culturales, y cito a Nuria Capdevila cuando dice:

“En nuestros análisis hemos empleado la noción del armario/*closet*: representa una poderosa estructura de narrativa para producir significado social en comportamientos tanto normativos como no-normativos. El armario no solo define la opresión LGTBQ: es también una herramienta para abrir historias escondidas, mostrar nueva evidencia y crear conocimiento, sirviendo para “elucidar el impacto de la represión en la configuración de la identidad” (Capdevila-Argüelles, 2013: 26)”.

La dificultad del empeño hace imposible el relato de una super historia lineal, con todo incluido, por lo que hemos empleado la técnica del *collage*, del mosaico, forma de construcción a retazos de las historias, bien olvidadas, bien ocultas o bien reprimidas de las españolas en su contexto, que una a una no parecen muy conexas pero que en conjunto ofrecen una visión coherente de una historia traspapelada.

Nos resulta imprescindible analizar el dispar tratamiento represivo hacia las prácticas homoeróticas de mujeres y varones, coincidente con el desfase en la elaboración de las respectivas memorias masculina y femenina. Pero la disparidad no se ha dado por casualidad, ni simplemente por una menor presencia activa de las lesbianas como movimiento en la actualidad. Tiene que ver, según nuestra hipótesis, tanto con la mayor visibilidad del comportamiento sexual masculino como con el diferente tratamiento legal de la homosexualidad según se trate de hombres o mujeres en el periodo al que nos referimos, todo ello derivado de la construcción social de las sexualidades femenina y masculina.

La homosexualidad masculina era reprimida por las leyes (Ley de Vagos y Maleantes de 1954, Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social –LPRS- de 1970, leyes sobre el escándalo público), realizándose por tanto un control social formal de esta conducta (Nash, 1989). Se crearon incluso cárceles específicas para homosexuales –en Badajoz, en Huelva-, dejando todo ello numerosos rastros: fichas policiales, procesos judiciales, en las prisiones. Esto tenía una doble consecuencia: estaban más reprimidos, es cierto, pero al mismo tiempo gozaban de una suerte de reconocimiento, si bien en negativo, que los convertía en cualquier caso en sujetos, en un grupo de personas reconocido

socialmente y (negativamente) valorado: *existían*. Una consecuencia de este tratamiento es que hoy resulta más factible recuperar su memoria.

Tales posibilidades no se solían aplicar a las mujeres. Como no se contemplaba una sexualidad femenina autónoma respecto del varón, la sexualidad “sólo entre mujeres” *no podía existir*. En su caso la respuesta del régimen fue el silencio y el ninguneo. La represión se realizaba por medio del control social informal –la familia, la religión, los colegios, la canalización al matrimonio-. El problema de la recuperación de su memoria se agudiza porque confluyen en él dos opciones, a) la de las propias implicadas, a las que les resultaba difícil reivindicar su condición por miedo al rechazo social, los problemas laborales o los conflictos familiares que podría ocasionar, y b) la de la sociedad, que optaba por mirar hacia otro lado y no darse por enterada.

¿A qué se debía esta negación social, este desvío de la mirada? A que reconocer la existencia de relaciones íntimas entre mujeres era aceptar que las mujeres tenían iniciativas sexuales y que éstas iban por caminos diferentes que los que se les asignaba. En primer lugar implicaba renunciar a la idea de la pasividad sexual femenina y de su predisposición a “dejarse amar” en lugar de desear y amar por su cuenta. En segundo lugar, significaba aceptar que en el juego de la seducción los hombres tendrían que aportar algo más que poder económico y político si querían convertirse en objeto del deseo femenino; por último suponía reconocer que el modelo heterosexual ligado a la reproducción era sólo una de las formas posibles de concreción de la sexualidad (Juliano y Osborne, 2008).

La invisibilidad de las prácticas socioeróticas entre mujeres fue una ventaja competitiva a la hora de organizar su vida cotidiana, pero ha dificultado la construcción de espacios de intersección social sobre los que edificar una memoria compartida. No obstante, partíamos de que las personas en general, y las mujeres en particular, han sido siempre capaces de tener agencia, de ser sujetos, aún en las circunstancias más adversas.

La palabra franquismo evoca la violencia de la guerra y la miseria de la posguerra, la moral católica, la vigilancia social y la censura pública. Pero el régimen no sólo ha reprimido; ha actuado también como creador de nuevos modelos y de nuevas subjetividades, de formas de sexualidad construidas por poderosos medios de presión y por la voluntad de hacer desaparecer cualquier otra práctica pública o privada. Sin duda con esta actitud marcó las vidas de varias generaciones de españolas, pero no logró totalmente sus objetivos, como veremos en las diferentes narrativas que expondremos a continuación:

- a) existieron resquicios para la resiliencia en algunas mujeres que supieron, desde el armario, cómo ejercer su lesbianismo en el primer franquismo.

- b) Otras dobles vidas incrustadas bajo la normalidad más aparente fueron estudiadas por el doctor Serrano Vicéns.
- c) El examen de un expediente tramitado bajo la Ley de Vagos y Maleantes nos permite conocer el caso de una mujer masculina que llamó la atención por su vida escandalosa.
- d) Por último, destacaremos el atípico modelo de mujer encarnado por los mandos de la Sección Femenina.

De todo ello ofreceremos unos breves apuntes en tanto que instancias que nos parecen significativas de lo que queremos nombrar.

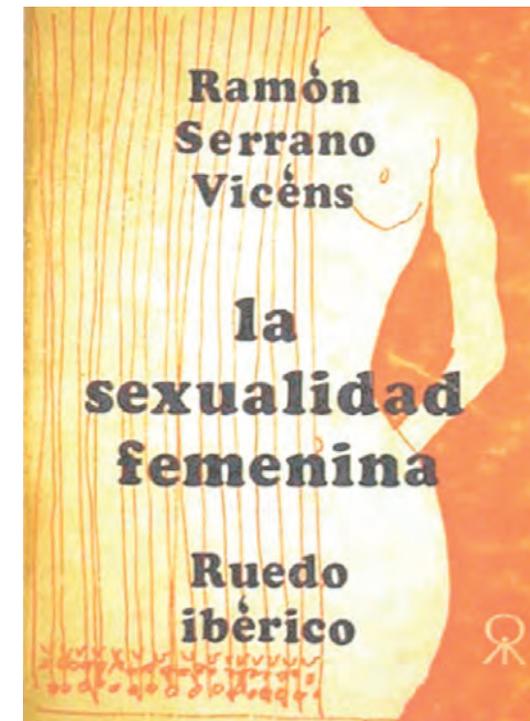
### 3. Instancias de disidencia de género, de orientación sexual y de identidad de género

El lesbianismo tuvo alguna posibilidad de desarrollo colectivo en la Barcelona de finales de los años 40 y los 50 por parte de mujeres de clase trabajadora que se juntaron con otras de la farándula en los bares y cafeterías de la zona del Paralelo, cuyas experiencias conocemos gracias a los testimonios recogidos por Matilde Albarracín (en Osborne, 2012). Dichas mujeres inventaron una jerga con la que comunicarse sin riesgo, buscaron espacios donde expansionarse, compartieron experiencias con amigos gays y camuflándose como parejas heterosexuales y hasta crearon familias alternativas de dos madres, logrando vivir gozosamente su sexualidad y burlar así al régimen.



Figura 1: Gallí y Tina con una pareja de amigas en una acampada. 1952.

También hemos contribuido a recuperar el legado de Ramón Serrano Vicéns, médico de familia en el primer franquismo y formado en valores liberales relativos a la sexualidad femenina, que publicó en los años 70 varias ediciones del libro *La sexualidad femenina*, que luego cayó en el olvido. Llamado el Kinsey español, en los años 40 y 50 hizo una encuesta a unas 1.400 de sus pacientes acerca de su vida sexual y se encontró con numerosas vivencias de sexualidad alternativa a la heteronormatividad del momento. La masturbación y las relaciones pre y extramatrimoniales, muchas de ellas entre mujeres,



eran relativamente frecuentes y presentan una cara muy diferente a la moral oficial impuesta por la dictadura (Jordi Monferrer, 2012). Más en concreto, y a propósito de la experiencia lesbiana nuestro médico encontró que hasta un 35,8% del total de mujeres entrevistadas había tenido alguna experiencia “homosexual”; para un 20% fue una experiencia única; el 80% restante repitió (Serrano Vicéns, 1972).

Por otra parte, a finales de los años 60 la aparición pública y manifiesta de una mujer masculina no podía más que provocar el escándalo de una situación que el franquismo tapaba como podía pero que a veces se le escapaba de las manos. M.E. son las iniciales de una biomujer travestida de hombre que la

guardia civil detiene en Hospitalet en 1968 y a quien se aplica la Ley de Vagos y Maleantes según el expediente policial obtenido por Victor Bedoya y que ha sido trabajado por Raquel (Lucas) Platero.

M.E. es castigada como homosexual en un momento en que los homosexuales son percibidos como varones homosexuales, y como tales han de ser sometidos a medidas de seguridad como el internamiento en instituciones especiales y/o el destierro. Pero M.E. es una biomujer, no es un hombre. Tampoco es una mujer socialmente hablando, pues no es tratada como una mujer ante la dificultad de ser confinada en una institución que pueda detener el deseo que tiene y provoca en otras mujeres. No puede ser una mujer porque las mujeres no tienen deseo por otras mujeres. A través del análisis de este único y tan especial documento policial encontramos las narrativas sobre la representación del cuerpo, las normas sociales, la sexualidad y el pánico sexual de un estado franquista preocupado por el relajamiento del control social (Platero, 2012).



Fotos de la ficha policial de Silvia, una mujer transexual detenida por peligrosidad social en 1974 / Asociación expresos sociales.

Finalmente, una institución de ineludible análisis del modelo de mujer preconizado por el franquismo es la Sección Femenina de Falange, el partido fascista español. Los diferentes sectores socio-políticos sobre los que se apoya el franquismo confluyen en el rol que le otorgan a la mujer en el nuevo estado, centrado fundamentalmente en su misión de madre y esposa, de guardiana del hogar. Entendido éste como el particular espacio de la familia, se convierte en uno de los pilares fundamentales de la sociedad orgánica, en el que fomentar y perpetuar el ideal de la tradición conservadora (Rosón, 2012).

La organización femenina se adjudica para sí el papel de reserva espiritual de occidente, asumiendo la función de elite dirigente destinada a educar a la masa y llevar a cabo la regeneración del país. Para esta misión suprema se reservó a las dirigentes, los llamados “mandos”, un “modo de ser” particular

que se denominó el “*estilo falangista de mujer*”. Podemos estudiarlo en las representaciones visuales de la propaganda de esta organización fascista femenina, la más longeva del régimen franquista, que tomó como modelo lo que se hacía en el régimen nazi.

La Sección Femenina es todo un universo como institución para la creación de modelos femeninos bajo el franquismo. Sus diversos tipos de representaciones cuestionan la existencia de un solo modelo de la feminidad, transgrediéndose en la práctica, sin entrar aquí en las intenciones reales del momento, los roles de género tradicionales.



Figura 2: Y revista para la mujer nacionalsindicalista, n.º 9, octubre de 1938, p. 3.

Este es el caso de la representación visual de los mandos de la Sección Femenina de Falange, que encarnaron a través de sus cuerpos fotografiados los valores propios del proyecto falangista tales como la abnegación, la fuerza y la disciplina. Estas construcciones visuales basadas en la militarización y en la idea de servicio permitieron la presencia de un contramodelo de la feminidad burguesa más clásica. Abundan las imágenes de mujeres masculinizadas que vulneraban el ideal de madre y esposa, a lo que se añade la obligada soltería de las miembros de la organización (Rosón, 2016). Esta imaginería propagandística se corroboraba con la vestimenta, de uniforme semejante al de los falangistas varones, así como con la austeridad en el acicalamiento femenino. Todas estas cuestiones las alejaban del modelo tradicional de mujer que se trataba de imponer al conjunto de las mujeres españolas, mucho más próximo al de una mujer pensada en todos los terrenos para agradar al hombre. No es de extrañar que para los propios camaradas falangistas se las tratara de machorras, en alusión a su apariencia poco femenina y su organización predominantemente de mujeres solteras<sup>1</sup>.

Como comentario final señalaremos que fundamentalmente solo a partir de la transición política y la llegada de la democracia en España se han concebido como posibles las vivencias de sexualidad femenina no normativa. Nuestro planteamiento sería, más bien, que estas vivencias han formado parte de la vida íntima de las mujeres en España a lo largo de todo el siglo XX, si bien la dificultad de su búsqueda y la inexistencia de la mirada interpretativa contemporánea ha retrasado su incipiente conocimiento.

<sup>1</sup> Conversaciones con Enrique González-Duro, 2009. También Kathleen Richmond (2004: 220) hace alguna alusión al respecto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albarracín Soto, Matilde (2012): “Identidad(es) lésbica(s) en el primer franquismo”. En Raquel Osborne, (Ed.), *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (pp. 69-88). Madrid: Ed. Fundamentos.
- Capdevila-Argüelles, Nuria (2013): *Artistas y precursoras. Un siglo de autoras Roësset*. Madrid: horas y HORAs.
- Juliano, Dolores. y Osborne, Raquel (2012): “Prólogo. La estrategia de la negación. Desentenderse de las entendidas”. En Raquel Platero (Ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones* (pp. 7-16). Barcelona: Editorial Melusina.
- Martín Gaite, Carmen (1994): *Usos amorosos de la postguerra española*. Barcelona: Anagrama.
- Monferrer, Jordi M. (2015): “Serrano Vicéns, el Kinsey español”. En Raquel Osborne (Ed.), *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (3ª ed.) (pp. 217-232). Madrid: Ed. Fundamentos.
- Nash, Mary (1989): “Control social y trayectoria histórica de la mujer en España”. En Roberto Bergalli y Enrique E. Mari (coords.), *Historia ideológica del control social* (pp. 151-173). Barcelona: PPU.
- Osborne, Raquel. (Ed.) (2015). *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)*. (3ª ed.). Madrid: Ed. Fundamentos.
- Platero, Raquel (Lucas) (2012): “*Su gran placer es usar calzoncillos y calcetines: la represión de la masculinidad femenina bajo la dictadura*”. En Raquel Osborne (Ed.), *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (3ª ed.) (pp. 217-232). Madrid: Ed. Fundamentos.
- Richmond, Kathleen (2004): *Las mujeres en el fascismo español: la Sección Femenina de la Falange (1934-1959)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rosón Villena, María (2012): “Contramodelo a la feminidad burguesa: construcciones visuales del poder en la Sección Femenina de Falange”. En Raquel Osborne (Ed.), *Mujeres bajo sospecha (Memoria y sexualidad, 1930-1980)* (3ª ed.) (pp.293-310). Madrid: Ed. Fundamentos.
- Rosón Villena, María (2016): Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo: (materiales cotidianos, más allá del arte). Barcelona: Càtedra.
- Serrano Vicéns, Ramón (1972): *La sexualidad femenina. Una investigación estadística*. París, Ruedo Ibérico.



*Desafíos post-seculares:  
intersecciones entre religión  
y sexualidad en el escenario  
global contemporáneo\**

**José Manuel Morán Faúndes**

*Sociólogo, investigador del CONICET / y del  
Programa Derechos Sexuales y Reproductivos de  
la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)*

\* Este artículo fue elaborado en el contexto de INCASI Network, un proyecto europeo que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea bajo Marie Skłodowska-Curie GA No 691004 y coordinado por el Dr. Pedro López-Roldán. El artículo refleja solo la opinión del autor y la Agencia no es responsable del uso que pueda hacerse de la información que contiene.

Adicionalmente, las reflexiones que se expresan acá son parte de un trabajo colectivo desarrollado en el marco del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, dirigido por Juan Marco Vaggione, e integrado por María Candelaria SgróRuata, María Angélica Peñas Defago y quien suscribe.

El cuerpo, la sexualidad y la reproducción son terrenos políticos en donde diversos actores y discursos se debaten disputando los sentidos de estas superficies, antiguamente circunscritas al ámbito de lo natural y de lo privado. La politización del cuerpo producida por las propuestas feministas y LGBTI<sup>1</sup> ha impactado de múltiples modos sobre las sociedades, así como sobre las diversas dimensiones que articulan los sentidos de la vida de las personas (Pecheny y La Dehesa, 2011). Una de estas dimensiones es la religiosa. En algunos casos, el ingreso de la sexualidad y la reproducción a los actuales debates políticos generó una pluralización de las posturas religiosas respecto de lo sexual, desenmarcándolas de posturas conservadoras. En otros, por el contrario, implicó una reactivación en la defensa de un modelo tradicional de familia y sexualidad (Vaggione, 2005). Esto ha concitado una serie de reflexiones en torno a la pluralización de las religiones y la religiosidad de las personas, a las (renovadas) estrategias y configuraciones de los sectores conservadores religiosos y a los límites normativos entre la religión y las políticas sexuales.

Tomando esto en consideración el presente trabajo busca mostrar algunos de los principales desafíos que implica la política sexual contemporánea en su articulación con el fenómeno religioso. Lejos de haberse relegado al plano de lo privado, la religión continúa ejerciendo un importante rol público (Casanova, 1994), y es precisamente sobre las disposiciones en torno al cuerpo, la sexualidad y el género donde esta influencia continúa dejando fuertes huellas (Vaggione, 2005).

Este trabajo se estructura en tres secciones. La primera recoge algunos aportes de la sociología de la religión, destacando especialmente el fracaso de la teoría de la secularización como marco interpretativo de la realidad contemporánea. Considerando el encuadre “post-secular” desarrollado en las últimas décadas, se establecen algunas ideas generales sobre la relación entre religión y sexualidad. La tercera y la cuarta recogen los modos mediante los cuales la política sexual contemporánea ha impactado sobre el campo religioso, destacando el contemporáneo fenómeno de pluralismo religioso, por un lado, y la activación de un neoactivismo religioso conservador enfrentado a los derechos sexuales y reproductivos, por otro.

---

<sup>1</sup> Refiere a la sigla de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersexuales.

## I. Religión, sexualidad y el fallido proceso de la secularización

Históricamente, las grandes religiones<sup>2</sup> han regulado siempre de múltiples maneras las sexualidades de las personas. Mediante la institución de normas de conducta sobre sí y sobre los/as otros/as, las llamadas religiones monoteístas del libro o abrahámicas (cristianismo, judaísmo e islam) han constituido matrices de regulación de la moral, ocupando el cuerpo y la sexualidad un lugar central en dichas disposiciones. Concidiéndose con los imaginarios y significados culturales propios de sus orígenes, las políticas sexuales de estas tres religiones, si bien divergentes en múltiples aspectos, comparten todas sistemas de sentido patriarcales y heteronormativos que son arrastrados hasta nuestros días por sus vertientes más ortodoxas y conservadoras. Las preguntas acerca de qué conductas sexuales son permitidas o prohibidas, qué fin debiesen tener las mismas, qué objetos de deseo son permisibles y cuáles no, se establecen todas en el corazón de las preocupaciones morales reguladas por las religiones. Así, entender la sexualidad hoy implica comprender cómo las matrices religiosas continúan hasta nuestros días modelando los horizontes de posibilidad de las prácticas sexuales, de los deseos eróticos y de la territorialización de los cuerpos sexuados.

Por supuesto, en sus orígenes, el cristianismo, el judaísmo y el islam no dispusieron exactamente los mismos preceptos morales ni comparten una misma política sexual. Aunque la heteronormatividad y el patriarcado subyacen a las regulaciones sobre el cuerpo y el deseo en cada uno de estos sistemas religiosos, sus políticas sexuales en sus vertientes originarias plantearon disposiciones divergentes unas de otras. Así, por ejemplo, en sus orígenes, y tal como afirma Louis-Georges Tin, a diferencia de la antropología hebrea que otorgaba amplia importancia a la descendencia, “la antropología cristiana se fundaba por el contrario en el rechazo de la carne, e incluso, en cierta medida, en el desprecio por cualquier tipo de descendencia” (Tin, 2012: 90). De este modo, en especial durante el primer milenio cristiano, el celibato fue visto como la forma de vida más digna, mientras el matrimonio era considerado sólo como un mal menor orientado a controlar la sexualidad orientándola a la procreación y evitar la concupiscencia. El judaísmo, en tanto, distanciándose del catolicismo, permite el placer sexual sin reproducción siempre y cuando este se desarrolle al interior del matrimonio, y que el destino del semen sea la vagina. En el caso del islam originario, el placer sexual no era visto como un pecado de la carne, sino, por el contrario, como una manifestación anticipada del paraíso prometido en la vida eterna. Aunque al igual que en el

judaísmo y el cristianismo, el matrimonio se constituía para los/as primeros/as musulmanes/as en una institución central en la economía de lo sexual, la ley permitía al musulmán tener varias esposas, y era obligación de este prestar debido conyugal a cada una con una cierta frecuencia. Asimismo, mientras el islam no prohíbe las prácticas ni los métodos anticonceptivos, el judaísmo sólo permite aquellos que no incurran en derramamiento de semen fuera de la vagina (como el método del cálculo de ciclos menstruales o, contemporáneamente, la píldora anticonceptiva), mientras que el cristianismo primitivo se oponía a toda práctica contraceptiva (Figari, 2007).

Pese a estas divergencias, las que sin dudas constituyen sólo una pequeña parte de las múltiples diferencias habidas en materia de sexualidad entre estos tres sistemas religiosos en sus orígenes, estos compartían de todos modos algunos preceptos relativamente comunes. En las tres religiones, el coito anal, la homosexualidad, el adulterio, la introducción de objetos en el cuerpo, la masturbación (en caso de que sea autoestimulación para el islam), entre otras prácticas y deseos, fueron estrictamente prohibidas, y cada religión estipuló penas para estas. Asimismo, aunque las disposiciones sobre las mujeres variaban entre las tres religiones, todos sus códigos normativos fueron escritos en sus orígenes desde el punto de vista de los hombres (Figari, 2007), destinando a las mujeres a espacios vinculados con lo doméstico, el cuidado y la reproducción. El androcentrismo, en este sentido, es un denominador común.

Estas disposiciones religiosas sobre el cuerpo, el uso de los placeres y las prácticas eróticas se remontan a varios siglos atrás. Sin embargo, el advenimiento del proyecto de la modernidad<sup>3</sup> abrió un nuevo marco interpretativo que incitó a pensar que el proceso de secularización asociado a este dispararía estos idearios morales basados en prejuicios de fe. De hecho, la teoría sociológica clásica amparó esta perspectiva (Casanova, 1994), asumiendo que el mundo estaba avanzando en un sostenido proceso de desencantamiento y pérdida de creencias religiosas, o bien de autonomización de la religión respecto de otras esferas de la vida social (como la economía, el derecho o la política). Auguste Comte, por ejemplo, concebía a la religión como un estadio primitivo de la

3 Existen variados debates académicos respecto de qué es lo que se entiende por modernidad: si la modernidad es una realidad o en realmente nunca fuimos modernos, si actualmente estamos en la modernidad, la hipermodernidad, la modernidad tardía o la posmodernidad, si existe una sola modernidad o hay modernidades múltiples, entre muchos otros. Asimismo, hay candentes disputas respecto de la relación entre modernidad y secularización. Obviando estos debates, me interesa centrarme en el hecho de que aquello que llamamos modernidad, en tanto proyecto político y epistémico, desde sus orígenes asumió a la secularización como un proceso necesario e irrevocable para lograr la emancipación de las antiguas estructuras de poder basadas en el control religioso de todas las esferas de la vida.

2 El adjetivo sólo refiere al carácter numérico de los/as fieles que profesan estas tres religiones en el mundo.

evolución social que avanzaba hacia la consolidación de principios positivos y progresistas. Karl Marx entendía la religión como una fuerza conservadora que sostenía la estructura de dominación burguesa, y auguraba su desaparición una vez superado el modo de producción capitalista. Max Weber observaba, en contraste con el orden prominentemente religioso del mundo premoderno, un paulatino proceso de racionalización y desencantamiento de las sociedades. Así, de uno u otro modo, los “clásicos” de la teoría social moderna abrazaban el paradigma de la secularización que pronosticaba la decadencia de la religión, influenciando a una serie de sociólogos que a mediados del siglo XX buscaron profundizar sus formulaciones teóricas y analíticas.

Sin embargo, la sociología de las religiones ha sufrido transformaciones que hoy permiten comprender la relación entre la política y la religión de un modo distinto. Como dice Peter Berger, “es importante relegar al olvido una noción que, pese a haber contundentes evidencias en contrario, aún goza de aceptación general (...): la noción (a menudo denominada “teoría de la secularización”) de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión” (Berger, 2005: 7). Uno de los análisis más importantes para comprender el fracaso del paradigma de la secularización lo brinda el sociólogo José Casanova (1994). Para él, la teoría de la secularización defendida tradicionalmente por la sociología se fundamentaba medularmente en una gran tesis, de la cual se desprendían otras dos subtesis. La tesis central, sostenida por diversos sociólogos, planteaba la idea de que la modernidad supondría un constante proceso de diferenciación de esferas. Así, se vaticinaba que la economía, la política o el derecho, entre otros ámbitos, se emanciparían de la religión, la cual se confinaría a su propio espacio en la vida social, abandonando definitivamente el lugar omniabarcativo que ocupaba en las sociedades premodernas.

A partir de esta tesis, la primera subtesis que se desprendía planteaba que la diferenciación de esferas llevaría a un paulatino proceso de privatización de la religión, con lo cual se establecería una irrestricta línea divisoria entre lo religioso y lo político. Mientras, la segunda subtesis estipulaba que separación de esferas acabaría por arrastrar a la religión hacia su decadencia, en un proceso según el cual, para muchos/as, la religión desaparecería definitivamente.

Sin embargo, como señala Casanova, los pronósticos de estas tesis resultan hoy insostenibles. La evidencia empírica ha mostrado que, salvo excepciones específicas, no sólo la cantidad de personas en el mundo que adscribe actualmente a alguna religión se ha mantenido (y en algunos casos incluso ha aumentado), sino que además la religión, lejos de privatizarse, mantiene hoy un importante rol público (Casanova, 1994; Berger, 2005). En palabras de Peter Berger, quien reconoció el fracaso de la teoría de la secularización luego

de haberla defendido a mediados del siglo XX, “el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera explosión de ferviente religiosidad” (2005: 7).

Esto no quiere decir que no haya habido nada de cierto en esta teoría. Como señala Casanova (1994), el corazón de ésta se mantiene vigente: la idea de la diferenciación de esferas seculares respecto de la religiosa no deja de tener cierta validez. Efectivamente, a diferencia de lo que ocurría en el medioevo y en la época colonial americana, donde lo religioso suponía un ámbito que lo abarcaba todo, mientras que lo secular era una esfera que intentaba encontrar su lugar dentro de este escenario, ahora lo secular ha pasado a ser la esfera ominabarcativa a la cual la religión se tiene que adaptar. Dado esto, como indican Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau (2007), el relato de la modernidad que asume una gestación de sociedades racionalizadas en donde lo religioso desaparece o ha sido recluido a espacios secundarios, no describe de modo preciso la realidad actual. Aunque es evidente, como indican el autor y la autora, que las instituciones religiosas ya no se constituyen como el centro hegemónico que organiza las instituciones y los vínculos sociales, “lo religioso asume nuevas formas, que noson unívocas, ni centralizadas, ni abarcadoras de toda la realidad social” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007: 47). En este sentido, si bien la idea de la secularización como proceso histórico mantiene su potencia analítico-descriptiva, no así los pronósticos de las teorías de la secularización que auguraron la privatización de lo religioso o, en el caso más extremo, su desaparición.

Incluso en la Europa contemporánea, cuna de la teoría de la secularización, y el lugar donde supuestamente ésta tuvo alguna vigencia, es difícil pensar hoy en día que la religión haya desaparecido o se haya replegado. No sólo los importantes niveles de migración han transformado el mosaico religioso en Europa. Como destacan distintos análisis, Europa además vive un paradójico fenómeno en donde, por un lado, si bien el cristianismo institucional ha mermado su influencia, y la mayoría de la población ha mermado su participación dentro de esta religión como base regular, aún mantiene altos niveles de creencias religiosas privadas. Grace Davie (2000) acuñó el concepto de “creer sin pertenecer” para hacer referencia a este hecho. Por otro lado, existe también una amplia masa poblacional, aun en países altamente seculares, que se identifica a sí misma como cristiana, incluso sin la necesidad de profesar la fe o mantener una creencia fuerte. A esto Danièle Hervieu-Léger (2004) lo llama “pertenecer sin creer”.

De este modo, asistimos a una temporalidad post-secular. No es que la secularización haya sido alguna vez un proceso cierto, como bien lo sabe la

experiencia extra-europea. Pero los marcos interpretativos que disponemos han debido reconfigurarse para comprender cómo el fenómeno religioso, aún en un mundo que atravesó un proceso de autonomización respecto de la fe, sigue jugando un rol central en la vida de las personas, en nuestras interpretaciones sobre la realidad y en nuestra idea de comunidad. La temporalidad post-secular da cuenta de los nuevos desafíos que deben encararse una vez asumida la crisis del paradigma de la secularización.

Como señala Juan Marco Vaggione (2005), a pesar de no seguir ostentando la posición del centro organizador del mundo, la religión hoy en día se mantiene suscrita a la arena política a fin de defender no sólo un orden tradicional, como lo ha hecho antes, sino además para participar en las disputas que hacen parte de la democracia contemporánea. Y es en el campo de las disputas sobre el orden sexual donde esta presencia se ha visto intensificada en los últimos tiempos. La religión continúa estando en el centro de los debates teóricos y políticos respecto del género y la sexualidad. Las antiguas disposiciones religiosas sobre la sexualidad, lejos de desaparecer, se han acomodado, actualizado y transformado de múltiples modos. El truncado proceso secularización reaviva hoy los debates acerca de los modos en que las religiones continúan ejerciendo formas de control sobre el cuerpo.

Particularmente, en las últimas décadas, estos debates adquirieron una nueva temporalidad, producto de las políticas, herramientas teóricas y nuevas formas de inteligir la realidad y la corporalidad promovidas desde los feminismos y movimientos LGBTI. La capacidad de estos movimientos para visibilizar la relación entre las corporalidades y la política, para desprivatizar la esfera de lo íntimo, para mostrar las marcas de género y sexualidad ocultas en los tradicionales idearios de las democracias contemporáneas, permitieron una comprensión novedosa de la realidad, capaz de politizar la vida a niveles antes inimaginables. Su política ha logrado poner en escena nuevos paradigmas que desplazan lo sexual desde el terreno de lo natural y lo dado hacia el plano del poder y lo político (Pecheny y La Dehesa, 2011). A los modelos que asumían lo sexual exclusivamente dentro de los límites de la heterosexualidad, la conyugalidad, la monogamia y la procreación, estos movimientos han propuesto expresiones de la sexualidad desancladas de mandatos reproductivos y matrimoniales. Sus agendas, en su búsqueda por deconstruir y desarticular los modelos normativos basados en jerarquías de género y sexuales, vuelve a visibilizar los complejos modos en que el orden religioso se ha inscrito, y continúa haciéndolo, en la política sexual de nuestras sociedades (Vaggione, 2005). Codificadas bajo la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, los feminismos y movimientos LGBTI pone en entredicho la hegemonía del orden sexual sostenido desde las posiciones más conservadoras de la religión.

Pensar la relación entre sexualidad y religión desde esta nueva temporalidad, implica superar el paradigma tradicional que asumía a las religiones como variables independientes que impactaban unilateralmente sobre la política sexual. Hoy por hoy, quizás sea más pertinente invertir la fórmula para poder pensar con más claridad los complejos modos en que las religiones se han adaptado, articulado y reconfigurado de modos diversos frente a las transformaciones en las economías del deseo promovidas por las políticas feministas y LGBTI. La religión, en gran medida, sigue buscando controlar la dimensión sexual de los sujetos. Pero a su vez, la sexualidad impacta en el modo en que las religiones hoy en día se piensan a sí mismas. Las religiones no son esencias estáticas, sino un conjunto de prácticas discursivas altamente dinámicas.

Sin ánimo de realizar un análisis exhaustivo de los modos en que la política sexual feminista y LGBTI ha impactado sobre el campo religioso, es posible pensar en al menos dos formas en que esta influencia se visibiliza hoy, resumidas en una pluralización de lo religioso, por un lado, y en una renovada reacción conservadora, por otro (Vaggione, 2011).

## **II. Pluralismo religioso**

En términos generales, la política sexual contemporánea defendida por los feminismos y movimientos LGBTI ha tenido diversos niveles de recepción por parte de las religiones. Una de estas recepciones, quizás de las más llamativas e interesantes, se relaciona con los modos en que algunos sectores religiosos han incorporado parte de las demandas, políticas y marcos interpretativos de estos movimientos, pluralizando su propia cosmovisión. De este modo, en la vereda de en frente de las corrientes religiosas más conservadoras, es posible hallar sectores que desde una expresa identidad o expresión religiosa sostienen una agenda favorable a los derechos sexuales y reproductivos.

En distintas partes del mundo asistimos a complejas formas de convergencia entre identidades religiosas y prácticas sexuales diversas que desafían los mandatos tradicionales sostenidos por las facciones eclesiales más ortodoxas. En América Latina, por ejemplo, hoy en día se observa que una proporción considerable de las personas que se identifican con alguna religión, especialmente la católica, manifiestan importantes niveles de apoyo al matrimonio entre parejas del mismo sexo, la sexualidad fuera del matrimonio, el uso de métodos anticonceptivos modernos (incluyendo la anticoncepción de emergencia) y la despenalización del aborto, al menos bajo ciertas causales, distanciándose de la posición restrictiva de la jerarquía vaticana (Católicas por el Derecho a Decidir – México, 2010; Dides et al, 2011; Rabbia y SgróRuata, 2014; PewResearch Center, 2014). Esta pluralización de la religiosidad

es interpretada como parte un paradójico proceso de secularización de las sociedades, en donde lejos de desincentivarse las prácticas e identificaciones religiosas, las mismas se han mantenido o reactivado, pero bajo nuevos marcos interpretativos que habilitan su coexistencia con prácticas que desafían los dogmas de las jerarquías eclesiales.

Por supuesto, esto no significa que la identidad religiosa hoy esté absolutamente desanclada de los mandatos morales que promueven ciertos sistemas religiosos e iglesias. En parte de Europa, al menos dos tercios de las personas que profesan el islam consideran que la prostitución, la homosexualidad, el aborto y el sexo por fuera del matrimonio son actos inmorales, proporción que tiende a aumentar en algunos lugares de África y Asia (PewResearch Center, 2013). Sin embargo, lo que me interesa destacar con esto son las fisuras que conviven al interior de las religiones. Antes de asumir a la identidad religiosa como irrestrictamente vinculada a sistemas cerrados de mandatos morales, es necesario dar cuenta de las difusas formas en que se articula la religión con la sexualidad hoy en día.

El pluralismo religioso y su conexión con la sexualidad se manifiesta también en la emergencia de iglesias y templos que han incorporado, de manera no siempre explícita, parte de las nuevas construcciones sobre el género y la sexualidad promovidas por los feminismos y movimientos LGBTI. Así, por ejemplo, al interior del cristianismo, hoy en día es posible observar la presencia de ciertas iglesias evangélicas en defensa de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. La estructura descentralizada del campo evangélico permite la coexistencia en su interior de una amplia diversidad de iglesias, siendo uno de sus clivajes centrales los posicionamientos respecto de las políticas sexuales. En Argentina, las investigaciones han mostrado que esta división ha quedado institucionalizada en la conformación de distintas federaciones de iglesias evangélicas. Así, mientras las denominaciones bautistas y hermanos libres tienden a agruparse en torno a visiones restrictivas del cuerpo y la sexualidad, las luteranas, reformadas y metodistas favorecen cosmovisiones más progresistas de estos asuntos (Jones y Carbonelli, 2012), o un “permisionismo moderado” en algunos casos (Jones, Azparren y Cunial, 2013). En Costa Rica, la Iglesia Luterana presenta un discurso de apoyo a la despenalización del aborto, asumiendo una postura disidente respecto del espectro evangélico conservador (Fuentes Belgrave, 2013). Aunque se distancia de los posicionamientos derechamente a favor de la legalización bajo un sistema de plazos, esta iglesia apoya el aborto terapéutico.

Además de las iglesias progresistas, la existencia de grupos religiosos que desafían desde su identidad religiosa los sentidos y dogmas promovidos por

las cúpulas de sus iglesias también representa un modo en el que las nuevas configuraciones de la política sexual han impactado sobre el campo religioso. Esto es lo que Vaggione (2005) denomina “disidencia religiosa”. Como indica este autor, estos grupos se movilizan para lograr que sus tradiciones religiosas amplíen sus interpretaciones respecto a la sexualidad y el género, y por visibilizar públicamente las disidencias que cohabitan al interior de las principales religiones. Grupos evangélicos gay, feministas islámicas y judías, organizaciones *queer* musulmanas, teólogas feministas católicas, componen un heterogéneo mosaico que interpela a los preceptos religiosos más conservadores dentro de cada religión. Organizaciones como Women of the Wall y su histórica demanda por el reconocimiento del derecho de las mujeres a rezar y profesar la fe judía en iguales condiciones que los hombres, o Al-Fatiha Foundation y su lucha por los derechos de las personas LGBTI en contextos predominantemente islámicos, constituyen sólo algunos ejemplos. En Iberoamérica, cobran especial fuerza las corrientes de teologías feministas desde donde se ha buscado desafiar las interpretaciones más conservadoras sobre los textos bíblicos, incorporando enfoques de género en sus lecturas. Las aproximaciones hermenéuticas de la teología feminista sirvieron de base para el desarrollo de organizaciones civiles religiosas que abogan por el derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Fundada en Estados Unidos, pero con presencia también en América Latina y España, una de las principales que siguen esta línea es Católicas por el Derecho a Decidir. Esta organización busca acercarse a la experiencia cotidiana de las mujeres desde creencias católicas interpretadas de modos alternativos (Gudiño Bessone, 2012; Fuentes Belgrave, 2013; Vaggione, 2014). Por esto, tanto las teólogas feministas como Católicas por el Derecho a Decidir desafían el concepto de “iglesia católica”, proponiendo nuevos sentidos de ser iglesia desde un discurso que reclama que esta no son sólo su jerarquías, sino principalmente su feligresía.

### III. El neoactivismo religioso conservador

En la vereda de en frente de la pluralización de la religión, es posible observar el endurecimiento de ciertos sectores religiosos ante el avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos a lo largo del mundo. Frente a la politización de la sexualidad incitada por los nuevos paradigmas promovidos por los movimientos feministas y LGBTI, parte de la religión, lejos de retraerse o ceder terreno frente al ingreso de los derechos sexuales y reproductivos a las agendas públicas, rearticuló su presencia y estrategias, inscribiéndose de renovados modos dentro de las arenas de disputa política. Vaggione (2005) denomina a este fenómeno como una “politización reactiva” del campo religioso.

Paradójicamente, la apuesta por el control de la sexualidad de parte de ciertos sectores del campo religioso se redobló desde la segunda mitad del siglo XX, como reacción ante los cambios generados por las agendas feministas y LGBTI. La politización del cuerpo, la desprivatización de la intimidad, la sexualización y generización (*gendering*) de la esfera pública, la despatriarcalización y desheteronormativización del derecho, entre otros procesos políticos, son resistidos desde las facciones más conservadoras del catolicismo, el judaísmo y el islam. Así, si bien la regulación del sexo y el placer fueron siempre parte de las preocupaciones de estos milenarios sistemas religiosos, la emergencia de nuevos activismos religiosos conservadores obsesionados con la sexualidad y la apertura de los derechos de las mujeres marca una nueva temporalidad en la relación entre la política religiosa y la sexual. Asistimos a la emergencia de un fenómeno que, aunque mantiene continuidades con el pasado, presenta novedades que permiten caracterizarlo como un neoactivismo conservador religioso (Morán Faúndes et al, 2017).

Lejos de ser homogéneas, las contemporáneas reacciones conservadoras religiosas frente a los derechos sexuales y reproductivos son diversas y complejas (Morán Faúndes, 2015). Sería un error asumir que la politización reactiva (Vaggione, 2005) de las religiones se corresponde a una reacción liderada sólo por un puñado de instituciones, o que las formas de acción colectiva de esta son homogéneas y absolutamente previsibles. Por el contrario, el neoactivismo religioso conservador no sólo está conformado por un diverso mapa de religiones. Además, conviven en su interior distintos actores, discursos y formas de acción colectiva que se articulan, se fragmentan y se renuevan de manera constante, adaptándose a múltiples escenarios políticos, culturales y sociales. Todo esto demanda nuevas formas, altamente complejas, de comprender la relación entre lo religioso y la política sexual contemporánea, atendiendo a la dificultad que representa capturar este fenómeno bajo esquemas conceptuales y analíticos simples. El desafío radica entonces en asir esta complejidad, evitando simplificar la comprensión de este mosaico.

A modo de exponer un análisis sintético, propongo cuatro dimensiones que hacen al actual fenómeno de neoactivismo religioso conservador, si bien no necesariamente a lo largo de todo el mundo, sí al menos en Occidente en general. Estas dimensiones, expresadas como dicotomías y paradojas, buscan precisamente expresar la complejidad de este fenómeno, el que no puede reducirse a categorías estancas.

#### a) **Eclesial / civil**

El neoactivismo religioso conservador no puede reducirse al accionar de un conjunto de líderes o jerarquías religiosas. Por el contrario, los actores que lo conforman son múltiples. Aunque la jerarquía de la Iglesia Católica, los pastores evangélicos o las instituciones y jerarquías judías y musulmanas representan voces de autoridad en este campo, confluyen en éste diversos actores de la sociedad civil que operan de manera satelital y articulada con las iglesias. Universidades con una expresa identidad religiosa, sectores políticos generalmente ligados a la derecha conservadora, comités y centros de bioética confesionales (Irrazábal, 2010), entre otros, constituyen una red de actores que operan en contra de los derechos sexuales y reproductivos en conjunto con las cúpulas eclesiales.

En este contexto, la conformación de organizaciones no gubernamentales (ONG) que defienden una política sexual restrictiva (generalmente autodenominadas “Pro-Vida” o “Pro-Familia”) ha sido una de las formas más relevantes de la puesta en escena del neoactivismo religioso conservador en los últimos años (Vaggione, 2005; Mujica, 2007; Morán Faúndes, 2015). A diferencia de otras organizaciones no lucrativas, como las universidades, las agrupaciones deportivas, los sindicatos o las iglesias o templos, esto es, organizaciones preocupadas primordialmente de los intereses de su propia membresía, las ONG pueden ser consideradas, independientemente de su estatus jurídico, como redes de ciudadanos/as libremente asociados/as que carecen de autoridad estatal y que persiguen un bien que presentan como común o público (Berger, 2003). Siguiendo esto, las ONG autodenominadas “Pro-Vida” constituyen actores que se presentan en el espacio público como representantes de intereses que se asumen a sí mismos relevantes para el conjunto social.

En este contexto, el neoactivismo religioso conservador ha configurado un accionar que se debate políticamente mediante una serie de ONG alineadas con la política sexual defendida por las cúpulas de las iglesias conservadoras, pero que se presentan públicamente como defensoras de intereses que van más allá de los de la comunidad religiosa. De este modo, este proceso responde así a una estrategia de movilización colectiva que les ha permitido trascender lo eclesial y legitimarse como una forma de participación capaz de lograr una mayor penetración de las instituciones políticas y de impactar en los imaginarios sociales. En otras palabras, este neoactivismo es al mismo tiempo un activismo eclesial y civil.

## b) Religioso /secular

Desde algunas lecturas analíticas, quizás hubiese sido esperable asumir que el proceso de secularización supuesto dentro del proyecto de la modernidad promoviese el desmenuzamiento y decrecimiento de la influencia religiosa sobre los cuerpos sexuados. En otras palabras, si la modernidad prometía la emancipación respecto de las omniabarcativas estructuras de dominación religiosas propias del mundo pre-moderno, la secularización podía ser pensada como el proceso necesario para la emancipación de las regulaciones sexuales. Sin embargo, siguiendo la lectura analítica de Foucault (2008), nada más alejado de la realidad. La modernidad no sólo vio truncado el proceso de secularización que toda la teoría social del siglo XIX y mediados del XX dio por sentado (Casanova, 1994). Además, trajo consigo todo un nuevo aparato de disciplinamiento y control secular sobre los cuerpos, que instituyó nuevas formas de regulación sexual. El dispositivo de la sexualidad, como lo denominó Foucault, si bien heredero de prácticas y normatividades religiosas, produjo una serie de saberes científicos y jurídicos secularizados que redoblaron el control sexual y la producción de subjetividades y corporalidades afines. Lo que era pecado se transformó en delito y patología. En este sentido, lejos de competir, en la modernidad la religión, el derecho y la ciencia se inscriben sobre los cuerpos de modos diversos e interconectados.

Estos vínculos entre la religión, por un lado, y la ciencia y el derecho seculares, por otro, son canalizadas por el neoactivismo conservador religioso. Aunque la religión continúa siendo una dimensión central de las acciones de oposición a los derechos sexuales y reproductivos, asistimos a complejas formas de articulación entre lo religioso y lo secular que reconfiguran las acciones colectivas conservadoras. En esta línea, Vaggione (2005: 242) propuso el concepto de “secularismo estratégico” para hacer referencia a los modos en los que diversos sectores religiosos han adoptado formas y discursos seculares, para hacer frente a las agendas feministas y LGBTI, pero sin disminuir su grado de dogmatismo. Bajo este esquema, lo secular y lo religioso son pensados por estos actores como el reflejo de una misma verdad, borrando las fronteras que los separan.

Este secularismo estratégico se observa fácilmente en el plano de los discursos esgrimidos por el neoactivismo religioso conservador al momento de hacer frente a las políticas feministas y LGBTI (Vaggione, 2005; Mujica, 2007). A las ideas vinculadas con la inmoralidad y pecaminosidad de ciertas prácticas sexuales, los actores conservadores han sumado discursos basados en retóricas científicas y legales (Peñas Defago, 2010; Morán Faúndes, 2012). La idea de la homosexualidad como una patología, la promiscuidad sexual

como factor de riesgo a la salud física y mental, la supuesta ineficacia del preservativo para prevenir el VIH, el daño a la salud mental de las mujeres que provoca la interrupción de los embarazos, la conformación del genoma como corroboración de la emergencia de una nueva vida desde la fecundación, entre muchos otros enunciados, conforman un renovado repertorio discursivo que estos sectores ponen en circulación contra los derechos sexuales y reproductivos (Peñas Defago, 2010; Irrazábal, 2010; Luna, 2012; Morán Faúndes, 2012). El secularismo estratégico esgrimido en estos discursos permite al neoactivismo religioso conservador impactar en espacios donde difícilmente la religión por sí misma podría penetrar.

Junto a lo anterior, en los últimos años el uso de lo secular por parte de este neoactivismo ha adquirido otras texturas políticas. Lo secular no sólo se manifiesta como discurso, sino además como forma de articulación interna y de convocatoria. Análisis recientes muestran la presencia de actores conservadores organizados, desligados de identidades basadas en la fe (Morán Faúndes, 2015). Uno de los focos en donde se ha analizado esto con especial atención es en las ONG “Pro-Vida” o “Pro-Familia”. Es sabido que gran parte de estas organizaciones emergieron a finales del siglo XX en América y Europa, marcadas por una fuerte identidad confesional, principalmente católica y evangélica (Vaggione, 2005). Los ejemplos de estas son múltiples: Human Life International (1981), Alliance Defending Freedom (1993), C-Fam (1997), HazteOir.org (2001), han sido desde sus orígenes organizaciones abiertamente cristianas. Sin embargo, aunque esta *ONGización* de la religión (Vaggione, 2005) persiste, en ciertas latitudes varias de ONG atraviesan actualmente un novedoso proceso de “des-identificación religiosa” (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2016). Este fenómeno no se traduce forzosamente en el ocultamiento de una identidad confesional bajo una “falsa” apariencia pública secular. Por el contrario, representa un proceso en que la religión está siendo desplazada a un segundo plano de los procesos de movilización, convergencia y convocatoria para obturar las agendas feministas y LGBTI. Es decir, independientemente de cuán creyentes o no sean las personas que componen este neoactivismo, algunos actores estarían conformando organizaciones y articulaciones en base a la priorización de una agenda común (basada en la defensa de la vida desde la fecundación y la defensa de la familia conyugal, monogámica, heterosexual y reproductiva), en detrimento de creencias trascendentales comunes (Morán Faúndes y Peñas Defago, 2016). En otras palabras, el llamado a movilizarse en torno a una agenda de “defensa de la vida” o de “defensa de la familia” estaría emergiendo en ciertos contextos como forma alternativa y complementaria a la tradicional apelación a la identidad religiosa al momento de convocar a militar contra los DDSSRR, promoviendo la conjunta participación de

militantes de diversas religiones de procedencia, pero también de activistas sin una necesaria adscripción religiosa (Morán Faúndes, 2015). Ya no hace falta pertenecer necesariamente a una religión específica para pertenecer a este neoactivismo. El sólo hecho de compartir una agenda contraria a los derechos sexuales y reproductivos, sea por motivos religiosos o no, bastaría. Un ejemplo de esto lo constituye la Red Federal de Familias de Argentina, una organización que desde sus orígenes en 2010 llamó a la convergencia de diversas ONG “Pro-Vida”/“Pro-Familia”, independiente de las creencias y cosmovisiones de sus militantes, bajo una agenda mancomunada basada en tres puntos: 1) la defensa de la vida humana desde la fecundación hasta la muerte “natural”; 2) la defensa del matrimonio entre varón y mujer; y 3) la defensa del derecho de los padres a educar a sus hijos/as.

### c) **Localizado y nacional / transnacional e interreligioso**

Los ataques terroristas basados en motivaciones religiosas fundamentalistas, como los llevados a cabo por Estado Islámico contra “la cultura occidental” (y dentro de la cual engloban las políticas sexuales ajenas a la ortodoxia radicalizada musulmana), podrían hacer pensar que el diálogo interreligioso entre sectores extremistas es imposible. Sin embargo, la evidencia muestra que con la excepción de las facciones religiosas más radicalizadas (como Estado Islámico, precisamente), desde hace décadas que las religiones vienen estableciendo acuerdos y articulaciones en contra de los derechos sexuales y reproductivos.

Si bien las religiones mantienen fronteras que las separan las unas de las otras, el neoactivismo religioso conservador ha sido capaz de disolver, al menos de manera contingente y estratégica, esos límites. La oposición organizada a los derechos sexuales y reproductivos se articula en distintos niveles, y uno de ellos incluye negociaciones y configuraciones interreligiosas, tanto a niveles nacionales como transnacionales. Ya en los años noventa este diálogo se hizo evidente cuando se estableció una alianza estratégica entre el Vaticano y la Organización de la Conferencia Islámica (OIC) para accionar en contra del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos en las conferencias internacionales de Naciones Unidas. El giro transnacional que significó para la política sexual la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995, supusieron también la transnacionalización del neoactivismo religioso conservador, así como la necesidad de establecer frentes interreligiosos (Vuola, 2005).

Actualmente, estas alianzas se pueden observar en múltiples contextos, especialmente en aquellos de alta politización y debate en torno a proyectos

de ley o sentencias judiciales vinculadas con la política sexual. En 2013, por ejemplo, en vísperas de la discusión sobre el matrimonio entre parejas del mismo sexo en Francia, la oposición religiosa conservadora se manifestó airadamente. Uno de los hechos más llamativos fue, precisamente, la alianza establecida entre líderes católicos, judíos y musulmanes en contra de la reforma legal, materializada en una carta de oposición redactada conjuntamente por la Iglesia Católica de Francia, el Gran Rabino y el Consejo Francés de la Fe Musulmana.

Este tipo de articulaciones se dan también a nivel de la sociedad civil, con el establecimiento de asociaciones federativas que buscan hacer confluír en su interior organizaciones conservadoras religiosas, independientemente del credo que profesen sus miembros. Como señalé anteriormente, la secularización de sus estrategias les ha permitido articular conexiones de manera independiente del credo que cada organización o militante profesa. Esta estrategia permite incluso establecer alianzas y federaciones con mayor perspectiva y duración, en contextos donde las cúpulas de ciertas religiones mantienen tensiones históricas por asuntos que pueden trascender a la política sexual (Morán Faúndes, 2015).

Sin embargo, la existencia de alianzas interreligiosas y transnacionales no implica necesariamente que lo local y lo nacional se desdibujen en este neoactivismo. Aún hoy, algunos sectores religiosos siguen apelando al imaginario de una nación religiosa que justifica la construcción de fronteras simbólicas y materiales. La idea de que los derechos sexuales y reproductivos son agendas extranjeras que amenazan la identidad cultural religiosa de una nación, es aún parte del repertorio discursivo conservador. En América Latina, este argumento ha sido esgrimido en diversas ocasiones por la jerarquía católica en momentos de politización de los derechos sexuales y reproductivos. La apelación a la “nación católica”, y la consiguiente defensa de un orden social y político asentado sobre valores cristianos, sigue funcionando en algunos contextos en continuidad con el proceso de colonización europea que buscó impregnar el catolicismo en la institucionalidad regional. En el marco de democracias con escasa separación institucional entre el Estado y esta iglesia, donde algunos países aún sostienen privilegios para las iglesias (Oro y Ureta, 2007), y especialmente para la católica, la idea de la “nación católica” opera como forma de extranjerización de los feminismos y movimientos LGBTI. Incluso en ciertos contextos europeos donde la identidad religiosa persiste aún tras la merma de las creencias de las personas (Hervieu-Léger, 2004), la idea de una tradición nacional religiosa opera como imaginario cultural que es activado en momentos estratégicos por los neoactivismos religiosos conservadores.

#### d) Político / Despolitizante

Como indica Carlos Figari, las religiones abrahámicas establecieron desde sus orígenes una convergencia entre moral y política, instituyendo no sólo disposiciones morales estrictas, sino leyes basadas en codificaciones binarias de lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable, lo virtuoso y lo pecaminoso: “el cristianismo, judaísmo y el islam, en la medida que hallan sus fuentes en la ley mosaica del Antiguo Testamento, regularon lo erótico con base en el derecho” (Figari, 2007: 29). La política feminista y LGBTI apunta precisamente al corazón de esa moralización de la política sexual, denunciando los sedimentos secularizados de los imaginarios sexuales religiosos que persisten inscriptos en el derecho, así como los renovados modos en que las religiones siguen intentando impactar sobre el campo político contemporáneo. Como indica Vaggione

la secularización ha implicado, entre otras cuestiones, que el fundamento último del derecho no descansa sobre un principio trascendente como es la ley divina sino en otros de tipo inmanente (...). Sin embargo, este proceso tiene un recorrido complejo respecto de la sexualidad ya que las instituciones religiosas, en particular la Iglesia Católica, tiene una influencia sobre la cultura y los mapas éticos, que trasciende el trazado mismo entre lo religioso y lo secular (...). Las leyes que regulan la sexualidad, la familia o el parentesco están imbricadas, de formas diversas, en las tradiciones religiosas (Vaggione, 2014: 218).

En este sentido, la política sexual del neoactivismo religioso conservador no debe ser interpretada sólo como un asunto de moralidad. Antes bien, es un asunto de poder, donde lo que está en juego es el control político de los cuerpos inscripto en el ordenamiento normativo contemporáneo. La agenda de los derechos sexuales y reproductivos no sólo pone en entredicho la moral religiosa, sino además todo el orden político instituido por siglos en base a dicha moral. Así, tanto las tradicionales como las contemporáneas demandas feministas y LGBTI, como el divorcio, el acceso a métodos anticonceptivos modernos, al derecho al aborto, el reconocimiento del matrimonio entre parejas del mismo sexo, la descriminalización de la homosexualidad, entre muchos otros, rompen con los sedimentos seculares de antiguos mandatos religiosos inscriptos en el orden jurídico contemporáneo. La defensa moral del neoactivismo religioso conservador es, a su vez, la defensa de un orden político.

Sin embargo, esta politicidad de la agenda conservadora no siempre (casi nunca, realmente) es explicitada por estos sectores. Por el contrario, generalmente es recubierta bajo nociones de neutralidad y objetividad incuestionables que son puestas en circulación durante los debates en torno a los derechos sexuales y

reproductivos. En sus versiones más expresamente religiosas, los discursos de oposición a estos derechos apelan a ideas como una ley natural, una moral objetiva o una verdad indiscutible que trasciende a toda política (Lemaitre Ripoll, 2013). Pero en sus versiones seculares, la apelación a argumentos científicos que son presentados como objetivos e irrefutables también funcionan como una forma de presentar su política sexual bajo la ficción de la neutralidad y la desideologización (Morán Faúndes, 2012). Cuando el neoactivismo religioso conservador afirma de manera categórica desde la psiquiatría, la biología o la medicina la existencia de un trauma postaborto, del inicio de la vida en la fecundación debido a la conformación de la estructura genética, de la homosexualidad como una patología, etc., no sólo invisibiliza las múltiples discusiones que cohabitan al interior del mundo científico respecto de estos temas, generando la fábula de un inexistente consenso científico. Además, despolitiza el campo de disputa. El carácter científico que se autoimputa se orienta a presentar su posición como una postura neutral que trasciende cualquier disputa política, como una verdad incuestionable. En otras palabras, intenta sacar del plano de lo político toda discusión acerca de la sexualidad y el cuerpo, y presentarlos como verdades propias del terreno de lo dado, en una lógica que podríamos denominar como una “política de despolitización”. Mediante ésta, distintos sectores del neoactivismo religioso conservador se definen a sí mismos como defensores de una “verdad” incuestionable y, en consecuencia, definen a sus adversarios/as políticos/as, particularmente a los feminismos y movimientos LGBTI, como sectores “ideologizados” cuyos intereses y posicionamientos políticos son siempre sesgados, parciales y, en definitiva, falsos. La dicotomía nosotros/otros queda establecida en base a un discurso que instituye una división fundada en las dicotomías verdadero/falso, objetividad/parcialidad, neutralidad/ideologización.

#### IV. Reflexiones finales: más allá de las dicotomías

En términos generales, la inscripción de lo religioso en la política sexual contemporánea ha tendido a ser leída bajo paradigmas que asocian lo secular con los avances en materia de derechos sexuales y reproductivos, y a la religión como ineluctablemente vinculada con posiciones conservadoras. Sin embargo, estos marcos de comprensión binarios no hacen más que restringir nuestras formas de comprender las dimensiones en las que lo religioso y lo secular se imbrican con la sexualidad (Vaggione, 2005).

El dualismo que establece la ecuación “religión = opresión sexual” y “secularización = libertad sexual”, se funda sobre la misma narrativa moderna que postula la dicotomía religioso/secular. Como indican Janet Jakobsen y Ann

Pellegrini (2008), las narrativas del proceso de secularización de Occidente se han construido en articulación con una serie de elementos y conceptos que tienen implicancias tanto morales como epistémicas. En términos generales, lo secular se ha asociado con ideas como racionalidad, ilustración, libertad, modernidad, progreso, privatización y universalidad. En contraste, y dado que las narrativas de lo secular se piensan a sí mismas como opuestas a lo religioso, la religión ha sido pensada como una fuente de irracionalidad, particularismo, retraso y opresión.

Estas narrativas de la secularización tienen importantes consecuencias sobre diversas dimensiones de lo público, siendo la política sexual un espacio en donde esto se evidencia de manera clara. El imaginario que refuerza la dualidad religioso/secular suele asociar a las políticas progresistas en materia de sexualidad como íntimamente vinculadas con razones seculares, mientras que a las posiciones más conservadoras se les atribuye un marcado carácter religioso. Sin embargo, aunque en muchas ocasiones los discursos o prácticas religiosas puedan ser contrarias a la autonomía y libertad sexual, no lo son necesariamente *per se*. Lo religioso también puede constituir un espacio de agenciamiento en favor de la autonomía y la libertad sexual, como demuestran las distintas manifestaciones del pluralismo religioso. Asimismo, el patriarcado y la heteronormatividad también operan de maneras seculares. En “La Historia de la Sexualidad”, Michel Foucault (2008) indicó cómo en Occidente, a partir del siglo XIX, se ha conformado toda una ciencia sexual (*scientia sexualis*) destinada a producir un modo específico y restrictivo de sexualidad. Así, el refuerzo de nociones específicas respecto de lo que constituye un deseo y una sexualidad natural versus otra anti-natural, es producido en el orden secular ya no sólo en nombre de la religión, sino de la ciencia, el derecho y la verdad objetiva. Precisamente, el neoactivismo religioso conservador motoriza estos discursos seculares y religiosos, adaptándolos, actualizándolos y reconstruyéndolos de maneras dinámicas.

Siguiendo la propuesta de Vaggione (2005), pienso que es necesario repensar los marcos normativos según los cuales queremos defender las demandas feministas y de la diversidad sexual, a fin de no caer en estereotipos respecto de lo religioso y de lo secular. Por supuesto, comparto la intranquilidad de aquellos/as que no se sienten cómodos/as con la presencia de la religión en la política. En sociedades fuertemente heredadas de tradiciones religiosas, pareciera incoherente abogar por políticas feministas y LGBTI y, al mismo tiempo, cuestionar los proyectos de separación entre lo político y lo religioso. Sin embargo, como señalan Jakobsen y Pellegrini (2003), creo que el problema no es la religión como tal. El problema más bien se sitúa en la presencia pública de perspectivas restrictivas y profundamente patriarcales

y heteronormativas que operan políticamente, las que si bien muchas veces se amparan en discursos y narrativas religiosas, en muchas otras se sostienen sobre conceptos seculares. Debemos preguntarnos si lo central es defender una política que garantice su separación respecto de la religión, o si antes que esto es necesario concentrarse en la defensa de una política sexual pluralista y la democrática, más allá de las dicotomías entre lo religioso y lo secular.

## Bibliografía

- Berger, Julia (2003) “Religious Non-Governmental Organizations: An Exploratory Analysis”. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 14 (1): 15-39.
- Berger, Peter (2005) “Pluralismo global y religión”. *Estudios Públicos*, 98: 5-18.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Católicas por el Derecho a Decidir – México (2010) *Encuesta de Opinión Católica en México*. DF: CDD-México.
- Davie, Grace (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford University Press: Oxford.
- Dides, Claudia; Benavente, María Cristina; Sáez, Isabel y Morán Faúndes, José Manuel (2011) *Estudio de opinión pública sobre aborto y derechos sexuales y reproductivos en Brasil, Chile, México y Nicaragua*. Santiago: FLACSO.
- Figari, Carlos (2007) *Sexualidad, religión y ciencia. Discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Foucault, Michel (2008) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuentes Belgrave, Laura (2013). “Afirmar la autonomía reproductiva en la disidencia religiosa”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 45: 59-74
- Gudiño Bessone, Pablo (2012) “Experiencia, aborto y maternidad en las católicas feministas”. *Nómadas*, 34: 1-15.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004) “Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa”. *Transit. Europäische Review*, 26: 101-119.
- Irrazábal, Gabriela (2010) “El derecho al aborto en discusión: la intervención de grupos católicos en la comisión de salud de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires”. *Sociologías*, 12 (24): 308-336.

Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann (2003) *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. Nueva York: New York University Press.

Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann (2008) "Introduction. Time Like These" en Jakobsen, Janet y Pellegrini, Ann (eds.), *Secularisms*, Duke University Press, Durham, pp. 1-35.

Jones, Daniel y Carbonelli, Marcos (2012) "Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea". *Ciências Sociais Unisinos*. 48(3): 225-234.

Jones Daniel; Azparren, Ana y Cunial, Santiago (2013) "Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011)". *Espacio Abierto*, 22(1): 110-133.

Lemaitre Ripoll, Julieta (2013) "Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina" en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coord.), *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, Núm. 6, Universidad Autónoma de México, D.F.

Luna, Naara (2012) "Identidade genética no debate sobre o estatuto de fetos e embriões" en Ventura Santos, Ricardo; Gibbon, Sagra y Beltrão, Jane (org.), *Identidades Emergentes, Genética e Saúde. Perspectivas antropológicas*, Garamond, Río de Janeiro, pp. 111-150.

Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2007) "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9): 44-63.

Morán Faúndes, José Manuel (2012) "El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual". *Sociedad y Religión*, Volumen 22, Número 37: 167-205.

Morán Faúndes, José Manuel (2015) "El desarrollo del activismo autodenominado "Pro-Vida" en Argentina, 1980-2014". *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 77, Número 3: 407-435.

Morán Faúndes, José Manuel y PeñasDefago, María Angélica (2016) "The Strategies of the Self-Proclaimed Pro-Life Groups in Argentina. The Impact of New Religious Actors on Sexual Politics". *Latin American Perspectives*, 43 (3): 144-162.

Morán Faúndes, José Manuel; Peñas Defago, María Angélica; SgróRuata, María Candelaria y Vaggione, Juan Marco (2017) "La resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. Las principales dimensiones del neoactivismo conservador argentino" (en prensa).

Mujica, Jaris (2007) *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: PROMSEX.

Oro, Ari Pedro y Ureta, Marcela (2007) "Religião e política na América Latina: Uma Análise da Legislação dos Países". *Horizontes Antropológicos*, 13 (27): 281-310.

Pecheny, Mario y De la Dehesa, Rafael (2011) "Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión" en Corrêa, Sonia y Parker, Richard (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*, Sexuality Policy Watch, Río de Janeiro, pp. 31-79.

Peñas Defago, María Angélica (2010) "Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina" en Vaggione, Juan Marco (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Ferreyra, Córdoba, pp. 47-76.

Pew Research Center (2013) *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Washington: Pew Research Center.

Pew Research Center (2014) *Religion in Latin America. Widespread Change in an Historically Catholic Region*. Washington: PewResearch Center.

Rabbia, Hugo H. y SgróRuata, María Candelaria (2014) "Posiciones sobre aborto en Argentina: de la Conferencia Episcopal a las opiniones de los/as ciudadanos/as católicos/as". *Política & Sociedade*, 13 (26): 195-219.

Tin, Louis-Georges (2012) *La invención de la cultura heterosexual*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.

Vaggione, Juan Marco (2005) "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious". *Social Theory and Practice*, 31 (2): 165-188.

Vaggione, Juan Marco (2011): "Sexualidad, Religión y Política en América Latina" en Corrêa, Sonia y Parker, Richard (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Río de Janeiro: Sexuality Policy Watch, pp. 286-336.

Vaggione, Juan Marco (2014) "La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso". *Sociedad y Religión*, 24(42): 209-226.

Vuola, Elina (2005) "El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana". *Pasos*, 117: 31-37.

# topaketak encuentros

DONOSTIA - SAN SEBASTIÁN  
URRIAK 19-20 OCTUBRE 2017

Antolatzaileak / Organizan:



Finantzatzailea / Financia:

