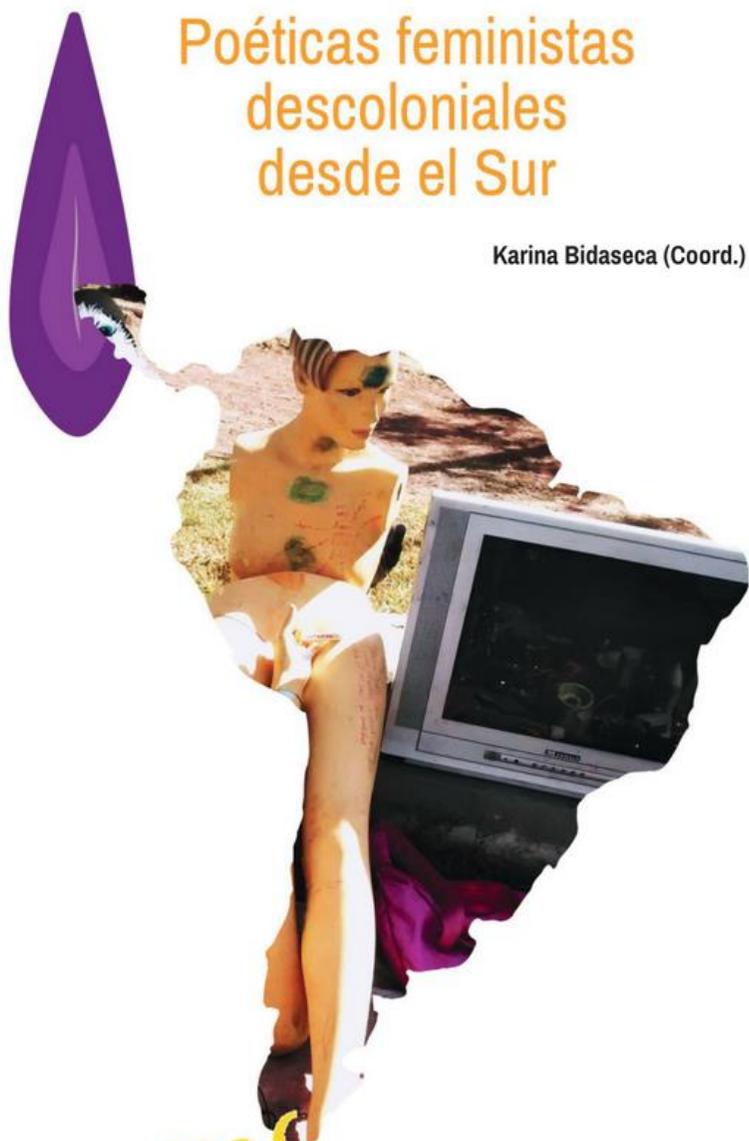


Poéticas feministas descoloniales desde el Sur

Karina Bidaseca (Coord.)



RPDecolonial

Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial

Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur

Karina Bidaseca (*Coord.*)

**III Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de
Feminismo Poscolonial:**

*"Interrupciones desde el Sur:
habitando cuerpos, territorios y saberes"*

UBA-IDAES-UNSAM - Auspiciado por CLACSO
Facultad de Ciencias Sociales
Santiago del Estero, 1029. Buenos Aires

12, 13, 14 y 15 de Diciembre de 2016



RPDecolonial

Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial

A.A.V.V.

Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur –

1°ed. – Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial (RPD),

2018. 317 p.; 15,24 x 22,86.

ISBN-13: 978-1985242319

ISBN-10: 1985242311

1. Filosofía 3. Ciencias Sociales 396. Feminismo

1ra edición: febrero de 2018

Distribución digital en DEYCRIT y en las publicaciones del Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial intervinientes en la presente co-edición internacional:

Revista FAIA – Filosofía Afro-Indo-Abiyalense
www.editorialabiertaia.com

Revista y Casa Editorial Analéctica
www.analectica.org

Humanidades Populares
www.humanidadespopulares.cl

Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades
Universidad de Panamá - www.up.ac.pa

Revista COPALA
www.revistacopala.com

Copyright © 2016. RPD. Red de Pensamiento Decolonial

Fotografía de portada: Ángel Morales Rizo

Diseño de portada: Jorge Luis Salazar

Maquetación: Agustina Issa

Presentación de la Red de Pensamiento Decolonial – RPD

I – Sobre la obra

La *Red de Pensamiento Decolonial* (RPD), pone a disposición para el debate, la memoria de las comunicaciones y conferencias presentadas en el *III Congreso de Estudios Poscoloniales* y *IV Jornadas de Feminismo Poscolonial* llevado a cabo en Buenos Aires, Argentina (2016), que de la mano de Karina Bidaseca, recoge el sentir feminista de mujeres y hombres a través de sus letras.

Con delicadeza y grandeza se enaltece la más pura expresión del grito humano. Con el afán más sublime del universo: la plena realización de la vida. Así es que la RPD exalta el trabajo de escritores y escritoras que develan las contradicciones de la (post)Modernidad, tal como se revela en los doce artículos que componen el libro que presentamos: *Poéticas de los Feminismos Descoloniales desde el Sur*, donde se sentencia muy acertadamente -en la introducción presentada por Karina Bidaseca-: ¡La Revolución será Feminista o no será!

En sus tres partes, el libro refleja el sentir de justicia, el valor descolonizador de la región y la petición por un mundo en donde no exista discriminación por razones de género. Petición radical por descolonizar el género, más allá de las fronteras.

II – La Red de Pensamiento Decolonial

El término “Red Decolonial” fue formulado por Claude Bourguignon Rougier, Sébastien Lefevre, Enrique Sánchez Albarracín, Fernando Proto Gutierrez y Philippe Colin, en el marco del *Colloque d'études décoloniales: déplacements épistémologiques du pouvoir, de l'être et des savoirs*, realizado en la Université Lumière Lyon 2 – LCE EA-1853, Maison internationale des langues et des cultures en Lyon, los días 7 y 8 de diciembre de 2015, fundándose meses después la *Revue d'études décoloniales* (ISSN 2551-5896), con dirección de Claude Bourguignon Rougier. En esta línea, el día 15 de abril de 2017 es co-fundado el *Capítulo*

Latinoamericano de la Red de Pensamiento Decolonial (www.rpdecolonial.com), a partir de los diálogos existentes entre: Abdiel Rodríguez Reyes, Agustina Issa, Carlos Manuel Zapata Carrascal, Diana Milagros Rueda de Aranguren, Eugenio Nkogo Ondó, Fernando Proto Gutierrez, Ismael Cáceres-Correa, José Javier Capera, Juan Martínez, Juliana Rosa, Katya Colmenares, Matías Mattalini, Nadia Heredia, Paula Pepe y Samuel Méndez.

III – Descripción teórica

La RPD, constituye, entre otras razones, la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para generar pensamiento hermenéutico-crítico que estimule sociedades más justas y libres, considerando a la vez la relevancia de evaluar contextos históricos a partir de los que precisar posiciones epistemológicas, estéticas y ético-políticas que señalen los marcadores de la región Sur.

En este sentido, la RPD reivindica la *deuda* histórica que padece Latinoamérica/Abia-Yala y que se manifiesta en numerosas formas de injusticia social, así como la marginación o escisión de los intelectuales con respecto de su propia cultura.

Luego, asumir a nuestra región con sus valores y plétora de producción cultural, filosófica y de conocimiento científico válido, se presenta como una tarea de liberación donde el Sur se empeña tenazmente en definir su identidad, *en, con y desde* sus particularidades y hacia la pluriversalidad, sin desconocer el riesgo que suscita la emergencia de tipologías de nacionalismos opresivos y de opresores.

La RPD tiene por objeto establecer fundamentos epistemológicos emergentes de la experiencia latinoamericana, en diálogo inter-cultural con los “condenados de la tierra”, respetando la historia que ha vivido la región, en reconocimiento y en producción de formas de resistencia y proyectos socio-existenciales. En este sentido, la red se ha propuesto ahondar en los debates provenientes de los diálogos Sur-Sur, en los que se dan una serie de

temáticas, corrientes y líneas críticas de investigación al interior de las Humanidades y Ciencias Sociales (Husoc), y desde los movimientos sociales mismos, así como en los espacios de exterioridad y frontera al paradigma modern-europeo. De esta suerte, la RPD sistematiza su trabajo a través de diez líneas de estudio, en rigor: 1. Migraciones internacionales, racismo e integración social. 2. Consumo y ciudadanía económica. 3. Territorio, poder y cultura. 4. Estudios de Género en Humanidades y Ciencias Sociales. 5. Historia y Socio-Antropología Latinoamericana. 6. Derechos Humanos, diversidad cultural e identidades. 7. Currículum y políticas educativas. 8. Religión, sociedad moderna y política. 9. Estudios decoloniales y filosofía de la liberación. 10. Perspectiva filosófico-histórica.

IV- Poéticas de los Feminismos Descoloniales desde el Sur

Tal como lo constituye la perspectiva del feminismo descolonial en la región Latinoamericana/Abiyalense, parte del trabajo en la RPD consiste en el auspicio, edición y divulgación de escritos pertinentes a las necesidades contextuales de la región, en el orden de desarrollo de una geopolítica del conocimiento que piense el Sur como un proceso alternativo para un concepto nuevo de Dignidad Humana, con conciencia de identidad matria, regionalista y latinoamericana; fundada en la práctica de la justicia, el diálogo y la liberación individual y colectiva de los pueblos.

Así pues, el presente libro titulado “Poéticas de los Feminismos Descoloniales desde el Sur” es un ejemplo de la rigurosidad por seguir fortaleciendo las discusiones provenientes desde Nuestra América, que logren mostrar “otras” epistemologías críticas, auto-críticas y reflexivas en los Estudios de Género.

En efecto, la necesidad de continuar re-pensando la teoría feminista desde el Sur, implica un reto a fin de establecer diálogos entre la realidad concreta y la *praxis* de los sectores oprimidos o subalternos que resisten, existen y reclaman por Justicia y Liberación

Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial

Abdiel Rodríguez Reyes, Agustina Issa, Carlos Manuel Zapata Carrascal, Diana Milagros Rueda de Aranguren, Eugenio Nkogo Ondó, Fernando Proto Gutierrez, Ismael Cáceres-Correa, José Javier Capera, Juan Martínez, Juliana Rosa, Katya Colmenares, Matías Mattalini, Matías Pérez-Ojeda del Arco, Nadia Heredia y Samuel Méndez

Índice de Contenidos

Presentación

| 5

Introducción. “La revolución será feminista o no será”

Karina Bidaseca

| 13

I. Descolonizar el género. Más allá de las fronteras

Para teorizar el género en Mesoamérica: dimensiones ontológicas del quehacer feminista descolonial

Sylvia Marcos

| 35

Poéticas de lo precario: los casos de Liliana Ancalao y Cecilia Vicuña

Marta Sierra

| 80

Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas

Maria Antonieta Antonacci

| 101

Transformaciones de las culturas de frontera y construcción del Mediterráneo como Frontera Sur en el giro de la europeidad

Angeles Castaño Madroñal.

| 129

II. Violencias, racismo y contra-pedagogía

Feminicidio: Lo esencial no puede ser invisible, ni indetenible

Rosa Campoalegre Septien

| 135

Mujeres jóvenes afrodescendientes: cuerpos, espacios y relatos

Adriana Arroyo Ortega

| 168

Violencia sociopolítica en Colombia. Apuestas de memorias y resistencias desde las mujeres en Medellín y Barrancabermeja

Yolima Bedoya Gonzalez

| 189

A violência contra alunas: currículo oculto nos ambientes universitários

Tânia Mara Campos de Almeida

| 205

Pedagogías transgresoras, estrategias de singularización y escenarios de cohabitación. Hacia una práctica queer y decolonizada de la educación sexual integral

Eduardo Mattio

| 230

Pedagogías descoloniales y el tiempo propicio para la re-fundación de las narrativas del género

Luis Porta & María Marta Yedaide

| 253

III. Voces feministas

Las nuevas voces de los feminismos: hacia una cartografía del feminismo en el segundo milenio

Violeta Barrientos y Fanni Muñoz

| 275

Surgimiento y desarrollo de la literatura feminista en China.

Zhang Jingting

| 396

Presentación

Este libro reúne los trabajos de aquellas voces alrededor del encuentro del *III Congreso de Estudios Poscoloniales* y *IV Jornadas de Feminismo Poscolonial*, en Buenos Aires (2016), organizado conjuntamente con las universidades: UBA-UNSAM-UNSJ-UNC-UNAM-UAM-X-PUCP-UNMDP-UNRN-UNR.

Fue otro momento de intensidad poética, para desplegar las energías creativas del movimiento social, feministas, LGBTI, artistas, activistas de todo el mundo, convocaron a una renovación de las agendas feministas tanto silenciadas como racializadas, como el tratamiento interseccional del género/raza/sexualidades desde formatos performativos.

Mencionamos las presentaciones de las siguientes propuestas artísticas y luego podremos leer las valiosas contribuciones de lxs autorxs de esta obra colectiva, a quienes agradezco estar.

Sin más, deseo agradecer a la Red de Feminismos descoloniales del Sur que es un tejido sensible integrado por mujeres valientes y comprometidas con la descolonización de nuestro mundo. Rita Segato y Marta Sierra, mis grandes amigas con quienes ideamos esta nuestra casa. A Alejandro De Oto, por poder pensar juntos en continuar construyendo este espacio de enunciación. A Fanni Muñoz que nos acompaña desde la 1º edición. Igual que Paola Gramaglia y Anita Vritos, por la compañía tan afectiva. A mi equipa, mi norte: Santiago Ruggero- Lucía Lodwick Nuñez- Maura Brighenti-Andrea Beltramo-Leti Virosta-Ana Mariel Weinstock-Juan Pablo Puentes- Ianina Lois- Marisol Troya-Agustina Veronelli-Sergio Spinella-Diana Ochoa López- Karina Moura-Melina Pagnone- Felisa Jinting (China), Dilan Bozgan. A Laura Masson, Silvia Hirsch, Mónica Monteros, Jesi Pereira. Carlos Nazareno Alvarez y Xangô. A CLACSO, Pablo Gentili y a lxs compañerxs de esta maravillosa institución que se propone transformar la desigualdad en igualdad, la injusticia en justicia

social entre sures. A la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín por colaborar con el proyecto, Hugo Lewin y Alexander Roig. A Carolina Bracco y a la Embajada de Palestina.

A Doris Difarnecio, artista que viene creando y dirigiendo obras con el grupo FOMMA (Fortaleza de la Mujer Maya) desde 1999. Actualmente, dirige el Centro Hemisférico, sede satélite del Instituto Hemisférico en San Cristóbal de las Casas, Mexico. Doris ha viajado desde Chile para conmemorar juntas la memoria de los feminicidios en Chiapas y en América Latina y el Caribe. ¡Gracias Doris! A Sylvia Marcos, por su generosidad y participación en el Panel de Cierre. A Dora Barrancos, por su compromiso con nuestras luchas. A Adriana Arroyo por su espíritu! A Angeles Castaño Madroñal desde el Mediterráneo! A Rosita Campoealegre, mi hermana, alma gemela. Por todos los sueños y proyectos en La Habana y Buenos Aires.

A todxs quienes hicieron posible esta inolvidable experiencia. Reuniremos nuestros cuerpos fragmentados, en la próxima edición en noviembre de 2018. Lxs esperamos!

¡Larga vida a las Jornadas!

Karina Bidaseca

Coordinadora general del Congreso y de las Jornadas de Feminismos Poscoloniales

Buenos Aires, Primavera de 2017.

I. Activismos desde el Sur

Interjecciones Sur - Geografías de las violencias es un proyecto artístico multidisciplinar con un fuerte apoyo en los procesos de búsqueda e investigación, que pretende reconocer las acciones sociales, institucionales, políticas, culturales y artísticas que trabajan contra las violencias que se inscriben en nuestros cuerpos-territorios tales como, las que contienen las desigualdades de géneros; la homogeneización y desaparición de toda diferencia; las escalada sin pausa de femicidios y feminicidios; el racismo y criminalización de los movimientos sociales; de las personas migrantes; de toda la comunidad LGBTI y persecuciones y discriminaciones por las diversas expresiones de géneros. Esta propuesta busca visibilizar y aumentar la capacidad de acción frente a las violencias de la colonialidad, a través de la creación artística como una manera de manifestar y subvertir el sentido bloqueando los modelos y las representaciones de poder.

Las prácticas artísticas se extienden del cuerpo privado al cuerpo social, político e institucional, tejiendo en un devenir complejo de lenguajes, tramas, texturas y acciones situadas, cuestionando las estructuras y modelos configurados en las geografías imaginarias, los mapas geográficos, simbólicos, políticos y sociales de la violencia, manifestando unas miradas, unas voces, formas de sentir, pensar y significar de las personas que accionan, que reaccionan desde los lenguajes artísticos en tanto herramientas de denuncia y transformación.

La propuesta es una intervención artística, articulando y orquestando los materiales adquiridos en los procesos de estudio de experimentación e investigación.

Se realizó un recorte de las herramientas adquiridas tales como documentación, notas periodísticas, obra de artistas, dibujos, grabados, entrevistas, fotografías, videos, acciones etc. con la finalidad de visibilizar y articular en la multiplicidad de los lenguajes una manifestación artística-sociológica y sus conexiones

pos- coloniales.

Dirigido por Dani Spadotto, María Eugenia Cordero y Andrea Beltramo,

{interjecciones}

se dice que son unas palabras de las lenguas naturales que nos constituyen una parte de la oración

expresan un sentimiento vivo ¡oh!!

no son ni léxica ¡oh! ni gramaticalmente organizadas ¡epa!

pertenecen a la coloquialidad de la lengua, al uso común, a actos cotidianos de comunicación

no interesa en ellas la transmisión de información sino la participación en la comunicación

irreflexivas, espontáneas, cotidianas

habitan el presente, situado y personal del proceso expresivo

incontenibles ¡aia!

urgentes

auténtica subjetividad en acción

no tienen significado intelectual

la sin/razón

existen

¡basta!

Participaron las obras seleccionadas son de lxs siguientes artistas individuales y colectivos:

Alessandra Iório (Brasil)

Bruno Trochmann (Brasil)

Daniela Pinheiro (Brasil)

Gabriela Masson (Brasil)

Gabriela Noujaim (Brasil)

Guilmara Oliveira (Brasil)

Heloisa Medeiros (Brasil)

ODÈ Crew (Brasil)

Karila Giroto (Brasil)

Lambe Buceta (Brasil)
Lisset Coba (Ecuador)
Mateo López (Argentina)
Marcel Martins (Brasil)
Natã Ferreira (Brasil)
Natali Tubenclak (Brasil)
Rodrigo Marques (Brasil)
Ruana Negri (Brasil)

- *Vomite* (Proyección de video y performance)
Una saga de acciones que anteceden la tragedia
Ensayo coral múltiple de experiencias inauditas.

- *Colmada*
Instalación, medidas variables, 2016

ArteMa colectivo de artistas:

Amalia Boselli
Carolina Guiñazú
Mariana Castro
Flor Cacciabue
María Laura Vázquez

Cuerpos (Video instalación)

Cuerpos explora una fusión entre naturaleza y el cuerpo. Es una invitación a una lectura personal sobre la violencia latente y naturalizada sobre el cuerpo de la mujer.

Cuerpos abre un espacio de reflexión proponiendo un nuevo lenguaje que mira los efectos del trauma causados por abuso. Creando un espacio de desasosiego en donde la atmósfera está llena de una quietud agobiante, una melancolía intangible adornada por la coexistencia de la dolorosa belleza y fragilidad de la imagen, y a su vez, una imagen cargada de fuerza. Una penetrante tristeza e

inquietante paz conviven entre el silencio, la violencia, la poesía y el dolor.

Este proyecto entiende el trauma como aquello que ocurre en la superficie de la tierra y tiene eco en un universo subterráneo. El trauma es una herida sobre el cuerpo y sobre la memoria, una profunda ruptura en la vida cotidiana. Ataca al cuerpo, impacta en la superficie y desgarrar la piel. Es una herida heredada, crea estados profundos de incertidumbre y temor, remueve y quiebra la superficie, dando lugar a un suelo inestable *en donde a veces la tierra colapsa*.

Artista: Agustina Isidori

- *Desbiografías Rafiags*

Desbiografías Rafiags trata sobre la descolocación de un lenguaje donde el único ser proveniente de diferentes fronteras se va quitando sus vestiduras, habla con simbolismos y lenguaje propio, pero ya nadie lo entiende. Así que se acerca a la tierra y latitudes del público para pedir una ayuda sobre su cuerpo que ha perdido en el caminar

Entre su caminar ha encontrado la forma de comunicarse en medio de la ignorancia del indio, negro, mulato y zambo y se reconoce en su ritualidad. Esta trayectoria se basa en estos autores: Foucault, Rita Segato, Glissant, Agamben.

En la performance los asistentes recorrerán un espacio cerrado para desplazarse a un espacio abierto en el que se bombardeará con leguajes impropios y gritos. La gente tirará flores o tierra sobre el cuerpo de la artista que encontrará alrededor del campus. Esta performance cierra un entierro y duelo para las mujeres y hombres que nunca recibieron su duelo. La artista Lorena será acompañada en la caminata por el Grupo *Mariposa Auge*

Artistas: Piedad Lorena Guerrero Coka y Grupo *Mariposas Auge*

Não Existe o Pós-colonial

Com dos performances consecutivas de 2 artistas do Brasil, a série *Não Existe o Pós-Colonial* propõe uma reflexão sobre a atualidade dos dispositivos corpo-coloniais no presente das neo-colônias. Tratam-se de ações que afirmam o corpo da diferença perante os regimes de linguagem e produção de conhecimento de matriz euroestadunidense, numa busca de esgotar as semióticas do racismo, da colonialidade, das opressões de classe, gênero e sexualidade, através da performance.

Merci beaucoup, blanco!, de Michelle Mattiuzzi, consiste na ação de pintar o próprio corpo com tinta branca. Pela apropriação da cor branca, a artista realiza uma trajetória que propõe o debate quanto ao embranquecimento social, levando em consideração experiências que marcam a racialidade de seu próprio corpo em cidades como Salvador e São Paulo.

La herida colonial aun duele, de Jota Mombaça, consiste na ação de retirar sangue das pontas dos dedos para intervir com ele na superfície de um mapa-mundo. Nessa ação, algumas fronteiras são sublinhadas, alguns territórios demarcados e frases escritas sobre o mapa. O trabalho visa uma reflexão sobre as intersecções entre geopolítica (terra) e corpo-política (carne) como duas dimensões por meio das quais a colonialidade se atualiza no presente vivo do mundo.

Ficha técnica:

Merci beaucoup, blanco! Concepção e Ação: Michelle Mattiuzzi.

La herida colonial aun duele. Concepção e Ação: Jota Mombaça.

Intervención. “Ni Una Menos. Vivas nos queremos!”

-Presentación del libro **Ni Una Menos. Vivas nos queremos!**
compilado por el Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo

y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM) (Ed. Milena Caserola)

-Presentación de “Escritos sobre los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio” de Karina Bidaseca (Universitat des Illes Balears, España) por Andrea Beltramo.

Introducción

“La revolución será feminista o no será”

Karina Bidaseca¹

"La Revolución no es limpia, ni bonita, ni veloz", escribió en 1980 la poeta afrofeminista Pat Parker luego de su participación en los movimientos llamados "tercermundistas": el movimiento de los derechos civiles, el *Black Power*, la liberación femenina y del orgullo gay y lésbico. Por aquel entonces, Parker brindó un discurso en el cual mencionaba que para luchar contra el imperialismo teníamos que tener en claro lo que es y cómo se manifiesta en nuestras vidas. Lo más importante era reconocer que "una anti-imperialista entiende la explotación de la clase obrera, entiende que para que el capitalismo funcione, tiene que haber cierto porcentaje de desempleados. (...) No deseo que se colonice el mundo... Quiero que la gente de Irán sea libre. Quiero que la gente de Puerto Rico sea libre; yo soy una feminista revolucionaria porque yo quiero ser libre. Y es críticamente importante que ustedes las que están aquí se comprometan con la revolución basándose en el hecho de que quieren la revolución para sí mismas". Conferencia Basta, Oakland, 1980.

Con Malta, Haití, Hong Kong y Myanmar, Chad, Senegal, Lituania, Fiji, Corea del Sur, entre otros 57 países, se sumaron mujeres migrantes y refugiadas sin patria. Utilizando las tecnologías

¹ Pensadora feminista descolonial. Postdoctora en Cs. Sociales por la Universidad de Manizales, CINDE/Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo/COLEF, FLACSO y CLACSO. Dra. en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del CONICET. Profesora de la UBA y UNSAM. Coordinadora del Programa Sur-Sur de CLACSO. Fundadora y directora del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM). Publicó: "Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías del feminicidio" (Universitat des Illes Ballears, España), entre otros libros sobre feminismo y poscolonialidad.

de internet bajo diferentes hashtags se logró una mundialización de la protesta.

#MujeresEnHuelga/#8MParodemujeres#DiaInternacionalde mujeres/#WomenStrike marcaron el pulso de una sociedad globalizada por el #NiUnaMenos, que logró traducir cada una de las demandas locales en la esfera pública virtual para multiplicar las voces de todxs y para ser las voces de las mujeres muertas o desaparecidas por las redes de trata y la necropolítica.



Link (Fuente)



Fotos: Lanación on line 8/3/2017. Turquía. India. Honduras. (Link)
Huelga de Mujeres en Brasil



300.000 mujeres en Uruguay; 200.000 mujeres en Argentina; 40.000 en Varsovia, y así en el resto del mundo, nos movilizamos para enfrentar las desigualdades y violencias y colocar los cimientos de una nueva era de la política. Si bien no todas las mujeres desde Afganistán hasta Argentina que se unieron a la huelga se identifican con el movimiento feminista, sí se sienten parte de este nuevo Movimiento global de las mujeres que surge para denunciar los mismos derechos de antaño hasta la forma más extrema de un patriarcado que agoniza.

Entre los antecedentes más próximos del PIM, se encuentran las dos grandes movilizaciones -el *#NiUnaMenos en Argentina y América Latina* y el *"Lunes negro"* en Polonia- que se manifestaron en las calles y las redes el 3 y 19 de octubre de 2016 respectivamente. Por su parte, la CEPAL difundía en 2016 las siguientes estadísticas: "Cada día mueren en promedio al menos 12 latinoamericanas y caribeñas por el solo hecho de ser mujer". **Honduras es el país de la región con el mayor número total de feminicidios** (531 en 2014), lo cual representa 13,3 feminicidios por cada 100.000 mujeres. "Las tasas más altas a nivel regional corresponden a **El Salvador y República Dominicana**. En términos de números absolutos, **Argentina y Guatemala** se ubican en

segundo y tercer lugar, con más de 200 feminicidios, cada uno en 2014". Entre ellas, cabe destacar los ecofeminicidios de lideresas ambientalistas, en especial en Brasil y Honduras. En este último el movimiento de mujeres marchó el 8M para exigir justicia por el asesinato de Berta Cáceres, líder indígena lenca defensora de los derechos humanos contra las corporaciones transnacionales.



Amas manifestaciones alcanzaron una repercusión global y réplicas simultáneas en otros países a través de una diseminación rizomática. El “#NonUnaDiMeno” que el 26 de noviembre de 2016 convocó en Roma más de 200 mil mujeres que para denunciar la creciente violencia hacia las mujeres en Italia.



O el Ni Una Menos en España contra la “pérdida del impulso” en las políticas de igualdad en el país, una desaparición de esa cuestión en la agenda política y “los recortes sistemáticos en los recursos públicos, en los derechos sexuales, en el aborto en menores de 16 y 17 años y en los dispositivos especializados contra las violencias machistas” <http://vocesescritas.com.ar/sitio/espana-se-sumo-al-reclamo-de-ni-una-menos/>.

En los inicios de este año, la masiva concurrencia de alrededor de 500.000 personas que protestaron contra el gobierno de Trump el 21 de enero de 2017 se ubica en este nuevo escenario. En él se

destacó la presencia de la Marcha de Mujeres en Washington. En el sitio de Facebook de ‘Women’s March On Washington’ publicó un comunicado que dicta: *“Un mensaje a nuestro nuevo gobierno en su primer día de mandato para que recuerden que los derechos de las mujeres son derechos humanos”*. *“Estamos juntas, reconociendo que defender a los más marginados entre nosotras es defendernos a todas”*. Las estadounidenses nombraron a esta nueva ola global como la del “Feminismo del 99%” -con la simbología heredada de las protestas de Occupy Wall Street contra el 1% que sustenta la riqueza global-.



La campaña “Love Trumps Hate. End Homophobia” (“El amor triunfa sobre el odio”) o “Not my president” han tenido alcance global. Provocaciones como “26.000 asesinatos sexuales no declarados en las fuerzas armadas, sólo 238 condenas. ¿Qué esperaban estos genios cuando unían hombres y mujeres?”, figuran entre los famosos tweets de Trump que condensan el estereotipo de la masculinidad blanca, sexista, racista homo-trans-fóbica y alterofóbica dominante en la Casa Blanca y en el mundo. O *“Tiene que haber algún tipo de castigo hacia las mujeres que abortan”*, según dijo en la asamblea ciudadana.



Love Trumps Hate.

**End
Homophobia.**

www.plantingpeace.org

PAID FOR BY PLANTING PEACE

Angela Davis vuelve a liderar el movimiento contra "Aquellos que todavía defienden la supremacía del heteropatriarcal blanca, masculino tengan cuidado. Los próximos 1.459 días del gobierno de Trump será 1.459 días de resistencia." https://www.democracynow.org/2017/1/27/angela_davis_on_resisting_trump_we/ Full Speech: Legendary Activist Angela Davis at Women's March on Washington <https://www.youtube.com/watch?v=bSGPGNJpaE0>



Angela Davis. <http://cgtcantabria.org/wp/archivos/6724>

Entre los antecedentes de Revoluciones feministas, mencionamos:

8M ISLANDIA: El día de la libertad

“En la tercera generación las hijas se hacen libres”, escribió la puertorriqueña Aurora Levis Morales, haciendo referencia a una escena del film ay-tan-blanco y al legado inter-generacional. Las

huelgas de mujeres no constituyen una acción novedosa. A lo largo de la historia se registran huelgas de piernas cruzadas, huelgas de sexo, etc. La huelga del 8M es un punto culminante de un proceso que inicia en Islandia, en una de las luchas emblemáticas que se remonta al 24 de octubre de 1975 cuando el 90% de las mujeres islandesas decidieron no trabajar (ni las asalariadas ni las dedicadas a los cuidados) y se manifestaron. Muchos hombres que tuvieron que hacerse cargo de las tareas domésticas lo recuerdan como “El viernes negro”. Mientras que las mujeres fue “El día de la libertad”. Cinco años más tarde, **Vigdís Finnbogadóttir**, una madre soltera divorciada, había ganado las elecciones presidenciales convirtiéndose en la primera mujer presidenta en Europa y la primera en el mundo elegida democráticamente jefa de Estado.



Fuente: Womens History Archives

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151024_islandia_mujeres_huelga_lb

Uno de los desafíos más importante del 8M es lograr reducir la brecha salarial por género del orden del 26 a 30%; poner en valor los trabajos que son ejercidos en su mayoría por mujeres, como también el número de mujeres científicas que siguen representando

una minoría de las y los investigadores del mundo o en los cargos de dirección en las universidades (<http://www.uis.unesco.org/FactSheets/Documents/sti-women-in-science-en.pdf>).

La brecha salarial de género en Argentina es del 27%, en España en 2016 de casi 24%, la más alta en los últimos seis años. Además de los recortes en servicios sociales que obligan a las mujeres a encargarse de los cuidados de los adultos y los hijos, el aumento de los contratos a tiempo parcial, donde las mujeres son un porcentaje mucho más alto que los hombres - de cada 26 mujeres que optan por un trabajo de este tipo para conciliar, un hombre lo hace-, o la brecha de género en las pensiones, que en España en 2016 era de un 34%.

Según el informe mundial de la OIT en 2015, “menos del 5% de los directivos de las principales empresas del mundo son mujeres”.

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/@publ/documents/publication/wcms_335674.pdf En junio de 2016, tan sólo el 22,8% de todos los parlamentarios eran mujeres. A partir de enero de 2017, 10 mujeres son Jefas de Estado y 9 Jefas de Gobierno, siendo Rwanda quien tenía el número más alto de mujeres parlamentarias en todo el mundo. <http://www.unwomen.org/en/what-we-do/leadership-and-political-participation/facts-and-figures>

Islandia sigue siendo el país del mundo donde hay más igualdad entre mujeres y hombres. Encabeza el Índice Global de la Brecha de Género del WEF y cuenta con 28 mujeres en su parlamento (un 44%). http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151024_islandia_mujeres_huelga_lb

8M MÉXICO. NI UNA MÁS

El PIM mantuvo entre sus consignas principales la lucha contra los feminicidios en América Latina. Ciudad Juárez, ubicada

en la frontera Norte de México con El Paso (Texas), es un lugar emblemático de la instalación de las maquilas estadounidenses -que explotan mano de obra femenina joven en condiciones de pobreza y desprotección de derechos laborales- y del nacimiento de la Campaña "*Ni una más*". Cruces rosas y zapatos rojos forman parte de la simbología para exigir justicia por las muertas y desaparecidas, creada por la artista mexicana Elina Chauvet Zapatos, porque de las desaparecidas a veces sólo se encontraba eso. Rojos, por la sangre y la violencia. (Fotografía de e-mago en Flickr bajo licencia Creative Commons)



<http://www.periodicoabc.mx/rebasaestadodemexicoacdjuarezenfemicidios-11594/>

“Ni una asesinada más”, clamaron cientos de mujeres que marcharon en el DF y otros sitios como parte del 8M.

8M ARGENTINA. #NiUnaMenos y “Miércoles Negro”

Junto con La Casa del Encuentro; la Campaña Nacional contra las Violencias a las Mujeres; la Comisión Provincial de la Memoria; la comunidad Siluetazo contra los feminicidios y las desapariciones de mujeres, la Colectiva de artistas, periodistas y activistas #Ni Una Menos, más de 200 mil personas pusimos el cuerpo en las plazas el 3 de junio de 2015 luego que la consigna se viralizara por las redes sociales bajo el nombre de un hashtag.



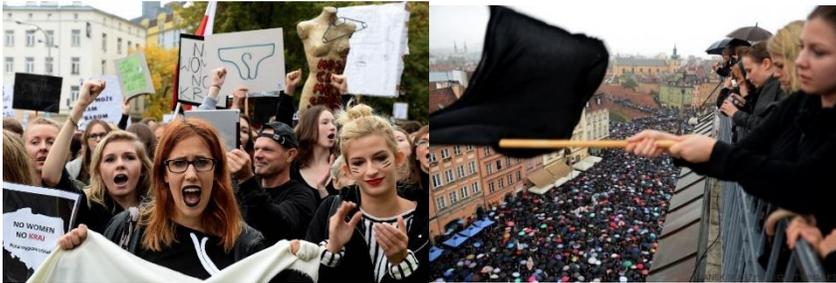
Ni Una Menos. 3 de junio de 2015

El 19 de octubre de 2016, convocado por #NiUnaMenos y más de 50 organizaciones, se realizó un paro nacional de mujeres entre las 13 y las 14. La propuesta fue que todas salgan de sus trabajos o cesen su actividad para mostrar el rol que ocupamos en la sociedad. #NosotrasParamos por primera vez en la historia de Latinoamérica se concentró en torno del lema: *“Si nuestras vidas no valen, produzcan sin nosotras”*. En este 8M las mujeres exigieron la libertad de Milagro Sala, primer mujer indígena presa política del gobierno.

8M POLONIA: “LUNES NEGRO”, huelga de mujeres contra la prohibición del aborto

En Polonia el 3 de octubre de 2016, alrededor de 6 millones de mujeres de 60 ciudades y se declararon en huelga nacional para protestar contra la prohibición del aborto. Las mujeres polacas se vistieron de duelo para simbolizar la posible pérdida de sus derechos reproductivos. Utilizaron las redes sociales y el *hashtag* #CzarnyProtest (traducido como "protesta negra"). Las leyes de aborto de Polonia se encuentran entre las más estrictas de Europa. A

las mujeres se les permite tener un aborto sólo si el embarazo se debe a incesto o es producto de una violación, o si la vida de la mujer embarazada o del feto está amenazada.
https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/10/03/polish-women-go-on-nationwide-strike-against-proposed-abortion-ban/?utm_term=.62da502af07f



(Janek Skarzynski/AFP via Getty Images)
https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/10/03/polish-women-go-on-nationwide-strike-against-proposed-abortion-ban/?utm_term=.62da502af07f
http://www.huffingtonpost.es/2016/10/14/polonia-propuesta-ley-aborto_n_12484800.html

Las movilizaciones han recibido apoyo desde España y otros países de la Unión Europea. Varias diputadas de *Podemos*, miembros de la Comisión de Igualdad, se han vestido de negro como las mujeres de Polonia. Después de la huelga, los políticos acordaron abandonar los intentos de introducir las restricciones.

Nuestros cuerpos, campos de batalla

En 1989, en medio de manifestaciones contra una nueva ola de leyes anti-aborto, la artista Barbara Kruger realizó una obra emblemática para la Marcha de Mujeres en Washington. Conocida como *“Tu cuerpo es un campo de batalla”*, el rostro de una mujer dividida en exposiciones positivas y negativas, condensaba la demanda de libertad reproductiva. Este lema ha sido re-semantizado en las marchas del 8M en varias partes del mundo en otros tales como: *“Nuestros cuerpos son campos de batallas”*. *“Mi cuerpo, es mío”*.



Más del 97% de las mujeres en edad fértil en América Latina y el Caribe viven en países donde el aborto es restringido o

prohibido por completo. Durante el período 2010-2014, se estima que cada año se producen 6,5 millones de abortos inducidos en América Latina y el Caribe (frente a los 4,4 millones registrados entre 1990 y 1994). El mayor número ocurrió en América del Sur (4,6 millones anuales en 2010-2014). Aproximadamente 760,000 mujeres en la región son tratadas anualmente por complicaciones de aborto inseguro. Al menos el 10% de todas las muertes maternas (900 en total) anuales se debían a abortos inseguros. https://www.gutmacher.org/sites/default/files/factsheet/ib_aww-latin-america.pdf

Como entonces, continuamos reclamando por los mismos derechos laborales y reproductivos. Así, *"No puedo creer que todavía tenga que protestar por esta puta mierda"* (mi traducción) expresa la pancarta de una mujer durante la marcha del **"Lunes negro"** en Polonia. O en este otro escrito en el cuerpo, *"Sacá tu rosario de mis ovarios"* en el 8M en Argentina.



Foto: Anja Rubik.

http://www.huffingtonpost.es/2016/10/05/aborto-polonia-podemos_n_12355818.html



rubén weinsteiner @marcapolitica

Retrocediendo incluso en décadas en materia de derechos, en Irán los proyectos de ley 446 y 315 buscan restringir el acceso a métodos anticonceptivos, ilegalizar la esterilización voluntaria, prohibir la educación sexual, dismantelar la planificación familiar y fomentar el matrimonio temprano y la maternidad repetida, a la vez que se niega la igualdad en materia de empleo, divorcio y relaciones familiares, permitiendo la impunidad de la violencia doméstica al igual que en Rusia..

<http://salamancartvaldia.es/not/78709/procrearas-ataques-a-los-derechos-sexuales-y-reproductivos-a-las-mujeres-de-iran/>



Bajo el lema "No hemos nacido sólo para dar a luz ...", se llevó a cabo en Banja Luka, la concentración por el Día Internacional de la Mujer. “Queremos enviar un mensaje de que el papel de la mujer en la sociedad no se reduce sólo a la procreación y la crianza de los niños. Nos negamos a vivir bajo la esclavitud del patriarcado que persistentemente marginar y negar el potencial de las mujeres.”<https://www.facebook.com/events/1225189917565243/~number=plural>.

Los cuerpos femeninos portan insignias y se convierten en lienzos donde se escriben mensajes. Liderado por diferentes sectores religiosos y de ultraderecha en América Latina, Estados Unidos y Europa, el frente que se conoce como “ideología de género” promueve una política disciplinaria y punitiva sobre los cuerpos femeninos y LGBT. Un día antes del 8M en España, partidos, sindicatos y movimientos sociales manifestaron su rechazo al autobús contra los transexuales que el grupo ultracatólico Hazte Oír. http://politica.elpais.com/politica/2017/02/28/actualidad/1488285088_623918.html

<http://politica.elpais.com/politica/2017/02/28/actualidad/148>



[8285088_623918.html](http://politica.elpais.com/politica/2017/02/28/actualidad/1488285088_623918.html)

El reclamo de “Soberanía sobre nuestro cuerpo” fue visible el 7 de febrero en Buenos Aires en la movilización conocida como el “Tetazo”; una convocatoria que organizaron los movimientos feministas y activistas luego de que la policía expulsó a tres mujeres de una playa por hacer *topless*.



Asimismo, mencionamos la conmoción en Francia y la UE por unas fotografías tomadas en una playa de Niza, en las que se veía a cuatro policías increpando a una mujer con velo. La prensa alemana mencionó una "guerra de religión" y el alcalde de Londres consideró que "nadie debería dictar a las mujeres lo que deben llevar". <http://elcomercio.pe/mundo/europa/francia-tribunal-anula-prohibicion-sobre-uso-burkini-noticia-1927146> En Francia, donde se encuentra la comunidad musulmana más importante de Europa, las ordenanzas sobre el *burkini* resultan una deriva de la islamofobia y el racismo global contra la cual se manifiesta el movimiento de mujeres.



Tal como explica la antropóloga feminista Lila Abu-Lughod en su libro *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo* (2002), “Las mujeres se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación”.

Impulsado a partir de las protestas de las mujeres de distintos Sures, el PIM es el emblema de un “nuevo movimiento feminista mundial, antirracista, antiimperialista, antineoliberal y anti-heteronormativo,” tal como lo definió Angela Davis en la Marcha de Mujeres de Washington, en el que prevalece la sororidad fememina. A partir de comprender las diferencias entre mujeres como fuente de poder, mujeres negras, indígenas, campesinas, migrantes, trans, LGBT, trabajadoras sexuales, madres abolicionistas... lograron articular con su presencia todas las luchas en pos de un cuestionamiento a la vieja política representativa (sostenida por los partidos y sindicatos).

En medio del triunfo del neoliberalismo de mercado y fascismo social, los desafíos de nueva política se basa en comprender que los derechos adquiridos no son para siempre sino que es imprescindible luchar por ellos día a día. Una de las banderas del movimiento feminista internacional que apelaba Pat Parker, sigue siendo un grito en común: “*La Revolución será feminista o no será*”.

LA REVOLUCIÓN
SERÁ FEMINISTA
O NO SERÁ ♀♀♀

I. Descolonizar el género

Más allá de las fronteras

Para teorizar el género en Mesoamérica: dimensiones ontológicas del quehacer feminista descolonial

Sylvia Marcos²

Todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio (ver Kirchoff, 1968 López Austin 1984) y el cuerpo. En este artículo se explorarán principalmente aquellos rasgos comunes al pensamiento mesoamericano que conforman sus conceptos sobre la corporalidad, conceptos circunscritos por la cosmovisión. No se podría abordar la cosmovisión mesoamericana sin mencionar la importancia que, en ella, tiene el género. Hemos encontrado que cuatro grandes categorías analíticas pueden ayudarnos a conceptualizar esta relación entre género y cosmovisión. Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios de género suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos de género (masculino y femenino) en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los

² Post-doctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es profesora visitante de la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont , CA. Integrante y fundadora del seminario permanente de Antropología y Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas del la UNAM e integrante del comité directivo permanente de ALER.(Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones). Ha recibido varios premios y becas como la del Programa de Estudios de las Mujeres en la Religión de la Universidad de Harvard.

presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filosófica occidental. ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente pare lograr un imprescindible equilibrio fluido? Como descolonizar las teorías de género?

Sin embargo, ciertos análisis teóricos feministas —sobre todo aquellos que conciernen a la teoría de la corporalidad— han estimulado este acercamiento al universo mesoamericano. Sus revisiones incluyen una puesta en duda de buena parte de los postulados filosóficos clásicos y abren perspectivas nuevas sobre la corporalidad. Así se recobra la preeminencia de la fisicalidad', es decir 'del cuerpo entero' en todo proceso 'espiritual o mental.

El estudio de las metáforas en la tradición oratoria nahua, así como de textos que son auténticas recopilaciones de narrativas orales nos ayudará a descubrir los conceptos mesoamericanos sobre la corporalidad y a percibir en ellos los matices del género. Es así como podremos empezar a descubrir los significados de la 'filosofía encarnada' descolonizada característica del mundo mesoamericano.

Contexto teórico

En tanto categoría para hacer teoría feminista, el género es, como lo señalan varias autoras (Ortner y Whitehead, 1989) una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas —masculinas y femeninas— en cada cultura dada.

Ahora bien, las relaciones de género están incrustadas o 'imbricadas' en un entramado cultural y conformadas por los contextos locales. Esta comprensión impuso un cambio de objeto de estudio en la teoría feminista: de un enfoque centrado solo en la mujer se pasó a la relación entre ambos géneros. Invitó también a trascender el estudio de roles supuestamente inmutables por el análisis de las variabilidades inter - e- intra culturales. Finalmente,

motivó el tránsito de especulaciones sobre las características supuestamente universales del género hacia la consideración de las múltiples implicaciones que diferentes contextos socioculturales tienen para la construcción de los 'hechos naturales' o 'datos biológicos'.

El género peculiar de un tiempo y un lugar difícilmente podría desligarse de lo que Foucault llama 'la episteme'. El conocimiento de este marco epistemológico de todos los significados culturales vuelve la 'ideología' del género inteligible. Gewertz por ejemplo (1987) asegura que sin una comprensión adecuada de los significados de 'persona' entre los Tchambuli de Papua, Nueva Guinea, no podemos entender ni los significados de las relaciones de género ni la conducta de las mujeres.

Una revisión conceptual.

Para acercarnos rigurosamente al pensamiento mesoamericano propongo una revisión de ciertos conceptos de uso corriente en el análisis de las relaciones de género. Debemos cuestionar el isomorfismo implícito en la traslación de categorías del universo teórico moderno a las conceptualizaciones de lo femenino y lo masculino en el pensamiento mesoamericano.

El presente trabajo es un esfuerzo por presentar las rupturas y/o discontinuidades entre esos útiles analíticos —esas 'maniobras' por cierto muy útiles para forjar la teoría feminista— y lo que emerge como relaciones de género y conceptos de lo masculino y de lo femenino en los documentos mesoamericanos a nuestro alcance para estudiarlo.

Las fuentes principales de este trabajo son los libros III y VI de la Historia General de las Cosas de la Nueva España (Códice Florentino). Varios investigadores han señalado su particular riqueza y profundidad —especialmente del libro VI— y su valor de puente para aproximarnos a la moral y al pensamiento de los antiguos Nahuas (ver León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). También se ha consultado esa otra versión de

la 'magna historia' que es el Códice Matritense del Real Palacio en las traducciones del náhuatl por León Portilla. Las aportaciones de López Austin y León Portilla a la comprensión del universo filosófico de los Mesoamericanos han sido un apoyo importante para la interpretación de esas fuentes primarias.

Interpretar las fuentes con conceptos derivados de ellas mismas

Trato de interpretar las fuentes con la ayuda de conceptos derivados de ellas mismas, es decir que, al estudiar los ritos de curación descritos por Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las 'certidumbres' derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina modernas. Estas certidumbres no son universales sino ellas también construcciones históricas (Petchesky, 1988; Duden, 1990; Brown, 1988; Lacqueur, 1990).

En esta perspectiva, algunas de las 'maniobras analíticas' anteriormente mencionadas parecen ser puentes conceptuales muy cuestionables en el acercamiento a ese universo. Entre ellas, cabe mencionar específicamente la división entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género).

He detectado tres líneas principales de ruptura con las concepciones usuales en la teoría de género:

1. La misma concepción mesoamericana de la dualidad;
2. El concepto de equilibrio fluido;
3. La conceptualización de la corporalidad. (Cuerpo entero o fisicalidad)

1. La Dualidad en el universo mesoamericano.

La dualidad original

Razgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenino masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación, y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones

de las divinidades en pares (Olmos, 1973 (1533); González Y., 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidas por un dios y una diosa, empezando por Omoteotl creador supremo cuyo nombre significa 'Dios-Dos' o Dios doble. Morador del lugar más allá de los trece cielos, Omoteotl era concebido como un par femenino-masculino (Omecihuatl-Ometecuhtli). Engendradas por el par supremo, las otras deidades duales encarnaban a su vez los fenómenos naturales. La lectura del escueto manuscrito del siglo xvi atribuido por Ángel Garibay a Fray Andrés de Olmos explica de forma magistral esta concepción de dualidad. Y es precisamente el carácter sucinto de sus enumeraciones que señala a la obra de este primer recopilador cristiano como una de las Fuentes primarias con menos retoques y por lo tanto alteraciones (Olmos, 1973 (1533)).

La concepción de esta unicidad dual se encuentra en toda la región mesoamericana. Así Thompson (1975) por ejemplo pudo hablar de Itzam Na y de su cónyuge Ix Chebel Yax en la región maya en estos mismos términos. Las Casas (1967) mencionaba a la pareja constituida por Ixona y su mujer, y Diego de Landa (1960) se refería a Itzam Na e Ixchel como dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora es la de Curicuauert y Cuerauahperi.

Las culturas del Área mesoamericana, López Austin dice:

...ven al mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres (López Austin, 1976).

Especificidad de la dualidad mesoamericana.

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original Omoteotl-Omecihuatl, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Tomemos por ejemplo la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco

representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos a la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica de lo masculino y de lo femenino (Báez-Jorge, 1988). En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas (Sahagún, 1989).

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz por ejemplo era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios. El primero, ritual de 260 días es decir 13 veces 20 ha sido vinculada por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana. (Furst, 1986) El otro calendario, (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico:

...contaban el primer día y de veinte en veinte días, que hacían sus meses, contaban el año y dejaban cinco días, así que en un año no tenían sino trescientos sesenta días...(Olmos, F.A. 1553. en: Garibay, 1973).

Hasta el arte oratorio y la poesía reflejaban la constitución dual del universo: los periodos oratorios sobresalientes se repetían dos veces, con cambios mínimos pero significativos. 'Difrasismo' llama León Portilla a esta forma retórica (León Portilla, 1984; ver también: Garibay, 1964; Sullivan, 1983) y los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero cuyos elementos no podían separarse. Entre los investigadores del mundo mesoamericano, Alfredo López Austin (1984) se destaca por su percepción de un pensamiento enteramente permeado por dualidades.

Thelma Sullivan (1983) expresa la misma comprensión cuando nos habla del ordenamiento de la oratoria y la narrativa en "pares redundantes".

¿Qué tipo de dualidad era la mesoamericana? ¿en qué se diferencia de los ordenamientos binarios que fundan la teoría feminista del género?

Tanto Frances Karttunen como Gary Gossen insisten en decir que era una dualidad dinámica (Karttunen, 1986; Gossen 1986). Otros autores agregan que el ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad (López Austin 1984), dotando de movimiento al concepto. Finalmente, podríamos hablar de una cierta 'reversibilidad' en los términos y añadir que la masculinidad es definida solo en referencia a la feminidad y viceversa. Cada polo es el referente del otro y por lo tanto se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio —o este equilibrio fluido— es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.

Jerarquías estratificadas versus fluidez

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos jerárquicos' en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas igual si vemos los ilamatlatolli (discursos de las viejas sabias), los huehuetlatolli (discursos de sabios viejos) o si revisamos las fuentes que nos hablan de pares de divinidades — nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como 'superior' al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo.³ Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el

³ González Torres, 1991, p. 126: "...el 4 (significaba) los cuatro rumbos del universo, el 5 los cuatro rumbos más el centro, el 9 estaba asociado al inframundo y el 13 a los estratos del cielo, inframundo y tierra más el centro".

cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad, o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas solo queda un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo,⁴ no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior (Quezada, N. comunicación personal). Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones familiares al universo tan otro que encontraron, llamaron 'cielos' e 'infiernos' respectivamente a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Es así que el Tlalocan, lugar privilegiado de aves y aguas a donde los muertos por agua iban como a un lugar de elección, se encontraba en el inframundo, en el oriente. He aquí un lugar de delicias que no se encontraba en el 'cielo'.

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tan poco entre lo divino y lo terrestre, la muerte y la vida existían valoraciones jerárquicas' estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida.

...La vida y la muerte conjugadas en la Gran Madre Telúrica, formaban un cielo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte; pero sin muerte era imposible el renacimiento. porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida. (López Austin. 1984. pp. 103).

Al respecto, Alfredo López Austin señala que la corrupción del semen en el vientre materno daba lugar a la nueva vida. (1984). Las fuerzas divinas habitaban los inframundos (los 4infiernos) y la guerra florida —que era una forma de destrucción— mantenía en vida no solo a sus divinidades sino al universo entero.

⁴ Lakoff. 1986 (1980), p. 50ss. En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tienen una valoración moral a emocional: lo alto es por ejemplo asociado con lo bueno o hasta -ver su expresión inglesa 'I am high' o la locución española 'me levantas el ánimo- con la felicidad. Una transposición de estas valoraciones al universo mesoamericano sería un grave error.'

Esta oscilación entre los opuestos, o los polos de la dualidad mesoamericana ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto de ordenamiento por pares distinto del ordenamiento jerárquico' estratificado de la teoría feminista de género. Esta cualidad de dinamismo, como la llaman unos autores, o de complementariedad, como la denominan otros determina y forja un ordenamiento dual específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes.⁵

No solo los dioses participaban de esta dualidad fluida entre el bien y el mal, sino que todo tipo de seres cumplían el doble papel de agresores y benefactores:

...de los cuatro rumbos, los cuatro pilares del cosmos procedían las aguas celestiales y los vientos benéficos y dañinos (López Austin. 1984).

Estrechamente vinculados con las lluvias, los montes proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Eran también los autores de accidentes, de `meteoros acuosos' dañinos a las cosechas.

En la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática sino en continuo cambio. Ingrediente esencial del pensamiento Nahua, esta movilidad imprimía su impulso a todo. Las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba cada aspecto de la vida

⁵ Louis Dumont habla de las categorías del pensamiento hindú en términos de 'segmentación' fluida y de 'apertura' de los conceptos. Ver Dumont, 1983, p. 245: "...como yo decía en relación a la India, las distinciones son numerosas, fluidas y flexibles, corren independientemente unas de otras en un entramado de poca densidad; también son diversamente acentuadas según las situaciones, apareciendo a veces en el primer plano, diluyéndose en otras ocasiones en el trasfondo. En tanto a nosotros, pensamos generalmente en blanco y negro, proyectándonos sobre un vasto campo de disyunciones claras (o bueno o malo) y valiéndonos de un pequeño número de fronteras rígidas y gruesas que delimitan entidades sólidas".

estaba así mismo vinculado al movimiento que engendra y transforma toda identidad.

Al referirse al área maya, Gary Gossen señala que la dualidad primordial era dinámica y añade que este dinamismo de valencias masculinas y femeninas cambiantes estaba de manifiesto en la religión y en la vida cotidiana (Gossen 1986).

En el universo entero, atributos femeninos y masculinos se entretejían en la generación de entidades fluidas, y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivo del universo, de la sociedad, así como del cuerpo —y reflejo e imagen de ellos— se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

Jacques Soustelle (1940) calificó al pensamiento mesoamericano con la fórmula siguiente:

La ley de este mundo es la alternancia de cualidades distintas (...) que dominan. Se desvanecen y reaparecen eternamente...

2. El equilibrio.

Dualidad: tradición oral vs. tradición escrita.

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento mesoamericano. Por la forma en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana de la cultura escrita de los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las varias formas de interacción entre la oralidad original y la 'escriptualidad' de los cronistas. El producto más conspicuo de esta interacción es el 'texto híbrido' que recopila por escrito recitaciones orales.

La escuela de estudios del universo oral iniciada por Milman Parry (1971) ha recalcado el carácter específico y original de la oralidad en relación a lo que llamamos la cultura escrita. En particular, ha mostrado que la aparición de polaridades cerradas y la exclusión del 'tercer término' en Grecia corresponde grosso modo a la popularización de las técnicas de la escritura a partir del siglo V.

De carácter eminentemente oral, la dualidad mesoamericana se concibe en forma muy distinta a la polaridad clásica, tal como Lloyd, por ejemplo (Lloyd, 1966) la estudió en el pensamiento griego. Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por la tercia excluido (*tertium no datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y 'pulsan' los polos opuestos, el 'pensamiento' nahua/mesoamericano se ubica fuera del horizonte cultural clásico. La siguiente cita de Jacques Soustelle puede introducirnos a una comprensión del universo nahua:

Así el pensamiento cosmológico mexicano... lo que (lo) caracteriza es precisamente la vinculación de imágenes tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente... No nos encontramos en presencia de largas cadenas de raciocinios sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo (Soustelle. 1940).

Sin embargo, la cultura clásica de los primeros cronistas confirió, a veces, un rasgo 'clásico' a los textos que elaboró a partir de la recopilación de declamaciones orales autoctonas.

Pensamiento oral y narrativa oral.

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos 'híbridos'. Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita es decir la del hablante original y la del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de Sahagún, se transcriben narrativas orales, historias épicas (como la del Tohuénio que analizaremos más adelante) y amonestaciones de contenido moral. Estos textos son la transcripción de discursos tradicionales orales y en esto corresponden probablemente a la definición que Parry da al término técnico 'texto auténtico'. Un texto auténtico es según él, es la primera transcripción, por un escribano, de una narración que anteriormente fue exclusivamente oral.

La narrativa oral no se puede reducir a las categorías de la literatura (escrita). Pertenecen a otro orden de realidad.

Nunca es la recitación de un 'texto' aprendido de memoria. Tampoco es una creación completamente original del narrador. Según Parry, es una rapsodia, palabra griega que significa 'patchwork', composición o 'remiendo' a partir de conjuntos de fórmulas tradicionales. El recitador de un texto aprendido desenvuelve un tapiz prefabricado (el texto memorizado) frente a los oyentes. El narrador oral compone el tejido a partir de elementos familiares. Su narración está influida por los ritmos de la respiración (Tedlock, 1983) y por lo tanto, espaciada por las pausas que el hablar requiere. En la declamación oral, se enfatiza la acción épica de los héroes, se clarifica la intervención divina, se insiste en los hechos relevantes y se confirman ideas por medio de la redundancia. De hecho, la repetición del mismo episodio con fórmulas similares o diferentes y la abundancia de metáforas es una de las características más notables de los 'textos' nahuas, como resultado de su carácter de transcripciones de narrativas orales (Sullivan 1983; León Portilla, 1983).

Los meandros y devenires del 'pensamiento' oral, sus flujos circulares y a veces impredeciblemente innovadores semejan a ese río del que hablara Heráclito, siempre el mismo y siempre otro: un agua que fluye incesantemente, zambulléndose aquí tras una piedra, hundiéndose allá en una barranca o fluyendo incontenida hacia el mar que la acoge. El pensamiento tras la narrativa oral se parece a esas aguas a veces caudalosas y a veces sostenidas y quietas, impredecibles en sus cambios y sin embargo semejantes a sí mismas.

Así pues, la narrativa oral y el texto escrito pertenecen a registros o órdenes diversos y son animados por lógicas que a veces se contradicen la una a la otra. Pienso que estas contradicciones se reflejan en los escritos de Sahagún (sobre todo en el Códice Florentino), es decir en aquellos textos que el produjo a partir de las transcripciones de discursos orales recopilados por sus asistentes. Podemos comprender mejor la especificidad del concepto nahua de

`equilibrio' a través de una comparación entre la narrativa oral y el texto escrito.

Una buena parte de los materiales que constituyen la Historia de las cosas de la Nueva España y el Códice Florentino fueron cantos épicos y `poéticos', crónicas e historias, himnos y discursos rituales, todos destinados a la declamación pública. Eran jirones de conocimiento e historia oral que la tradición calificaba de "chalchihuitl" (jades). Es decir que eran considerados de valor incalculable y de permanencia pétreo. La metáfora con la cual se designaban a los discursos de las viejas (ilamatlatolli) y viejos (huehuetlatolli) sabios expresan admirablemente este imperativo de recordar: se los llamaba "como un desparramamiento de jades" (T. Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Ahora bien, a pesar de sus características eminentemente orales, los textos estudiados aquí fueron transformados, recortados, sintetizados y organizados por Sahagún para conformarse a ciertos lineamientos de la época sobre la escritura de libros (López Austin, 1971, pp. 52-53). Esta combinación de narrativa oral transcrita y manipulación literaria refleja el enfrentamiento entre dos mundos. En este sentido, varios estudiosos han señalado el valor inmenso que por su característica dialógica —es decir de 'diálogos' entre dos lógicas— tiene estos textos. No solo evidencian y confrontan dos lógicas sino también son expresiones de la dominación colonial que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988,1).

Al comparar hoy, la versión náhuatl de Códice Matritense con la traducción y adaptación que hiciera Sahagún ya en 1577, aparecen muchos elementos de este diálogo y confrontación entre dos lógicas. Más adelante analizaremos en detalle como el entretejimiento de ambos estilos 'filtra' para nosotros los pensamientos y conceptos nahuas de corporalidad. Nos detendremos particularmente en algunas narrativas del libro III y VI del Códice Florentino.

El equilibrio fluido.

La noción de dualidad estaba matizada por otra, igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales o opuestos. En primera aproximación, solo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio se infiltra no solo en las relaciones entre mujeres y hombres sino en las que existen entre divinidades, las divinidades y los humanos, y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad.

La noción de equilibrio y la dualidad.

La fluidez del 'equilibrio' mesoamericano y el flujo propio de la narrativa náhuatl solo nos son accesibles como reflejos de un 'pensamiento' oral filtrado por esos textos híbridos de oralidad y escritura. En la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas que Angel Gaibay atribuye a Andres de Olmos (Garibay, 1971, Cap. V y VI), se encuentra un relato cosmogónico de la separación del cielo y de la tierra:

Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra...ordenaron ...de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos...(López Austin, 1984).

Al descodificar este mito, López Austin añade:

...los cuatro pilares que soportan las capas celestes para separarlas de la superficie de la tierra...(son) descritos como cuatro árboles a través de los cuáles fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo (López Austin, *ibíd.* p. 104).

En la construcción simbólica de este universo, la fluidez era la característica principal que expresaba el contacto constante entre los trece pisos celestes, las cuatro capas intermedias terráqueas y los nueve niveles del inframundo.

En tanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción que su naturaleza propia: determinaba y modificaba el concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos (López Austin, 1984, p. 105; Burckhart 1989. p. 79). Con ello queda dicho que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos 'estáticos' como el que aparece en la teoría feminista de género, heredera en esto, de la tradición clásica. El concepto de 'balance' se puede entender en primera aproximación como un 'operador' que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares de opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. 'Moldea' la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este 'equilibrio fluido' no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de 'equilibrio' siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacia también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas, 'en flujo'. Como parece sugerirlo López Austin:

...no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones (conferencia DEAS. Enero. 1990).

En desplazamiento continuo, las categorías de género en el pensamiento mesoamericano estaban también en equilibrio fluido y el 'punto crítico' de balance se debía buscar en su moción continua, redefiniéndose en cada instante, sujeta al cambio y al fluir de todo

el cosmos. También lo femenino y lo masculino se constituían y redefinían permanentemente, oscilando entre sí.

En este desplazamiento permanente, y en este continuo reajuste de los polos, ninguno podía ser preponderante o dominar sobre el otro excepto por un instante. La 'carga' no perceptible que tenían todos los seres (López Austin, 1984): piedras, animales y gente era femenina o masculina y frecuentemente, ambas a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio.

Concepto mesoamericano y concepto griego de equilibrio.

Ajena —como es evidente— al horizonte clásico, la noción de 'equilibrio' o de 'balance' que matiza cada dualidad poco tiene que ver con el concepto de justo medio heredado del pensamiento griego. (Gingerich 1988). El 'dorado término medio' de la antigüedad es parte de nuestra herencia cultural. Según algunos autores (Foucault, 1984), para los romanos, equilibrio y armonía son virtudes interiores cultivadas en vista de la perfección privada.

El justo medio del que hablaba Aristóteles parecería implicar un equilibrio estático, una 'stasis'. Era una 'homeostasis' en la cual el término medio aparece como un punto fijo en medio de dos extremos inmóviles. Algunos investigadores nos hablan del diverso concepto de equilibrio que existía en Mesoamérica.

La doctrina del camino medio, entonces, era un principio central en su formulación e interpretación de esta ética, nos dice Gingerich a propósito de la metáfora nahua para expresar una vida correcta que aparece en los ilamatlatolli. Pero, añade,

este camino medio no es definitivamente el justo medio aristotélico. Esta concepción (es) profundamente indígena... (Gingerich, 1988:522).

Al transgredir este 'justo medio', el infractor, en la filosofía clásica, solo pierde en virtud personal y en comportamiento justo dentro de los límites definidos por Némesis. A diferencia de lo que

ocurre en el horizonte mesoamericano, esa pérdida del justo medio no significa un peligro individual para la estructura y supervivencia de todo su cosmos. Por el contrario, varios autores han señalado ya la característica radical de urgencia que emerge de la responsabilidad colectiva nahua en el logro de ese equilibrio móvil, fluido y vital.

Los Nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva... y creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final...(Burckhart, 1989, p. 79).

El 'camino medio' del Nahua, aunque también expresa virtudes personales, es ante todo cumplimiento de un imperativo para la conservación cósmica y con ello participación imprescindible en el sostén de su universo.

Para quedar en el ámbito de las transposiciones al universo conceptual clásico, se podría decir que más que una homeostasis el 'equilibrio' nahua es una homeorhesis (de rheo, flujo) un 'balance' de conjuntos en flujo. Es decir que lo podríamos definir, en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un 'equilibrio' homeoréico. La mediación entre los polos opuestos implicaba, para el Nahua, componer o 'negociar' constantemente con la misma moción y plasticidad de opuestos que se transformaban permanentemente en un fluir sin fin. La búsqueda del justo medio como colocación de sí mismo en el punto central de un equilibrio inmóvil era algo ajeno al pensamiento nahua.

Corregir la stasis clásica por nociones dialécticas tomadas de la tradición hegeliana sería, también, poco apropiado. El 'equilibrio homeoréico' nahua no es un balance logrado por la 'síntesis' entre una 'tesis' y una 'antítesis' y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El 'camino medio' nahua podría definirse como la exigencia de

mantener el orden en este límite. Ya desde su nacimiento, el ser Nahua era definido en términos de equilibrio. En el Libro VI del Códice Florentino, aparece una metáfora que revela el concepto Nahua sobre el estado del niño al nacer.

...el concepto nahua define al individuo como producto de una alquimia particular de características buenas y malas (Gingerich. 1988, p. 532).

La condición de un niño nacido entre los Mexica es descrita como ni totalmente depravada ni totalmente benéfica, ni totalmente libre e independiente, ni totalmente determinada. (...) nacía con 'su desierto y su mérito', 'in iilhuil in imahceual. p. 526, citando al Códice Florentino, (libro VI, capítulo XXXVI).

Pero este equilibrio no era fijo. Podía alterarse. Si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que, al 'bautizarlo' en un día fasto, su tonalli (entidad anímica principal) adquiriría inclinaciones y tendencias positivas.

Si se lograba un equilibrio armónico, el individuo podía obtener las mayores ventajas de las inclinaciones y las tendencias definidas por su tonalli; si no, la tendencia podía asumir un rumbo menos benéfico y disminuir su vitalidad (López Austin 1984, mi re-traducción del inglés).

Myerhoff se acerca al concepto de la 'homeorhesis' nahua cuando define la noción de 'balance' como una condición no estática lograda a través de la resolución de la oposición (Myerhoff, 1976:102).

El imperativo de equilibrio exigía de cada uno, en cada circunstancia buscar el centro-eje del cosmos y coordinar su posición en relación a él. Mantener el equilibrio es concertar los opuestos. Eso implica no negar lo opuesto, sino avanzar hacia él, abarcarlo tratando de encontrar el punto de equilibrio fluctuante. El principio de exclusión —el tertium no datur de la lógica formal

clásica— no existe en el universo nahua. En este pensamiento se integran los opuestos: caliente y frío, noche y día, sol y luna, sagrado y profano, femenino y masculino.

Los extremos, aunque no tenían que ser evitados completamente si debían ser balanceados uno contra el otro (Burckhart, 1989, p. 130-131).

Esta posición fluida era constituyente del equilibrio del cosmos. La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano era la medida y el medio para lograr el equilibrio primordial y fundamental.

Equilibrio cósmico y moral.

La responsabilidad colectiva —no solo para sostener el equilibrio, sino para influir en su logro— producía un tipo muy particular de códigos morales. En ningún lado se expresan mejor estos códigos morales que en los llamados huehuetlatolli e ilamatlatolli. Como ya se mencionó, muchos investigadores consideran el libro VI del Códice Florentino de Sahagún como el reflejo de una suerte de *summa* del pensamiento nahua. Es él que cala más hondo en creencias y exigencias de esa sociedad. Los ilamatlatolli contenidos en el libro VI del Códice Florentino son sumamente explícitos en el concepto de equilibrio requerido de la conducta de mujeres y hombres.

No andes con apresuramiento ni demasiado despacio...porque es señal de pompa andar despacio y andar de prisa tiene resabios de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio...No lles inclinata mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza (Sahagún, p. 371).

Mira que tus vestidos sean honestos como conviene... Mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas...Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos...Cuando

hablares, no te apresurarás en el habla...no alzarás la voz ni hablarás muy bajo...No adelgazarás mucho la voz cuando hablares o saludes, ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea... la voz mediana (p. 383 (al muchacho) a la p. 415).

En los ilamatlatolli, podemos apreciar esta constante del pensamiento nahua en cuanto se aplica al contexto de la vida cotidiana y de las relaciones sociales entre los géneros. Recordemos aquí el carácter normativo de estas recomendaciones, que no necesariamente permiten hacer inferencias sobre prácticas cotidianas.

Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría de género

Una 'teoría del género' adecuada a la interpretación de las fuentes mesoamericanas debería por supuesto ser lo suficientemente 'fluida' y 'abierta' como para acoger esa peculiaridad mesoamericana que caracteriza a una dualidad entre opuestos como abierta y fluida. Contrariamente a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico. La dualidad del género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar.

En el pensamiento crítico feminista, varias investigadoras se han cuestionado la validez de esas categorías cerradas y unitarias para el análisis de género (Rosaldo, 1980; Yaganisako, 1987; Collier, 1987; Nash y Leacock 1981). Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes como las dicotomías cultura vs naturaleza y público vs. privado son en sí mismas producto de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal. Así, dice Louise Lamphere (1991):

...la teoría feminista ha puesto en duda nuestras categorías de análisis, socavando así, las premisas en las que se fundamentaban las primeras investigaciones sobre las mujeres.

Si denominamos 'categorías de género' a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que estas forman pares de conceptos por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose definiéndose y redefiniéndose permanentemente.

Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. A cambio, el movimiento de constitución y reconstitución de dichas categorías, su moción y fluidez parecen captar mejor su esencia. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son:

La apertura mutua de las categorías.

La fluidez.

La no organización jerárquica entre los polos duales.

Resta ahora revisar un elemento del pensamiento feminista teórico. Nos referimos a la convencional división entre sexo y género: "el sistema sexogenero" como lo llama Teresa de Laurentis (1991). Por más que la maniobra lingüística de esta última transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de conceptualización doble que desune al cuerpo de su contexto cultural y/o social. No podríamos hacer teoría de género sin esta ineludible separación tajante entre lo que las teóricas denominamos, hoy por hoy, sexo y lo que queremos significar por género. Esta división está a la base de todas las teorizaciones feministas - con toda la variabilidad que un enfoque teórico semiótico (Laurentis, 1991), dialógico (Flax, 1990; Gallop 1988), o

etnográfico (Rosaldo, 1980; Collier, 1987; Yanagisako, 1987) puedan presentar.

Sin embargo, este eje de la teoría feminista que nos es tan necesario para articular y ordenar nuestras especulaciones poco o nada tiene que ver con las estructuras cognoscitivas que se desprenden de la lectura cuidadosa y el análisis de múltiples fuentes que revelan el pensamiento mesoamericano. Lo 'biológico' y lo 'cultural' no se concebían como de ordenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo impedía siquiera la posibilidad en pensamiento de esta separación. Como lo veremos más adelante, en el análisis de los conceptos de corporalidad, el ámbito simbólico (o cultural) era considerado tan perceptible como cualquier otro. López Austin señala que no logró encontrar en sus múltiples búsquedas algo que permitiera creer que los nahuas hacían una separación entre el ámbito espiritual y el material (comunicación personal) y podría decirse que las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos no de la forma en que lo distinguimos o diferenciamos hoy.

El orden en este concepto de dualidad de opuestos provenía del equilibrio logrado por la moción constante, *ollin*. Veremos como el cuerpo nahua es la expresión de este movimiento vital.

3. La conceptualización de la Corporalidad.

Corporalidad y Teoría de Género.

Nunca antes, el cuerpo ha jugado un papel tan central en un corpus teórico como aquel que ocupa en la teoría de género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científiista, y algunos están abocados a historizar la anatomía y la biología (Laqueur, 1988; Duden, 1990; Petcheky, 1988). Con estas revisiones críticas, la biología, el "sexo" (como la contraparte del género culturalmente forjado), no aparecen definidos como axiomas. En mayor o menor

grado, la teoría feminista ofrece en este campo de análisis de la corporalidad, una perspectiva fresca, flexible e innovadora.

La epistemología contemporánea feminista, dicen Bordo y Jaggar, (1989), comparte la convicción de que el marco de referencia Cartesiano es inadecuado fundamentalmente, obsoleto—requiere reconstrucción y revisión.

El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas recientes.

La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido desde Platón a Descartes y hasta el positivismo moderno como el principal enemigo de la objetividad. Las teóricas feministas contemporáneas, en respuesta, han empezado a explorar alternativas a enfoques del conocimiento centrados en la mente. Están reformulando cuál es la participación del cuerpo en la cognición y la actividad intelectual e insistiendo en el papel central que juega el cuerpo para la reproducción y transformación de la cultura (ver especialmente las antologías: Jagger y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; y Gallop, 1988; Laqueur, 1990.)

El cuerpo de las mujeres, otrora locus de todas nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista a ser el lugar privilegiado de las reconceptualizaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir "el viejo hábito filosófico masculino" (de Lauretis, 1990). La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción: pero está inevitablemente encarnada; incrustada en la carne, nuestra carne femenina con sus deseos y placeres, con su potencialidad pare el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos (Gallop 1988).

Por su ya mencionada capacidad de historizar las categorías conceptuales heredadas, la teoría de género ofrece algunas perspectivas que pueden inspirar nuevas incursiones en el ámbito de las concepciones sobre el cuerpo en el pensamiento mesoamericano.

El cuerpo, dice M. Douglas, es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más, los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal (Douglas, 1982).

El cuerpo mesoamericano o la corporalidad permeable.

En nuestras tradiciones dominantes el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado, desde el siglo XVII (Bordo, S. 1989) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo, aires, vapores, 'jugos' y material. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmatrimales.

Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa al cielo, el corazón, como centro anímico corresponde a la tierra y el hígado al inframundo. El cuerpo genérico, es decir el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro e imbricados ambos en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, ellas también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y

entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

Es en este juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones que se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano (Ortiz, 1993). Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase por ejemplo los viajes que el Tonalli hacía por los supra —e infra— mundos o las emanaciones mediante las cuales el Ihiyotl podía afectar o dañar a los otros (López Austin). Cuando hablamos de inclusiones nos referimos a aquellas entidades externas —que nosotros podríamos considerar algunas veces materiales— que se introducían en el cuerpo provenientes de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo sagrado. El corazón —Teyolia— recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin(1984). Frecuentemente se concebía a la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales (Viesca 1986).

La salud y el bienestar de este cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, su ser mujer o hombre.

Las tres entidades anímicas.

Las entidades anímicas, como las denomina A. López Austin, son principalmente tres: Tonalli, Teyolia, ihiyotl. Cada una tiene espacios de localización privilegiados —pero no únicos— en el cuerpo físico.

El tonalli, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche, durante el sueño. También sale del cuerpo durante el coito y en ocasiones cuando se tenía una experiencia inesperada que provocaba su salida. En sus viajes el tonalli se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. T. Sullivan menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (tonalli) en

la cultura Náhuatl. "Donde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?" significa por ejemplo: "He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?" "Pasar sobre el cabello", (que según C. Viesca es sinónimo de tonalli, ver Viesca 1984) y "pasar sobre la cabeza" son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: "Cubro tus cabellos, tu cabeza" significa: "Protejo tu honor y buen nombre".

Este tonalli móvil y viajero, que se identifica con los cabellos y la cabeza, está a su vez asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas.

El teyolia reside en el corazón. Lo más particular de esta residencia en el corazón es que contrariamente a nuestros conceptos de actividades mentales residentes en la cabeza, el teyolia era la entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, el teyolia era la entidad que al abandonar el cuerpo producía la muerte. Es significativo —como ya lo han señalado varios investigadores, entre ellos León Portilla— que aquello que llamamos personalidad, el Nahua lo denomina "un rostro y un corazón" (Leon Portilla, 1983).

El ihiyotl cuya morada es el hígado puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Era fraccionable y podía salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes de manejo de la sobrenaturaleza estaban capacitadas para liberar voluntariamente su ihiyotl. Este era el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Pero señala López Austin (1984):

...los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón y no en el hígado ni en la cabeza

Multiplicidad de otros componentes del cuerpo.

Reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y la fuerzas vitales cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales no agotaban el total de lo que componía un individuo. Existían

múltiples fluidos más que podían incursionar de afuera hacia adentro, conjugarse con las fuerzas internas y emprender excursiones hacia afuera bajo la forma de emanaciones. Las articulaciones eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital. Se consideraba que era a través de ellas que llegaban los ataques de los seres sobrenaturales —los de 'naturaleza' y así impedían el movimiento corporal (López Austin, 1984).

Todas estas entidades, así concebidas, eran tangibles para (en) ese pensamiento: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales.

Estilo nahua de 'ser en el mundo' y concepto nahua de existencia del mundo.

El mundo para los Nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que, para el Nahua, no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica modalidades de acción: toda ubicación espacial implica precisas modalidades de la acción.

Además, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo "material" definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, en este pensamiento como el complemento de una corporalidad permeable:

los nahuas imaginaban ...un continuo físico y conceptual con otros ...su ser multidimensional (era) como parte integral de su cuerpo y del mundo espiritual y físico entorno a ellos (Klor de Alva, 1988).

De la corporalidad y sus metáforas.

El pensamiento Mesoamericano está no solo poblado por metáforas, sino que está constituido por ellas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlan, casi en los inicios, Sahagún, Duran y Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hacen Duran, del uso tan extensivo de metáforas al percibir que estas le dificultan

la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad (Duran, 1980, citado por Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún habla de las "metáforas delicadas con sus declaraciones" y es el primer autor a registrar en su Historia de las Cosas de la Nueva España (Códice Florentino), libro VI, cap. XLIII, un listado —o primer diccionario— de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente (1547), (traducción al español por Sahagún, 1577).

En 1650, Jacinto de la Serna (1987) dice:

...no se puede todo ajustar a las palabras que usarían antiguamente, ni tampoco formalmente explicar la fuerza de las metáforas, de que usan, y darles en todo la significación que tuvieron antiguamente.

Y en su "Filosofía Náhuatl" León Portilla define al pensamiento Nahua como "cultura y filosofía de metáforas" (Leon Portilla, 1956, p. 322).

¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando el libro III y el libro VI de la Historia de las Cosas de la Nueva España (Códice Florentino) uno se encuentra con una profusión de narrativas y metáforas cuyo estudio sistemático podría abrir nuevas puertas a la comprensión de la corporalidad mesoamericana.

La metáfora, señala Lakoff y Johnson,

...no es solo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua...

Y añaden:

...los valores mas fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma (Lakoff y Johnson, 1986).

Las metáforas del cuerpo que mencionaré aquí proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares que se aprendían de memoria en los Calmecac. Sobre el particular señala León Portilla que

en los llamados calmecac y los telpuchcalli... se hacía aprender de memoria, a los educandos, de manera sistemática, largas crónicas, los himnos de los dioses, poemas, mitos y leyendas... así por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas, los himnos, poemas y tradiciones ...preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario (Leon Portilla. 1984).

Es importante enfatizar el uso de los textos que mencionaré en detalle más adelante. Su uso era didáctico, ejemplar, podría decirse. Estos textos los aprendía el estudiante del calmecac memorizándolos, pero aún más, le servían como modelo a su propia conducta.

Algunas de estas metáforas se encuentran en los ilamatlatolli y en los huehuetlatolli, discursos de las ancianas y ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los Nahuas. (ver: Sullivan, 1986; Sahagún, libro VI; de Olmos, 1547; Fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

Eran, además amonestaciones retóricas y rituales que jugaban un papel muy importante en toda la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales. Por ejemplo, cada acontecimiento importante en la vida de los aztecas —una celebración religiosa, la ceremonia para un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa, la elección de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta entre otros— estaba acompañada por discursos largos y elocuentes apropiados para la ocasión (Sullivan, T. 1986)

Nuestro propósito ahora es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se

encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI,⁶ de la Historia de las Cosas de la Nueva España (Código Florentino). Permeados por metáforas, estos discursos son fuentes privilegiadas para el análisis de las relaciones de género: la conducta apropiada femenina y masculina y la que conviene para las relaciones entre ambos géneros (ver Marcos, 1991).

He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

⁶ Gingerich Willard, "Cipahuacanemiliztli, the purified life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex", in: J. Kathryn Joasereand and K. Dakin (eds), *Smoke and mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International series 402, 1988. Dice Gingerich que en el libro VI del Código Florentino aparecen en uso ambos el termino *Ilamatlatolli* o amonestaciones de las "viejas, las abuelas canas y sabias" y los *Huehuetlatolli* o amonestaciones de los viejos.

La tradición historiográfica escrita en español, en donde el genérico masculino engloba y en cierto sentido anula lo femenino ha dejado caer en desuso el termino *ilamatlatolli*. Así, hoy en día se llaman *huehuetlatolli* a los discursos de ambos viejas y viejos sabios. Esto propicia que se llegue a interpretar como que sólo los viejos sabios eran los expositores de esta tradición. Gingerich, nos habla (1988) de esos discursos y señala que además de didácticos eran retóricos. (Sullivan 1986).

Menciona, además, que en el original Náhuatl, aparecen los términos *Intlatol ilamatque*, "las voces de las mujeres viejas" e *Intlatol ueuetque*. "las palabras de los hombres viejos-. Aparecen estos términos así, sostenidos aparte por su característica de género, en el discurso final preservado en el cap. 40. del libro VI Código Florentino de Sahagún. Estos discursos son aquellos pronunciados por las madres y padres a las hijas e hijos antes de la entrada en el *CaImecac* o escuela para el sacerdocio (p. 518).

El lenguaje de los Nahuas, especialmente en evidencia en los discursos del libro VI, se conserva la particularidad de las voces de las viejas sabias y los viejos sabios. La diferenciación neta entre voces o discursos femeninos y masculinos (el género) no significaba ni que lo masculino implicara a lo femenino -como es el caso del masculino genérico en Español- ni que ambos pudieran fusionarse en lo idéntico. En estas formas de lenguaje se reflejan aspectos profundos de la organización por género en Mesoamérica. No hay anulación de uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos. Esta constatación nos remite a una cita de Lauretis al introducir el pensamiento filosófico del colectivo feminista de la librería de Milán.

La cuestión, entonces, para la filosofía feminista, dice de Lauretis, (1990) es como repensar la diferencia sexual dentro de una conceptualización dual del ser. "un dual absoluto" en el cual ambos ser mujer y ser hombre, serian primarios como "estando ahí desde el principio" (Ibid., p.4),.

...quierote dar otro exemplo...siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin,...preguntoles, diciendo "abuelas nuestras decidme Les verdad que todavía teneis deseo del deleite carnal? aún no estais hartas, siendo tan viejas como sois?..

Ellas respondieron: Señor nuestro...vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal...pero nosotros las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea mis, y desea más;...(C6dice Florentino, p. 382).

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas:

...Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianquez...y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas... (Ibid., p. 369).

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales, fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. ¿Por qué? Recurso de la imaginación y lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún "muy delicadas y cumplidas (metáforas) y propísimos vocablos". Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y por to tanto son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Sin embargo, la metáfora es mucho más que solo eso. Impregna todo el sistema conceptual y el pensamiento. El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora "xilotes, que se busca los mejores y más sabrosos". El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado coma "sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más."

Estas metáforas combinadas con la narrativa del Tohuenyo que analizaremos más adelante nos ponen en la pista de anhelos y placeres aceptados en el mundo mesoamericano. Pero hay más: en ocasiones el deseo, la carnalidad son el motor de la historia. No en vano *talticpacayotl*, el sexo, significa: "lo que pertenece a la superficie de la tierra" (López Austin, 1984). Como lo que pertenece a la superficie de la tierra, el gozo erótico es conformador de identidad terráquea. No solo es aceptado sino es lo que define a los habitantes de Mesoamérica. Los cuatro pisos intermedios de la superficie de la tierra, la morada de mujeres y hombres, es el lugar del sexo, de sus anhelos y de sus gozos. La superficie de la tierra no sería concebible sin esta dimensión de la corporalidad. ¿Sería esta la causa de que, para los moradores de Mesoamérica que primero enfrentaron al catolicismo, pareciera anormal la negación total de esta actividad, ya que sin ella no se pertenecía a la superficie de la tierra?

Hablar cósmicamente del erotismo es hablar de esta dimensión 'de la superficie de la tierra'.

Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua en el capítulo III del Códice Florentino

La historia del Tohuenyo, relatada en el capítulo III del Códice Florentino es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión, la corporalidad y del género en el pensamiento Nahua. No se pueden entender los 'discursos normativos', sin estas narraciones que revelan un sentido cósmico de lo erótico. La historia, que hace parte de las narraciones épicas sobre los dioses y los héroes, sorprende por sus imágenes y metáforas, así como por el lugar prominente que da al deseo y la carnalidad —expresado por una mujer— como eje y direccionalidad de los hechos en las narrativas sagradas. La historia del Tohuenyo, tal como la conocemos, forma parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por Fray Bernardino de Sahagún en Tepepulco (región de Tezcoco), Tlatelolco y México a partir de

1547. Recordemos, con León Portilla, que "parece ser esta historia uno de esos viejos `textos' nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los Calmecac o centros nahuas de educación,"...en estos centros era donde se preparaba a las y los educandos para el sacerdocio" (León Portilla, Miguel, Toltecáyotl, 1995.)

La historia del Tohuenyo trata del "ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca". Comenta Leon Portilla : "se ha dicho alguna vez, a propósito de nuestras culturas indígenas, que se echa de menos en ellas la presencia de temas eróticos...mas, contra quienes así han opinado, hablan algunos viejos textos en náhuatl, recogidos de labios nativos a raíz de la conquista."

Seguiré aquí la re-traducción de León Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo Sahagún.

Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.

Ahora bien, a la hija de Huemac,
que estaba muy buena (cenca qualli) muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban
tenían la intención de hacerla su mujer.
Pero a ninguno hacia concesión Huemac, a ninguno daba la hija.

Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenyo:
está con la coma colgando
Tan pronto como lo vió,
inmediatamente se metió al palacio...
Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,
se puso en tensión, entró en grande calentura,
Como sintiéndose pobre
del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo.

Y Huemac lo supo luego:

ya este enferma su hija.

Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban: "Que hizo. qué hace?
¿Cómo comenzó a a entrar en calentura mi hija?"

Y las mujeres que la cuidaban respondieron

"Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el Fuego, le ha metido el ansia,
con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma.

Y Huemac, el Señor

en vista de esto dio órdenes y dijo:

"Toltecas, búsqese al que vende chile,
aparecerá el Tohuenyo."

Y luego fue buscado por todas partes.

(...)

revuelven todo Tula

y aunque hicieron todo esfuerzo

no lo vieron por ninguna parte.

Entonces vinieron a comunicar al Señor que en ninguna
parte había visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,

no más se vino a instalar,

donde habían aparecido la primera vez

(..)

Huemac lo interrogó "¿Dónde está tu casa?"

El otro respondió:

Yo soy un Tohuenyo (forastero) ando vendiendo chilito."

Y el Señor Huemac le dijo:

"Pues que vida es la tuya Tohuenyo?

ponte el maxtle, tápate."

A lo cual respondió el Tohuenyo:

"Pues nosotros así somos."

Dijo luego el Señor:
"Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curaras."

(...)
Y enseguida le cortaron el pelo,
lo bañaron y después de esto,
lo ungieron,
le pusieron un maxtle, le ataron la manta.

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,
luego cohabitó con ella,
y con esto al momento sanó la mujer.
En seguida, se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor"

La parte narrativa del final de esta historia ejemplar relata una serie de hazañas guerreras donde el Tohuenyo ganó el reconocimiento de los Toltecas. Parecería un mito épico de las hazañas de los seres sobrenaturales. En medio de toda esta sacralización de las hazañas guerreras se encuentra este "curiosa historia del Tohuenyo" como la llama León Portilla. Curiosa, si, aun para los más expertos investigadores del México antiguo. Aun nos sorprende, que a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido las ideas eróticas del mundo nahua, a manos de los clérigos cronistas, nos hayan llegado por lo menos la expresión de algunas de ellas.

Situar estos textos eróticos en el contexto en que se usaban permite un nivel más de acercamiento al papel que jugaban el deseo, la corporalidad y el placer en el pensamiento mesoamericano. Estamos muy lejos, en ellos, del temor a los poderes del deseo femenino insaciable y destructor como aparece, en el continente

Europeo, por ejemplo en el Martillo de las Brujas o Malleus Maleficarum.⁷

La historiografía, como ya se señaló, generalmente enfatiza el carácter disciplinado y hasta cierto punto 'represivo' de la cultura azteca. No negamos, en ella, la presencia de una normatividad y de sus exigencias disciplinarias con respecto al sexo, pero tampoco podemos afirmar rígidamente que no prevalecían, también, los espacios constructivos del erotismo. En un pensamiento y cultura forjados por la dualidad, por la presencia alterna y móvil de los opuestos, las exigencias de disciplina eran enriquecidas por las posibilidades del placer. El empeño unívoco de las fuentes primarias y secundarias en describir el rigor y la disciplina parece ser un producto de los valores de los clérigos cronistas más que una tendencia inherente a los documentos autóctonos. A este propósito Aguirre Beltrán (1980) señala:

Los padres de la Iglesia gustaron envanecerse de su abstinencia frente a los placeres de la carne; jamás se cansaron de fustigar la bestialidad de los gentiles y tenían como argumento favorito la aseveración de que, salvo el cristianismo, todas las religiones eran impuras.

Versiones y alteraciones: del tlalticpacayotl mesoamericano al catolicismo desencarnado.

Corpovisiones, llama Landa, a las cosmovisiones mesoamericanas. Corpovisión, ya que no existe la distinción entre ser humano y cuerpo humano. En esta incrustación de la carne en

⁷ Malleus Maleficarum, como se llama esta obra en latín, de Heinrich Kramer y James Sprenger, ambos Dominicos apareció en 1484. (otros autores la sitúan en 1486) De ese tristemente célebre documento, redactado para poder cazar a las "brujas" y luego condenarlas a la hoguera inquisitorial, surge un concepto de mujer codiciosa de los genitales masculinos, insaciable y por lo tanto peligrosa para los hombres. Parecería indicar que ellos son todos santos varones, y que solo la influencia de las mujeres les puede impedir dedicarse o el servicio de dios o a las actividades elevadas de la mente -sin cuerpo. Este documento es la más exaltada y desmesurada arenga en contra de la corporalidad y sus menesteres.

todo el entorno y en la identificación del cuerpo con el ser total, es en donde tenemos que descubrir el significado profundo de tlalticpacayotl: aquello que pertenece a la superficie de la tierra. Pertenece porque conforma, identifica, forja a los seres que viven en los pisos intermedios del cosmos. No es solo una atribución, una actividad, un gusto. Es lo que los hace de la tierra y de su superficie: ni en el inframundo ni en el cielo.

Sin embargo, para el evangelizador, este apego terráqueo' era una obra del demonio. La lujuria, se quejaban, era fuerte entre los autóctonos mesoamericanos. ¿Qué hacer con estos elementos del eros mesoamericano que forzosamente tuvieron que encontrar en el mundo que describían en sus crónicas y recuentos? Veamos algunas de estas respuestas de los frailes cristianizadores:

Tlalticpacayotl y Catolicismo: El Erotismo Abolido

En el Tratado de 1629 de Hernando Ruiz de Alarcón, clérigo a cargo de partes de los estados actuales de Guerrero, México y Morelos encontramos un estilo del manejo colonial de materiales eróticos. Nos confiesa Don Hernando Ruiz de Alarcón (1987, 181) que al transcribir el conjuro "para atraer y aficionar" (para provocar el amor)

...las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por modestia y castos oydos no se ponen...

Es significativo insistir en que todos los demás conjuros que se usaban para absolutamente todas las actividades de la vida fueron transcritos extensamente y en su totalidad. El Tratado es valioso justamente por esa recopilación de palabras, frases y metáforas que en su concatenación rítmica, cadenciosa y poética nos aportan intuiciones e informaciones valiosas sobre esos universos simbólicos. Sin embargo, los 'castos oydos' no han permitido que el texto completo de este conjuro amoroso nos sea accesible hoy en día. Los fragmentos restantes, y aun más las extracciones (exclusiones) pueden ser un testimonio mudo de los aconteceres de una tradición erótica amputada a manos de cronistas clérigos.

Otro estilo de moderar la presencia del Tlalticpacayotl en sus escritos es aquel escogido por Sahagún al presentar la Historia del Tohuenyo en su Códice Florentino.

Veamos ahora, los cambios principales, en relación a la versión presentada más arriba. Esta fue traducida directamente por León Portilla a partir de la versión original en náhuatl del Códice Matritense del Real Palacio. (Paso y Troncoso, 1906).

Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece Sahagún en su selección y traducción al español de 1577.

Primero que todo la forma de verso, característica de los viejos textos Nahuas que se aprendían de memoria en los Calmecac, fue transformada en prosa. La temática está sumamente condensada. Sin embargo, la narración central se queda, con una evidente matización de los significados y metáforas.

Por ejemplo: La hija de Huemac ya no es descrita como que "está muy buena", cenca qualli como lo dice el texto en nahuatl. Sahagún dice que "el Huemac...tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciabanla y deseabanla los dichos tltecas" (p. 210).

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del Tohuenyo. Ya no dice Sahagún "anda con la cosa colgando" cuyo grafismo genera imágenes perceptivas acordes con un mundo donde el sexo es aquello que pertenece a la superficie de la tierra.

En el mundo de Sahagún, podría decirse que el sexo es aquello que debería desaparecer de la superficie de la tierra. Sin embargo, riguroso estudioso de la cultura nos dice:

Y la dicha hija del Señor Huemac miró hacia el tienquez y vio al dicho tohuego desnudo, y el miembro genital...

Lo gráfico de aquello que desata el deseo: la descripción del hombre con "la cosa colgando" se transforma en "desnudo y miembro genital."

Añade Sahagún:

Y después de lo haber visto, la dicha hija entrose al palacio y antojosele el miembro de aquel Tohueyo, de que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo...

Y cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún dice "está mala de amores".

En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como "(el Tohueyo) le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro...".

Así para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Parecería que describe una verdadera enfermedad y no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual. Parecería que se siente obligado a suavizar la expresión de puro deseo con un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa la llama "esta mala de amores", porque el amor es más aceptable que la simple calentura (Libro III, cap. V, p. 210, Sahagún, Códice Florentino).

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica ya desde los inicios, con el mismo Sahagún permite suponer relecturas de otros textos en su Historia de las Cosas de la Nueva España. Aun así, debemos admitir que Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios (ver aquí el caso de Ruiz de Alarcón) al conservar, aun modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que estaban frecuentemente orillados a jugar esos primeros cronistas de Indias. Por una parte, algunos de ellos como Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para protegerlos de la codicia colonizadora y que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, los cronistas estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial castigaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía

de los autores. Bajo todas estas presiones, como lo constata López Austin (1982).

...las fuentes que se refieren a los Últimos siglos de la vida mesoamericana son limitadísimas en algunos aspectos, entre ellos, notoriamente, el de la sexualidad.

Es en este tenor que unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas podrían revelarnos aspectos de esta cultura —como la corporalidad y la carnalidad— que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos, este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los canticos, las *narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque fuese solo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la "narrativa maestra del espíritu sobre la carne".

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G., *Medicina y Magia*, México: INAH, 1980.
- Báez-Jorge, Félix, *Los Oficios de las Diosas*, Universidad Veracruzana, Xalapa. 1988.
- Baptista, Juan, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. Melchor Ocharte, México, 1599.
- Brown, Peter, *The Body and Society*, Columbia University Press. New York, 1988.
- Burckhart, Louise. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson. 1989.
- Collier, Jane, Rosaldo, Michelle, *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford University Press, Stanford, 1987.

- Collier Jane, and Sylvia Yanagisako, *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- De Landa, Fray Diego, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1960. Douglas
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Pantheon, New York, 1982.
- Duden, Barbara. *The Woman Beneath the Skin*, Harvard University Press. Cambridge. 1991.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme , Uneperspective anthropologique sur l'ideologie moderns*, Paris: Seuil, 1983.
- Duran, Fray Diego de, *Ritos y Fiestas (1576-1578)*, Editorial Cosmos, México, 1980.
- Flax, Jane, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*. University of California Press, Berkeley, 1990.
- Foucault, Michel, *Le Souci de Soi, Histoire de la Sexualite-3*, Gallimard, Paris. 1984.
- Furst, Peter, T., "Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)", en: *Symbol and Meaning :Beyond the Closed Community* ,Institute for Mesoamerican Studies, SUNY, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 1986.
- Gallop, Jane, *Thinking Through the Body*, Columbia University Press, New York, 1988.
- Garibay, A.M., (ed.), "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", en: *Teogonía e Historia de los mexicanos*. Tres Opúsculos del Siglo .1(17, PorrCa, Mexico, 1973.
- Gewertz. D. "The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of
- Mead and Chodorow." en *American Anthropologist*, 86:615-29, 1984.

- Gewertz, *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*, University Press, Cambridge, Cambridge, 1987.
- Gingerich, Willard, "Chipahuacanemiliztli 'the Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex" en: J.K. Josserand y K. Dakin (eds), *Smoke and Mist*.
- *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, BAR International Series 402, London, 1988.
- González Torres Xólotl, *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, México: Larousse, 1991, p. 126:
- Gossen, Gary H., "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", en: Gary
- H. Gossen (ed), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany. 1986.
- Jagger, A. Gordo, S. (eds.), *Gender/ Body/ Knowledge/ Feminist Reconstructions of Being*
- *and Knowing*, Rutgers University Press, New Brunswick. 1989: Kirchoff, Paul, "Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural
- Characteristics." en: Sol Tax (ed), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, (1952), Cooper Square Publishers, New York, 1968.
- Klor de Alva, Jorge, "Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other" en: J. Klor de Alva, H.B. Nicholson, E.
- Quinones Keber (eds), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, State University of New York, Albany, 1988.
- Klor de Alva, Jorge. "Contar Vidas: La Autobiografía Confesional y is Reconstrucción del ser Nahuatl", en *Arbor* 515-16, Madrid, 1988.

- Lakoff, George y Johnson, Mark, *Metaforas de to Vida Cotidiest*°, Madrid: Cittedra. 1986
- Lamphere, Louise, "Feminismo y Antropologia" en Carmen Ramos (ed), *El Gínero en Perspectiva. De la Dominacion Universal a la Representacídn Multiple*, UAM Ixtapalapa, Mexico, 1991.
- Landa, Concepcion, "México Hoy en la perspectiva de la Corporalidad" Comentarios a la ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía. Cuernavaca, 1993.
- Laqueur, T. *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Prem, Cambridge, 1990.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Apologética historia, México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.
- Lauretis de, Teresa, "La Tecnología del Género" en: Carmen Ramos (ed), *El Género en Perspectiva de la Dominación Universal a la Representación Múltiple*, UAM Iztapalapa, México, 1991.
- León-Portilla, Miguel, *Literaturas de Mesoamérica*, SEP Culture, México, 1984.
- León-Portilla, Miguel, *La Filósofa Náhuatl*, UNAM, UH, México, 1983., (1956).
- Leon Portilla , Miguel, *Toltecatoytl :aspectos de la cultura nahuatl*, FCE, (1995)
- Lloyd, G.E.R., *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, e University Press, Cambridge, 1966.
- Lopez Austin, A. *Medicine Náhuatl*, SepSetentas, Mexico, 1971.
- Lopez Austin, A. "Cosmovisión y Medicina Nahuatl" en: Carlos Viesca (ed), *Estudios sobre Etnobotrínica y Antropología Medico*, IMEPLAN, México, 1976.

- Lopez Austin, A. *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., UNAM, 11A, México, 1984.
- Lopez Austin, A. "Cosmovisión y Salud entre los Mexicanos" en A. López Austin y C. Views
- C., (ads), *Historia general de la Medicina en México, Tomo I*, México Antigua, UNAM, Facultad de Medicina, México, 1984.
- Marcos, Sylvia, "Mujeres, Cosmovisión y Medicina: Las Curanderas Mexicanas", en Orlandina de Oliveira, ed., *Trabajo, Poder y Sexualidad*, Colegio de México, México. 1992. (1989).
- Marcos, Sylvia, "Genero y Preceptos de Moral en el México Antiguo: Los textos de Sahagún", en *Concilium*, 6, 1991.
- Marcos, Sylvia, "Missionary activity in Latin America: Confession manuals and indigenous eroticism", en: Luther Martin, ed., *Religious Transformations and Socio-Political Change*, de Gruyter, Berlin, New York, 1993, p. 237-253.
- Martin, Luther et al., ed., *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989
- Myerhoff, Barbara, "Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words", en *Parabola I*, 1976.
- Nash, June, Leacock, Eleanor, "Ideologies of Sex: Archetypes. and Stereotype?". en Eleanor
- Leacock, ed., *Myths of Male Dominance*, Monthly Review Press. New York, 1981.
- Olmos Andres de (atribuido a), "La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", en A. Garibay, ed., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI*, Porrúa. Mexico, 1973. (1533).

- Ortiz, Silvia, "El cuerpo en el Espiritualismo Trinitario Mariano", Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas, 1993.
- Ortner, Sherry, B., Whitehead, Harriet, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse*, Oxford: At the Clarendon Press, 1971.
- Paso y Troncoso Francisco del, *Códice Matritense del Real Palacio, vol VII*, Fototipia de Hausery Menet, Madrid, 1906.
- Petchesky, Rosalind, "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction" en *Feminist Studies* 13, No. 2 (Summer, 1987)
- Rosaldo, Michelle, Z., "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5, No. 3 (Spring 1980).
- Rubin Suleiman. S., ed., *The Female Body in Western Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Ruiz de Alarcón, H., "*Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España*", en: Pedro Ponce, Pedro Sánchez Aguilar y otros, *El Alma Encantada*, F.C.E., IN.L, México, 1987.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nuevo España. (Códice Florentino)*, Introd. Pelee. Glos. y Notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.
- Soustelle, Jacques, *La Pensee Cosmologique des Anciens Mexicains*, Paris: Herman et Cie, 1955.
- Sullivan, Thelma, "A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders", en: G.H. Goosen, *Symbol and Meaning*

- Beyond the Closed Community*. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany, N.Y., 1986.
- Sullivan, Thelma, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, UNAM, 11H, México, 1983.
 - Tedlock, Dennis, *The Spoken Word and The Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.
 - Thompson, Eric, *Historia y Religión de los Mayas*, Fondo de Cultura Económica, México. 1975.

Poéticas de lo precario: los casos de Liliana Ancalao y Cecilia Vicuña

Marta Sierra

“Recuperar la memoria es
recuperar la unidad”

Cecilia Vicuña

Más que ningún otro género literario, el acto poético nos interpela en nuestra limitación como críticos. Escribir sobre poesía es escribir sobre este límite, desde un borde, en la intemperie, despojados de nuestro refugio intelectual. Son los poetas quienes mejor han formulado el cómo de esta imposibilidad. Lo dice bien Diana Bellessi, en su colección, *Sur*, cuando invoca a Lola Kiepja, mal llamada la “última Selk’nam de Tierra del Fuego:” “Oh Kiepja no me dejes/sentar en el hain equivocado” (520). ¿Desde qué Hain, desde que lugar sagrado se lee o se escribe la poesía? Para Bellessi la escritura poética es ingresar a ese orden otro, donde se es un extranjero, donde el lenguaje a la vez acoge y expulsa. Bellessi explora ese límite desde el Sur, una geografía a la vez virtual y presente, en que todas las poéticas colapsan en el silencio, en la escucha. El Hain es para Bellessi un enclave poético desde donde armar una voz que se reconoce como heredada de los pueblos americanos y de su legado de silenciamiento y violencia. Un manantial de voces es la poesía de Bellessi, un abrevadero para una imaginación colonizada por Occidente y que la poesía decoloniza. Deliberadamente en contra del tiempo histórico, en la atemporalidad paradójica del presente de la poesía, Bellessi cultiva un retorno pero no a un pasado congelado en el tiempo, sino al pasado previo a la colonización que se experimenta como un presente anacrónicamente vital.

En esta presentación me propongo abordar esta poética de la precariedad en dos poetisas latinoamericanas contemporáneas, Liliana Ancalao (Argentina) y Cecilia Vicuña (Chile). Mi propuesta es leer ambas obras desde la perspectiva de lo que Aída Hernández Castillo denomina como el “feminismo latinoamericano de la diversidad” o los modos en que género y cultura se interconectan. Hernández Castillo emplea el término para referirse a las organizaciones de mujeres indígenas y esta noción le sirve para conceptualizar a la mujer indígena no como un bastión de resistencia milenaria, ni como un sujeto pasivo que retoman de manera mecánica los discursos y prácticas que les llegan de afuera. Hernández Castillo plantea el feminismo como una herramienta que se acerque a la relación entre cultura y género desde una perspectiva antiesencialista.

Dentro de esta línea teórica, podemos pensar el feminismo no sólo como una propuesta para lograr la igualdad de género como lo hicieron los feminismos históricos, sino más bien como una clave para leer la colonialidad y la modernidad. Es aquí donde los textos de Ancalao y Vicuña son centrales para entrar a la compleja historicidad de América Latina. Mi propuesta teórica es aquí la de la interseccionalidad, pero fundamentalmente la de una “antropología de la escucha” como bien plantea Rita Segato, un abrir la oreja como señala Bellessi, a las culturas acalladas por los procesos de la colonización. Ambas poetisas representan un feminismo con la cara vuelta al Sur para revisar los modos en que la historia ha escindido no sólo las categorías de género sino, fundamentalmente, el lenguaje. Ambas abordan la poesía como un pasaje de ingreso a una memoria de dimensiones transhistóricas y transnacionales, la memoria de la colonialidad del poder aún latente en América Latina: Ancalao revisando el archivo de la comunidad mapuche; Vicuña por medio de un indigenismo de la disidencia.

Liliana Ancalao pertenece a una generación heredera de autores como Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf, quienes afirman en el Sur un proyecto de escritura que quiere revitalizar el ser y el

escribir genuinamente en mapuche. La obra de Ancalao se entronca en lo que Iván Carrasco denomina como el “proyecto mapuche” de poesía intercultural, un proyecto que recupera la memoria de las comunidades nativas y las escribe en una textualidad que mezcla el español y el mapudungun. Ancalao comparte con esta generación de poetas jóvenes, el “manejo del collage etnolingüístico sobre la base del español y una mayor experimentación verbal, además de la aceptación de su condición intercultural y mestiza, a diferencia de las generaciones mayores que mantienen la utopía de una cultura incontaminada y de una sociedad mapuche autónoma” (Carrasco 187).

Mientras que Ancalao experimenta la precariedad como una zona de contacto entre la cultura blanca y la mapuche, en Vicuña, como señala el epígrafe inicial, lo precario es un

regreso a una unidad; precario es orar, “entrar a un espacio sagrado”, aunque esta unidad sea efímera como plantean muchas de sus composiciones poéticas. Se ha caracterizado la estética de Vicuña como la de un indigenismo disonante, lo que implica por un lado el empleo de diferentes códigos o formas epistemológicas (música, muralismo, escultura, textiles, danza y teatro, literatura) y por otro la idea de “disidencia”, esto es una forma de examinar los procesos históricos a partir de poéticas experimentales (Alvergue 209-210).

Las texturas de los poemas e instalaciones que aquí analizo se caracterizan por una codificación doble o plural o por “collage etnolingüístico” en que enunciados de otra lengua se incrustan en la base del castellano (Carrasco 178). Esta estructura a veces armónica, a veces disonante, es una decisión estratégica ya que como señala Ancalao, mantener el mapudungun, dar testimonio de su existencia, es una forma de hacer presente este “idioma silenciado”. En el caso de Vicuña el registro se complica aún más al incluir el inglés en su producción poética, algo que la poeta hace para interpelar a las “audiencias del norte” en otras formas en que la lengua ha sido colonizada. El silenciamiento de las lenguas indígenas sintetiza esta

tensión entre culturas, algo que Ancalao describe bien como una “doble lejanía”:

El mapuzungun se volvió el idioma para expresar el dolor, el idioma del desgarrar cuando el reparto de hombres, mujeres y niños como esclavos. Un susurro secreto en los campos de concentración. El idioma del consuelo entre los prisioneros de guerra. El idioma para pensar.

Fue el idioma del extenso camino del exilio, la distancia del destierro. La larga marcha de nuestros bisabuelos hacia las reservas. Ka Mapu. (“El idioma silenciado” 121)

Como señala Achile Mbembe, la experiencia de la “post-colonia” que tan bien expresan los textos de Ancalao y Vicuña, es una experiencia en que la temporalidad se caracteriza como una “duración,” una temporalidad complicada por la discontinuidad, la fluctuación y la complejidad, la “intersección” de múltiples capas temporales (14). La subjetividad postcolonial está hecha de este tiempo inestable y complejo que encierra lo que Mbembe denomina como “el turbio y opaco dominio del poder” (14). El lenguaje poético de Ancalao y Vicuña es un lenguaje anclado en el presente, pero se trata de un presente que encierra múltiples y paradójicas temporalidades tal como señala Mbembe, un presente opacado por la experiencia de la colonialidad del poder. El lenguaje poético rescata así lo que Guha denomina como la “pequeña voz de la historia”, la voz de una temporalidad suspendida en una memoria colonial de la dominación y la resistencia (“La pequeña voz de la historia”).

Liliana Ancalao: *Mujeres a la intemperie*

Mujeres a la intemperie se organiza en cuatro secciones (El frío, la lluvia, el viento, cuando me muera). Cada una de ellas está escrita en dos versiones, una en español y una en mapudungun, que se incluye al lado derecho de la página. La organización del

poemario en una estructura de cuatro secciones y en una página escindida en dos (la del español, la del mapudungun) recuerda a la estructura del Kultrun que en la cultura mapuche representa la mitad del universo en su forma semiesférica y en los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones del año. De hecho, el contenido del poemario poetiza los ciclos de renovación y destrucción presente en la cosmogonía mapuche y su representación de la naturaleza. Cabe destacar que el Kultrún es además el tambor ceremonial utilizado por el o la machi (el/la chamán, curandero/a, hechicero/a) para los rituales religiosos y culturales, así como durante la rogativa del Ngillatun, el rito anual de fertilidad para fortalecer la comunidad. Ancalao establece su poemario como la contracara al nefasto silenciamiento de su comunidad por la colonización al dotar al lenguaje poético de un valor ceremonial que es central en la cultura mapuche y que ha sido borrado por el violento silenciamiento de la colonización. *Mujeres a la intemperie* es así un poemario performativo, que trata de recrear la fuerza de la oralidad: “La energía *performativa* del lenguaje es cuando las palabras actúan lo que enuncian y son capaces de modificar la realidad. Esta energía de la comunicación oral, también contagia la escrita. La oralidad presente en los textos los transforma en escenarios vivos de la memoria” (Falabella Luco 71). Como la machi llamando a la rogativa, la hablante poética acude aquí al lenguaje poético como una fuerza que puede traer de la conciencia colectiva, la experiencia de una temporalidad que refleja el trauma de la colonización. La ceremonia aquí es la de exorcizar el pasado colonial, un exorcismo que se produce en ciclos que, como los de la naturaleza, implican procesos de construcción y destrucción. El collage lingüístico del poemario busca recrear una conciencia intercultural que cuestiona la herencia colonial y relea la memoria histórica. Lo performativo funciona como un catalizador de las experiencias traumáticas de la comunidad mapuche, lo que explica el carácter cíclico de la temporalidad y de muchas imágenes en el poemario. Como señala Cathy Caruth el trauma se caracteriza por la ocurrencia repetitiva:

“In its most general definition, trauma describes an overwhelming experience of sudden, or catastrophic events, in which the response to the event occurs in the often delayed, and uncontrolled repetitive occurrence of hallucinations and other intrusive phenomena” (181). Como señalan Chandra Mohanty y Jacqui Alexander, el tratamiento de la herencia colonial desde una perspectiva feminista requiere procesar la memoria del trauma:

Even memory is not an unmediated category here, for insinuated within counterhegemonic inheritances are the inheritances of violence and trauma, what Elizabeth Alexander has called ‘traumatized memory.’ Such memories must be scrutinized and sifted. For feminism, then, the structuring of new modes of consciousness through praxis is both politically and psychically necessary. (xxiii)

El lenguaje adquiere el valor de convocar la “memoria traumatizada” en que la voz poética se representa en una situación de vulnerabilidad evidente en el frío, el viento, la lluvia, todos elementos que agreden, disuelven y erosionan el cuerpo femenino. Ancalao nos invita a ingresar a la ceremonia, a sentarnos y escuchar los cantos que buscan nombrar la destrucción y el renacimiento de la cultura colonizada.

A diferencia de otros poetas que buscan recrear los ritmos del canto propio de la cultura mapuche (el *ülkatun*), la cadencia de *Mujeres a la intemperie* se rige por el encabalgamiento que fragmenta y cercena la gramática del español. Esta ruptura del verso poético responde bien a la dificultad del lenguaje tratando de recrear el trauma. Sin embargo, estas experiencias se poetizan además como una continuidad, una voz poética dice y se dice en una secuencia que eslabona distintos momentos de una existencia individual y colectiva. La voz poética narra episodios de distintas temporalidades conectando así el tiempo de su historia personal con el de la historia colectiva. En “El frío”, por ejemplo, es el frío que experimenta la

hablante de niña, pero también el frío de la madre, de Eufemia en el descampado, de su abuela. Se trata de un frío que es a la vez una experiencia de lo cotidiano (Yo al frío lo aprendí de niña en guardapolvo/ estaba oscuro / el rambler clasic de mi Viejo no arrancaba / había que irse caminando hasta la escuela) hasta un frío ancestral que se transmite de generación en generación, como cuando al referirse a su madre, señala, “yo nací con la memoria de sus pies entumecidos” (*Mujeres* 8). Es el frío del presente mestizo y el de la colonización. En “La lluvia” Ancalao reescribe el mito de Cai Cai y Trentren como si fuera ejecutado a partir de una ceremonia en que la comunidad de ancianas, las machis, invocan el diluvio que destruye y purifica. “El viento” hace referencia al omnipresente viento de la Patagonia, aquí representado como un elemento que irrumpe en la comunidad para destruirla: es el viento que trae al “malón” winca que destruye a los “antiguos” que eran “duros como rocas” (30). Ancalao vuelve al imaginario de la naturaleza para hablar de la colonización como una experiencia intercultural de intemperie.

Es importante señalar también que la poesía de Ancalao está marcada por la experiencia de género. *Mujeres a la intemperie* hace claro que la hostilidad climática afecta a la mujer más que al hombre. El poemario construye así una tradición de intemperies (la de la abuela, la madre, la hija), de tres generaciones socavadas por el frío, el viento y la lluvia y muchas más como lo señala el epígrafe que se encarga de nombrar tanto nombre silenciado:

A mis bisabuelas Benita Cruz y Amelia Nahuequir, yem.

A mi abuela materna Roberta Napaiman, yem.

SLIDE #2

A mis tías abuelas Luisa Napaiman y Ana Meli, yem.

A mi mamá Eugenia Meli, a mi hermana María Eugenia Ancalao, yem.

A mis ñanas Aimé Painé e Ignacia Quintulaf, yem. (s/p)

La genealogía se extiende para integrar a las “lamngen” (hermanas) y las “zomo kimche” (las mujeres sabias), a toda una comunidad de mujeres que hablan así a través del poemario de Ancalao. En esto, Ancalao acude a un gesto político que también asumieron otras poetas mapuches: la de refundar su estirpe como femenina, de manera similar a María Isabel Millapan, Maribel Curriao y Adriana Pinda, quienes eligen firmar con su apellido materno (Falabella Luco 74).

¿Pero de qué intemperie nos habla Ancalao? La más evidente es la intemperie del cuerpo. Como señalan los ejemplos anteriores el cuerpo es el espacio que sufre el ultraje de las condiciones climáticas adversas. En la línea que inicia Mbembe, la colonialidad se experimenta como una corporalidad, ya que como recuerda este autor, la experiencia colonial no es sólo una experiencia lingüística, sino fundamentalmente una experiencia biológica. Más aún, Mbembe la denomina como una “dominación fálica”, una movilización de la subjetividad masculina y femenina en relación directa con la economía de la sexualidad: “In fact, the phallus has been the focus of ways of constructing masculinity and power. Male domination derives in large measure from the power and the spectacle of the phallus—not so much from the threat to life during war as from the individual male’s ability to demonstrate his virility at the expense of a woman and to obtain its validation from the subjugated woman herself”(13).

Ancalao le da voz a esta subyugación femenina de la que habla Mbembe, una subyugación que se experimenta como una hibridez de múltiples temporalidades. Ancalao acude aquí a un motivo que es común en otras poetas mapuches, el del cuerpo como una heterogeneidad: “Un tercer territorio está conformado por una heterogeneidad de cuerpos que se movilizan dentro de la escritura, el que apela a una ruptura en los sistemas de sexo-género, tanto hacia dentro de la cultura mapuche como hacia fuera” (Moraga 37). *Mujeres a la intemperie* propone corporalidades múltiples: la de la niña, la abuela y la madre, pero también corporalidades no humanas.

Un ejemplo de este descentramiento de la corporalidad femenina se presenta en el siguiente fragmento en que la madre se transforma en árbol:

mi mamá nos abrigaba
ella es como un adentro
hay que abrigar a los hijos
el pecho
la espalda
los pies y las orejas
dicen así
y les crecen las ramas y las hojas
y defienden a los chicos del invierno
y a veces sale el sol y ellas tapando
porque los brazos se les van en vicio
y hay que sacarles
despacio
con palabras
esos gajos

Aunque se puede decir que la fusión de lo humano y la naturaleza es frecuente en la cultura mapuche, en el caso de Ancalao esta asociación cumple funciones adicionales. Por un lado, descentra lo femenino de un cuerpo, un cuerpo que para el caso de la mujer indígena ha sido fuertemente sexualizado y racializado, permitiendo así transformar al cuerpo femenino en un espacio de resistencia cultural. Por otro lado, Ancalao enfatiza en estas corporalidades múltiples el conflicto de redefinir una tradición representada en el ejemplo anterior por el “dicen así”. En otras palabras, la tradición de la femineidad como morada que cobija como un árbol se transforma aquí en un objeto que la hija puede transformar al “sacarles / despacio / con palabras / esos gajos”. Sin caer en el esencialismo de definir a la mujer como cuerpo pero al tiempo dándole el rol funcional en los procesos históricos de colonización, Ancalao describe un cuerpo flexible que a la vez que sufre los efectos de la

intemperie, encierra posibilidades de nuevos brotes, de nuevas subjetividades. Como la superficie en la que se escribe tanto una historia individual como colectiva, el cuerpo es el centro de una retórica de descolonización tanto interna como externa.

El lenguaje es otro espacio donde el sujeto poético experimenta la “intemperie”. Silvia Mellado ha definido esta situación de precariedad en la poesía mapuche como una “morada incómoda” cuya imagen se plasma en la idea de la orfandad (*Lenguas Kuñifal*). En Ancalao esta orfandad se transforma en la búsqueda de una toponimia de pertenencia, un rescate lingüístico de la memoria opaca de la colonización:

Yo a la palabras las pienso
Y las rescato del moho que me enturbia
Cada vez puedo salvar menos
Y las protejo
Son la leña prendida de Atahualpa
Que quisiera entregar a esas mujeres
Las derramadas las que atajan sus pájaros. (s/p)

Mientras que el espacio es central en la caracterización de la historia de la colonización de las comunidades mapuches, el tiempo lo es de manera análoga. El trabajo poético con la temporalidad genera una sensación ominosa de un presente que ubica a la hablante poética en una situación de intemperie, en que su subjetividad aparece permanentemente amenazada con ser destruida. La colonización se presenta así no como un pasado, sino como un presente que mantiene el trauma del contacto con la cultura del winca como una herida abierta. La colonización no fue, sino que está estando en el cuerpo, en los olores, en las sensaciones que percibe la hablante poética: la colonización es ese viento recurrente que no abandona, el frío que erosiona los huesos. Dos grupos de poemas ejemplifican esta idea. En “El viento” se trata de la pervivencia de un viento que trae y arrastra, desde los elementos foráneos como el

malón del winca, hasta el elemento simbólico de una arena que se incrusta en el cuerpo e impide la palabra: “quiero decir/ Ricardo/ tus hijos son tan claros/ como estos olmos /pero tengo todavía /arena/ en las coyunturas y no hay palabras” (34). Esta estrofa marca bien la paradoja de la temporalidad para el sujeto mestizo: atrapada entre el presente de su nueva estirpe y el pasado que se mete en las coyunturas como la arena del desierto patagónico, el sujeto colonizado vive en una precariedad temporal, dividido entre dos momentos históricos que se conectan en su cuerpo. En “Cuando me muera”, la muerte es la que abre esta posibilidad de encuentro con el pasado de la comunidad, galopando en la memoria circular de su pueblo: “y saldremos galopando/ a desparramar las estrellas del río/ y en el movimiento circular/ sabré de una vez / qué es ser un guerrero que corre libre hacia la muerte/ qué visiones lo ardían” (42). *Mujeres a la intemperie* plantea un legado colonial que se vive en una inter-historicidad, una relación dialéctica entre lo nuevo y lo antiguo en que el cuerpo de la mujer es el escenario de lucha. Más aún, la hablante poética plantea la colonialidad como una opacidad, tal como lo señala Mbembe, lo que se refleja, por ejemplo, en la metáfora de la arena cubriendo el cuerpo. La poesía se vuelve así un desenterrar la memoria de la intemperie.

Mujeres a la intemperie tiene un claro carácter dialógico, aunque se trate de un diálogo implícito y no una referencia directa al canto ritual como en la poesía de Jacqueline Caniguan, quien reproduce el relato alrededor del fogón. En “El Wefuku” por ejemplo, Caniguan construye su poema a partir de diálogos breves entre Margarita y Antonio, los padres de un niño que desaparece, y Seferino, el machi quien interpreta la desaparición como causada por el Wefuku o el demonio blanco. En “Dakeluwün ül”, Caniguan introduce el poema, un romance popular de un joven enamorado, con un fragmento narrativo que explica el texto como un canto entonado por un miembro de la comunidad. *Mujeres a la intemperie* es, por el contrario, un diálogo interrumpido por la elipsis de lo que no se puede narrar, de lo que la poeta mantiene como misterio, un

diálogo solitario y a la vez incrustado de las voces de la comunidad que se presentan a través de las sensaciones corporales de un sujeto que vive y muere en sucesivos círculos de creación y destrucción del mundo natural.

Las poéticas de lo precario en Cecilia Vicuña

“Siempre me gustó recoger lo que estaba botado.
Primero intenté atrapar la primavera, pero los
Pétalos se descomponían. Las hojas de los árboles
En cambio resistían.
Quise guardarlas antes de que las barrieran o
Quemaran, no por un afán de eternización, sino
Como un acto de amor”

Precario/Precarious (Cecilia Vicuña)

En su arte poética “Entrando” que Cecilia Vicuña incluye en su colección *Precario*, Vicuña señala la relación entre lo precario y la memoria. La poeta se considera a si misma como un hilo conductor entre el presente y las inmemoriales poéticas de la comunión con la naturaleza de las comunidades indígenas en toda América. Como señala Vicuña: “El gozo es la oración, /lo recordado en la ofrenda es una forma poética esencial: si al principio de los tiempos la poesía fue un acto de comunión, una forma de entrar colectivamente a una visión, ahora es un espacio al que entramos, una metáfora espacial”.

La poesía es el género que elige Vicuña para llevar a cabo una “forma activa de contemplación” en que la naturaleza le permite llegar al corazón de una memoria indigenista continental. Hay dos imágenes poéticas con las que trabaja Vicuña y en las que me gustaría concentrarme en esta sección. Una es la de los trazos sobre la tierra o sobre un mundo natural, “En el antiguo Perú, el adivino trazaba líneas de polvo en la tierra, como una forma de adivinar, o dejar que lo divino hable en él”. La segunda es la del hilado en diversas manifestaciones, desde el telar, hasta el quipu.

El marco de lectura para leer a Vicuña es el de una “etnopoética” como en Ancalao, pero como una reflexión panamericanista sobre poéticas alternativas de pensar y de romper con esquemas totalitarios. Al tiempo que es etnopoética, su poesía tiene además un fuerte carácter experimental. Vicuña es una artista “contracanonica” como señala Magda Sepúlveda (115). En el centro de su estética contracanonica está su rechazo por el estilo norteamericano de la clase media chilena de los años sesenta y setenta. En 1967, Vicuña es una artista activa en un colectivo que se llama la *Tribu No*, un colectivo que por un lado busca asociarse con lo indígena (la creación de una tribu) y la oposición a todo lo que se percibe como dominante (la cultura capitalista, burguesa, criolla). Desde su comienzo, el arte y la poesía de Vicuña marca una compatibilidad entre la política de izquierda y un arte postmodernista y deconstruccionista. Aunque luego de tener que exiliarse en Londres, Vicuña encontró un modo de continuar con una experimentación poética que incorpora referencias a la estética de las comunidades indígenas en su crítica social.

En su instalación *Con-cón*, Vicuña centra su arte en la playa homónima de Valparaíso, donde el río Aconcagua que atraviesa los Andes llega hasta el Pacífico. Este río es base de sustento para muchas comunidades en los Andes que dependen del río para irrigación. También es el lugar donde se lleva a cabo el ritual “los bailes chinos” y un sitio de industrialización donde hay refinerías de aceite e industria pesquera. La instalación y la reflexión sobre la complejidad del sitio se filmó en un documental de 2010, *Kon-kón*. Un símbolo importante en esta instalación es el espiral que representa, de acuerdo con José Felipe Alvergue, la unidad precaria de la ecología disonante y la materialidad acústica del sitio (215). Vicuña llama a esta instalación como “Casa Espiral”, una casa semeja el canal auditivo del oído humano y que como el oído marca flujos de dar y de recibir.

En Mapundungun, las palabras “Co” y “Cón” se refieren al agua y encarnan el concepto del ciclo sagrado del agua, de glaciarse a

océano, de río a nube. Aconcagua, señala Vicuña, viene de “Qaway” from “qawa” que implica un “intercambio recíproco”, una “mirada de vida, una mirada que como en el centro ceremonial de Nazca, donde los geoglifos miran y son mirados por el universo (The god Kon). De manera similar para Vicuña la poesía es una “mirada que se entrelaza y da vida, “Kon Kon y Kon Qawa son metáforas del intercambio cósmico de la conciencia y la fuerza de vida. Este mirar en si mismo constituye un ciclo de ida y vuelta” (“The god Kon”). En Con-cón, sin embargo, este ciclo de ida y vuelta es corrompido por la globalización y la capitalización del espacio y la colonización del tiempo. Alvergue señala que la decisión formal de Vicuña de tomar el espiral nos permite componer una red de conexiones que revelan la historia de Chile (y la de Occidente) como una narrativa abierta disponible para la relectura y la reescritura que se opone a la aniquilación de la participación (216). Otro elemento importante para la reflexión es que en Vicuña sus instalaciones se componen de la basura o del material descartado, de lo que no se quiere, de espacios precarios y en fluctuación permanente al contrario de los espacios fijos y monolíticos del capitalismo. El arte y la poesía se ofrecen así como una consciencia colectiva que abre su forma para permitir nuevas participaciones del lector, una nueva “ética de participación” y una epistemología orgánica (217).

QUIPOem es una colección que Vicuña publica en 1997, donde la autora emplea el rico simbolismo virtual de las artes textiles que continúan siendo un elemento integral en el mundo andino y en gran parte de las comunidades indígenas de América. En su escritura poética, Vicuña establece una “semiótica del tejido” una práctica textual y textil que se refiere a las historias sin contar de las mujeres y de lo indígena. Lo textil, el tejido, puede interpretarse entonces como una práctica cultural y material de resistencia a las fuerzas de la modernización, marcando además el silenciamiento de las voces indígenas. El título del poemario hace referencia a la fusión de la poesía con el arte del quipu, la forma prehispánica de crear códigos a través de elaborados sistemas de nudos o de hebras de colores. Esta

forma se ha perdido en su mayor parte como forma de comunicación debido a los procesos de colonización. El quipu representa un misterio para la imaginación occidental y una pérdida cultural para el mundo indígena.

QUIPOem retoma una memoria cultural indígena a lo largo de las américas, desde los Mapuches en Chile hasta el norte de Maine. Como señala Juliet Lynd, su uso del tejido y las referencias al quipu en su poesía son sacadas de las realidades sociopolíticas de las comunidades que representan; la apropiación de la estética indígena hace de la voz indígena una ausencia palpable y marca la ambigua presencia de las comunidades amerindias en el texto occidental. Al mismo tiempo, la idea de lo precario señala la naturaleza efímera de la identificación radical con otras culturas, tanto pasadas como presentes (1591). La estética de lo precario es para Vicuña una forma de lograr un modo abierto de representación que niega significados fijos y privilegia conexiones creativas, y posiciona lo efímero como una forma de esperanza contra los discursos hegemónicos de poder. Además, Vicuña ha empleado el concepto de precariedad para repensar modos de grabar la memoria de historias violentas y traumáticas a través de estrategias de representación que niegan la fácil identificación con el “otro” marginalizado.

En *QUIPOem*, Vicuña fusiona la escritura y el tejido para unir dos sistemas de representación, el Inca y el Europeo. En este libro, Vicuña señala la imposibilidad de recuperar los trazos de una escritura olvidada. Paradójicamente, el texto afirma que la escritura tiene la autoridad que tuvo el quipu alguna vez, pero que la escritura carece de las dimensiones visuales, táctiles y espaciales de formas anteriores de codificar la memoria o representar el pasado (Lynd 1593). La reflexión de Vicuña sobre los poderes de la escritura nos reenvían a pensar en las diversas formas de colonización de las culturas americanas que viven en la oralidad, pero más aún, nos invitan a pensar en dos estéticas, una masculina, la de la letra, y una femenina, la del tejido, en constante conflicto. La propuesta de

Vicuña es volver al texto poético como una forma de experimentación visual (el texto está acompañado de fotografías del arte chileno) y lingüística. Paradójicamente, la poesía de Vicuña plantea la paradoja de la escritura de fijar una versión del pasado, un grupo de memorias sobre otras:

Las primeras obras precarias no fueron documentadas, existían sólo en las memorias de algunos ciudadanos.

La historia, como una fábrica de inclusión y exclusión, no las acogió.

(La historia del norte excluye la del sur, y la historia del sur se excluye a si misma, acogiendo solo los reflejos del norte).

En el vacío entre los dos, lo precario y su no-documentación establecieron su no-lugar como una realidad otra. (*QUIPOem* 135)

Su colección de *QUIPOem*, documenta entonces mucho de su arte anterior como una forma de conectar pasado y presente. Aparecen imágenes de sus esculturas, sus tejidos públicos, sus instalaciones en museos y las transformaciones de calles en Nueva York. Vicuña plantea una interconexión entre las imágenes mostrando los cambios históricos ocurridos en el continente americano. La fusión de la imaginería incaica y la escritura es clara en su poema “Ceq’e”. La autora define el concepto de “ceq’e” brevemente como una línea para el lector. El ceq’e era un quipu virtual de líneas de visión que radiaban desde Cuzco, líneas invisibles cuyos “nudos” eran lugares sagrados, rocas y templos usados como marcas de observación astrológica (*QUIPOem* 138). Visualmente, el poema repite la estructura de este quipu virtual, señalando que, de alguna manera, la escritura es una forma de extender líneas que conectan lugares de memoria, piedras fundamentales en la historia latinoamericana, algo que la colección también se propone hacer.

Para Sharon Keefe Ugalde, Vicuña encarna una ginotradición poética que comparte las siguientes características con otras poetas latinoamericanas: 1) El rechazo de las estructuras de dominación, 2) La afirmación de una tradición femenina de creación que traspasa

los límites cronológicos y la división entre artesanía y arte, 3) El rescate de una esfera primogénita asociada con la Diosa prepatriarcal, con la naturaleza y, en algunos casos, con la memoria mítica indígena; y 4) la formulación de visiones alternativas de sistemas de valores, organización social, e interacción humana. Como nos recuerda esta autora, “lenguaje” es “hilo” en quechua y una conversación elaborada “bordado”. La metáfora de la voz como hilo está profundamente implicada en la cultura andina y Vicuña la asimila y la elabora con originalidad.

Vicuña dice, “El tejer es la conexión que falta, la conexión entre la gente y si misma, entre la gente y la naturaleza” (Lippard 11). La fibra natural simboliza la interconexión del ser humano con los misterios sagrados y la fragilidad de la naturaleza:

Poncho: Ritual Dress

hilo de agua
thread of wáter

hilo de vida
thread of life

they say woolly animals
are born high in the
mountain springs

water and fiber
are one

Wool and cotton
Downy fiber
An open hand

the cotton Mother textile goddess in Chavín is a plant
creature with snake feet, eyes and heart radiating

from the center like a sun

the poncho
is a book
a woven
message

a metaphor
spun

white stones found in the midst, the illa and the *engaychu* are the emblems of the vital force within the woolly animals themselves but only the por and haggar can find them by the springs. (*Unravelling Words and Weaving of Water* 12)

Este poema repite asociaciones similares a las que habíamos visto en poemas anteriores: el trazo, el hilado, la palabra como instrumentos poéticos, análogos de comunicación, como señala la imagen, “el poncho/es un libro/un mensaje/tejido/ una metáfora/que se hila”. Al mismo tiempo, la imagen inicial del “hilo de agua” nos reenvía a los canales secretos de comunicación entre distintos órdenes del mundo natural, porque es también un “hilo de vida” donde todo se origina. En Vicuña vemos claramente una nostalgia por el retorno a este mundo anterior a la colonización, donde lo humano y lo natural fluyen, donde todo se inicia en la “madre de algodón la diosa textil en Chavín que es una planta/ criatura con pies de serpiente y con ojos y un corazón que irradian/ desde el centro como el sol”.

En 2006, Vicuña lleva a cabo una exhibición que denomina como “Quipu Menstrual. La sangre de los glaciares”. La exhibición comenzó como un performance callejero frente al palacio de gobierno diciendo a la presidenta: “El ruego es el riego, el agua es el oro, Michelle, no vendas los glaciares, nuestro patrimonio”. Más tarde, Vicuña instala un “Quipu Menstrual” en el Centro Cultural

Palacio de la Moneda consistente de 28 hebras de vellón sin hilar de color rojo, simbolizando la sangre femenina. En el pensamiento andino, el vellón sin hilar es la energía del cosmos y representa la fuerza de la vida. Eventualmente la instalación fue removida por ser considerada de “mal gusto”. El quipu se emplea aquí para mostrar la intrincada red de relaciones entre ecología y vida, el cuerpo femenino y su fertilidad como la metáfora más acabada. En su página Web, Vicuña recuerda el mito del cóndor de oro enterrado al borde del nacimiento del río Mapocho, en el cerro del Plomo, para que nunca faltara agua, en el valle de lo que es hoy “Santiago”. Vicuña evoca la imagen de este cóndor en uno de el poema “La sed del glaciar” que acompaña la instalación:

El día de la elección
Subí a la cordillera
A hacer una ofrenda:

Un quipu menstrual.

Subí a la sombra de un cóndor
Tejiendo un hilo solar.

“Re
cuerda
(me dijo)
La unión de la sangre
Y el agua”
(quipu menstrual)

Hilos de sangre que bajan como un río de la cordillera, los hilos del agua y la fertilidad que poco a poco va cercenando la explotación indiscriminada de los recursos naturales. Vicuña establece el hilo como metáfora de la vida, un hilo que es como el río Mapocho, bajando de la cordillera y fertilizando la tierra que atraviesa. Diana Bellessi también ha utilizado la imagen del río

como una potente metáfora del sur, un sur que es una geografía imaginaria de la colonización y la resistencia. Bellessi lo dice bien, “Oh río del no retorno, es sur / el continente entero” (*Tener* 646). Ese sur que evoca Bellessi, es el espacio paradójico de las poéticas que hoy comento, un espacio que moviliza una memoria colectiva y el anhelo de un retorno a un origen. Ese sur es un espacio abierto, un lugar complejo en que las distintas capas de la memoria histórica establecen un diálogo que es virtual y real, pasado y presente. Podríamos preguntarnos como lectores de esta poesía, cuál es nuestro lugar en ese sur y, junto con Ancalao y Vicuña, interrogarnos acerca del lugar que ocupamos en él, si estamos adentro, si ese río circular nos lleva a un lugar de no retorno, o si permanecemos, como muchos otros, extranjeros, para siempre fuera de él.

Bibliografía

- www.quipumenstrual.cl
- Alvergue, José Felipe. “Twentieth-Century Experiments in Form: A Critical Re-reading of Cecilia Vicuña’s Indigenism as Episteme.” *Comparative Literature* 66.2 (2014): 208-226.
- Ancalao, Liliana. *Mujeres a la intemperie. Pu zomo wekuntu mew*. Buenos Aires: El Suri Porfiado Ediciones; Puerto Madryn: Bajo los Huesos, 2009.
 - “El idioma silenciado”. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. 121-124
- Bellessi, Diana. *Tener lo que se tiene. Poesía reunida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- Carrasco, Ivan. “La poesía etnocultural en el contexto de la globalización”. *Revista de*
- *Crítica Literaria Latinoamericana*. 58(2003): 175-192.
- Guha, Ranajit. “The Small Voice of History.” *The Small Voice of History. Collected Essays*. Edited and with and

- Introduction by Partha Chatterjee. Himayatnagar, India: 2009. (Consultado en línea 12 de Abril 2017)
- Keefe Ugalde, Sharon. “Hilos y palabras: diseños de una ginotradición (Rosario Castellanos, Pat Mora y Cecilia Vicuña)”. *Inti* 51 (2000): 53-67.
- Lynd, Juliet. “Precarious Resistance: Weaving Opposition in the Poetry of Cecilia Vicuña.” *PMLA*, 120.5 (2005): 1588-1607.
- Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.
- Mellado, Silvia Renée. “Lenguas *Kuñifal*: Pasajes entre el *mapuchezungun* y el castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda.” *Revista del CIFYH Area Letras*. V. 5-6 (2004). Consultado en línea 12 de Marzo de 2016.
- Segato, Rita. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba, compilación. Buenos Aires: Editorial Godot, 2011. 17-47.
- Sepúlveda, Magda. “Cecilia Vicuña: La subjetividad poética como una operación contracanónica”. *Revista Chilena de Literatura*. 57 (2000): 111-126.
- Vicuña, Cecilia. “Aella”. *Guaragua*. 7.17 (2003): 116-117.
- *QUIPOem*. Trad. Esther Allen. The Precarious.
- *Unravelling Words and Weaving of Water*. Trad. Eliot Winberger and Suzanne Jill Levine. Ed. Eliot Weinberger. Saint Paul, Minnesota: Graywolf Press, 1992.
- *Precario/Precarious*. Trad. Anne Twitty. New York: Tanam Press, 1983.

Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas

Maria Antonieta Antonacci⁸

Para sentir Áfricas possíveis, importa pensar nas duas margens atlânticas, sondando forças, energias, astúcias culturais com que africanos enfrentaram a escravização no Brasil e hoje repudiam a globalização em seus cotidianos. Enraizados em *tradição viva*, “apegados a uma escala de valores morais muito válidos”, verdadeira “base de rocha sólida” – segundo Hoggart⁹ diante operários londrinos em início do século XX –, em relação a África hoje, preocupa até quando manterão sua capacidade de reinventar alteridades culturais ao Ocidente.

“A África permanece (por quanto tempo?) o território triunfal” da voz viva, exclamou Zumthor em fins do XX, em alusão ao continente onde “toda tarefa manual é acompanhada normalmente pelo canto, com valor ritual; o trabalho se torna dança e jogo, gera uma paixão; (...) facilita, regularizando o gesto da mão”¹⁰, modulando ritmos de trabalho sem desenraizar a condição humana.

⁸ María Antonieta Antonacci. Professora do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP). Tem se dedicado à pesquisa, ensino e orientação em estudos que se propõem repensar os múltiplos caminhos trilhados pelas culturas afro-brasileiras e as relações existentes entre o Brasil e as Áfricas. Autora de " Memórias ancoradas em corpos negros" , São Paulo: EDUC, 2013.

⁹ HOGGART, R. *As utilizações da cultura*, Lisboa: Editorial Presença, 1973, Vol. 2, p. 199. Seu texto marca primórdios de *estudos culturais*, de reflexões de Raymond Williams, Stuart Hall e outros intelectuais..

¹⁰ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*, São Paulo, Hucitec/EDUC, 1997, p. 170 e p. 90.

No sentido de potencial africano quando o “mundo se despedaça”,¹¹ aproximamos imagem da diáspora no Brasil às de dois vídeos de África atual. Tanto em xilogravura de insurgência escrava na Bahia do XIX, retomada em lutas culturais do XX; como em vídeos de África no XXI, pulsam indícios para sentir possíveis devires de povos e culturas africanas, em seus modos de ser e expressar seus fundamentos civilizacionais.

Encenando valores, cosmologias, mesmo em larga distância de tempo/espço, recursos tecnológicos, *status* político, as imagens projetam percepções cósmico/corporais, artes e ética comunitária em lutas de ontem e hoje. Frente descasos governamentais e ausência de políticas públicas em África, os vídeos revelam capacidade inventiva, habilidades corporais, iniciativas culturais potencializando seus imaginários de *unidade cósmica*¹² e corpo entre energias mineral, vegetal, animal, humana, em linguagens simbólicas e epistêmicas de “lógica oral”.¹³

No intertextual e intercultural de comunicações em culturas orais, transmitindo entre letra/voz/corpo/ritmo, em pesquisa a tradições orais africanas no Brasil, a xilogravura de Lucas de Feira envia mensagens. Partindo de reinvenções culturais africanas em diáspora, em atenção a seus signos e *condições de enunciação* em códigos orais, mais que ao encenado nos vídeos, foi que visualizamos aproximações a essas *escritas de si*. Sem vislumbrar lutas culturais africanas no Brasil, não haveria como enfrentar desafios de ler imagens, sons, cenas e narrativas nos vídeos.

¹¹ Lembrando Chinua Achebe. *O Mundo se Despedaça*. Hoje, além desequilíbrios da *sociedade tradicional* ibo, na Nigéria, são fraturas da violenta expansão do mundo ocidental que abalam tempos/espços, em profunda crise civilizacional.

¹² HAMPATÊ BÂ. A tradição viva, In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África*, Ática, 1982. Sem “fatiarem” o mundo mineral, vegetal, animal, humano em imaginário de *unidade cósmica* africanos vivem o mundo.

¹³ DIAGNE, Mamoussé, *La critique de la raizon oral*, Karthala, 2005. Epistemologia em *lógica oral* encena valores, símbolos, metáforas em jogo de imagens e *performances*, em contínua atualização de saberes.

Com atributos humanos, modos de ser e sentir a escravidão, a xilogravura foi impressa na folha de rosto do folheto de literatura oral *ABC de Lucas de Feira*,¹⁴ que narra sua saga. Signos e código simbólico impressos em seu corpo conotam imaginário cósmico de povos de África, imprimindo reinvenções culturais em diáspora no folheto de cordel.

Performance e trajetória de Lucas de Feira, foragido em 1824 de fazenda em Feira de Santana (BH), percorrendo por 24 anos sertões da Bahia, assaltando, matando, roubando cabras, cabritos, galinhas a distribuir entre outros fugitivos, registram ambivalências do racismo no Brasil.

Em postura ereta, utensílios de trabalho nas mãos, o corpo de Lucas – empoderado com perfis de animais emblemáticos dos 4 fundamentos de culturas humanas –, encarna luta por liberdade e reconhecimento de sua humanidade. Em corpo híbrido, rabo de escorpião simboliza *terra*; corpo serpenteado interliga *terra/água*; cabeça de ave que ecoa sons vocais, ao lançar ao *ar* palavras de rebeldia, forjou o *fogo* de inconformidade, em metamorfose de dragão. Na materialidade/espiritualidade desse corpo sob signos africanos, a referência ao etéreo, transcendental de viveres africanos, alcança sentido na fumaça de palavras de fogo e nas transparentes asas do então Dragão da Maldade. Código simbólico e epistêmico de sua alteridade cultural, que aliada à percepção de impossíveis acordos, enuncia devires.

¹⁴ Em fins do XIX, impressoras chegaram ao Nordeste do Brasil, disponibilizando o “abecedário” a poetas negros que imprimiram suas cantorias e lutas em folhetos de literatura oral, **folhetos de cordel**.



“Dragão da maldade” incorporado em Lucas de Feira – 1808/1849 (Mural de Cultura Popular na Rodoviária de Feira de Santana, obra do artista Lênio Braga, 1967).

Em metáfora visual, conjugando cosmo/corpo/cultura, sua memória expandiu-se em redes de comunicações orais ¹⁵, extravasando fronteiras. Enforcado e esquartejado em 1849 após polêmico julgamento; cantado e transmitido em “atos de

¹⁵ “A existência de uma rede de comunicações entre os escravos, sobre a qual somente temos indícios, não se tornou objeto sério de pesquisa histórica.” TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995.

transferência vitais”¹⁶ da performática literatura oral; alçado em 1967 a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, pelo artista baiano Lênio Braga; dois anos depois foi captado pela câmara de outro baiano, o cineasta Glauber Rocha, que dramatizou lutas culturais no Brasil em filme épico – *Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* (1969).

No auge do militarismo, em arte fílmica, Glauber denunciou a democracia racial, em jogo de imagens encenando o poder e o patrimônio de culturas negras na brasilidade. Em imagens ainda evidenciou que o poder tecnológico, de impressão ao cinema, pode ser de *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1967), recorrendo a outro expressivo filme de Glauber.

Em poética política, o corpo de Lucas subverte o *não ser* do escravo, em sua lógica oral – “Através da arte, o invisível se torna, como se fosse, invisivelmente visível.”¹⁷ A relevância da arte em culturas negras – “há uma verdade na arte africana, que é filosofia, [em] ontologia onde o ser é ritmo”¹⁸ – marca diferencial de povos de África em relação aos ocidentais.

Essa reflexão do filósofo Bachir Diagne radica em texto de Sênghor, *O contributo do homem negro*, onde enunciou a “atitude rítmica” de povos africanos na matriz de vidas sob fluxos da natureza, evocando fertilidade de interações com a terra desde tempos ancestrais. De íntimos e sensíveis contatos com a natureza, de seus ritmos “do dia e da noite, das estações, da planta que cresce e morre”, povos africanos norteiam dinâmicas cósmicas, arte e comunicações em seus universos. Ritmo “É a coisa mais sensível e

¹⁶ Cf. TAYLOR, Diana. “A performance, para mim, funciona como uma episteme, um modo de conhecer, e não simplesmente como objeto de análise.” *O Arquivo e o Repertório: performance e memória cultural nas Américas*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013, p. 17.

¹⁷ LAWAL, Babatunde. A arte pela vida: a vida pela arte, In: *Revista Afro-Asia* (14), 1983.

¹⁸ BACHIR DIAGNE. *Léopold Sédar Senghor: l’art africain comme philosophie*, Paris: La Recouverte, 2007.

menos material, nos faz penetrar na *espiritualidade do objeto*.”¹⁹ Se o texto concretiza a retórica discursiva; pelo corpo, artes, estratégias cognitivas sensoriais são renovadas culturas em “lógica oral”.

Para situar tal desencontro civilizacional em relação ao Ocidente, vale trazer Edward Said, ao argumentar em *Orientalismo*, serem os europeus cativos de “uma atitude *textual*” na invenção do Oriente. “Parece falha humana comum preferir a autoridade esquemática de um texto à desorientação dos encontros diretos com o humano.”²⁰ Traduzindo postura ocidental em relação ao outro do Oriente, “como falha humana comum”, Said questiona discursos e exercício de poderes do Ocidente que desprezam a humanidade de povos extra-ocidentais.

Frente construções racistas em termos materiais e simbólicos, no âmbito de *estudos culturais* Stuart Hall centrou reflexões a sistemas de representação, pois “Não há como escapar a políticas de representação.”²¹ Atento a representações do Outro de culturas negras como sub-humano, primitivo, inculto, percebendo “de que maneira o ‘diferente’ se configura por meio da estereotipagem”,²² Hall apreendeu a densidade, o potencial de estratégias artísticas de representações da representação.

Autorrepresentando Lucas em corpo-política de conhecimento,²³ artes africanas dominam rítmica e plasticamente as Américas, cabendo sondar suas lógicas epistêmicas. Animalizados, africanos marcaram suas representações com signos de animais em metáforas e simbologias culturais atualizadas no Novo Mundo. Com

¹⁹ SENGHOR, L. S. O contributo do homem negro, 1939. In: SANCHES, M. (orga.). *Malhas que os impérios tecem*, Lisboa: Edições 70, 2011, pp. 84/88.

²⁰ SAID, Edward. *Orientalismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 140/141.

²¹ HALL, Stuart, Que “negro” é esse na cultura negra? In: *Da Diáspora*, Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

²² HALL, Stuart. *Cultura e representação*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016, p. 28.

²³ Cf. MIGNOLO, Walter. El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento, In: CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

arte, africanos modelam sua alteridade cultural, em “atitude rítmica” sua epistemologia.

Ler códigos simbólicos e epistêmicos em circuitos ao Sul acentua o potencial de redes dialógicas Sul/Sul e permite apreender reinvenções culturais de África, não reconhecidas em seus sentidos. Lutas a escravidão e reviveres performáticos pulsam em corpos afro-latino-caribenho.

As gravações em vídeo representam ética e esteticamente viveres comunitários em África, encenados em imagens, ritmos, corporeidades desprezadas no Ocidente, em tudo de carnal da condição humana e do que a encarnação resulta. Refazer artefatos, revitalizar viveres em narrativas audiovisuais, revelam dilemas políticos abraçados por grupos africanos em narrativas pedagógicas em “lógica oral”. Ao todo, cenas, personagens, mensagens dos vídeos emergem a distância de balizas, binarismos e estratégias ocidentais.

O **vídeo 1** grava trabalhadores africanos recuperando sucatas abandonadas pela aceleração tecnológica da vida ocidental, que entope África. Manufaturando fogões caseiros de demandas locais, em forte visibilidade corpórea e rítmica, as cenas revelam atos performáticos de trabalho em série, sob fluência coesiva de “atitude rítmica”, encarnada em habilidades técnico-corporais de saber-fazer vivenciado, em experiências e tecnologia própria.

O **vídeo 2** narra barbáries que se abatem sobre corpos de mulheres e familiares, em guerra por minérios na República Democrática do Congo, encenando forças, energias, interações simbólicas, revelando comunidade sob imaginário de *unidade cósmica*. Vale reter a narração, a encenação, sons entre o dito e o interdito entre palavras, imagens, sons.

Contextualizando conteúdos dos vídeos, situamos o lixo que deságua em África e a reutilização de sucatas, em vídeo localizado pela historiadora brasileira Bebel Nepomuceno. Dramáticos usos de corpos femininos em guerra, violentando África na contramão da lixeira - extração de minérios para novas tecnologias de

comunicação – foi enviado pela cientista social e militante feminista argentina, Karina Bidaseca.

Como montanhas de lixo tóxico e eletrônico desembarcam em África,²⁴ acrescidos de entulhos e sem fim de equipamentos avariados e jogados em estradas e margens urbanas, o reaproveitamento de refugos neocoloniais são atos decoloniais de africanos, inclusive em expressivas instalações artísticas.²⁵ Nas grandes metrópoles, onde moram, respiram, cantam, trabalham milhões de africanos, em contínua degradação de suas viveres e recursos naturais, tais depósitos a céu aberto desencadeiam graves problemas, além de serem creditados a mazelas africanas. Desmanchar e refazer utensílios de resquícios em deterioração, em criativa engenhosidade dos que foram e são usurpados em seus dons, ofícios e técnicas de baixo impacto ambiental, mobilizam trabalhadores em África.

Vale ver *expertise* na recuperação de dejetos em “atitude rítmica” no sentido de uma estruturação corporal direcionada a refazer artefatos: inventam ferramentas, tecnologias corporais, diferentes usos na reabilitação de resíduos alheios a seus viveres. Todavia, sofrimentos impostos por outras violências externas assumem dimensões traumáticas no Congo²⁶, onde corpos de mulheres são usados como armas de guerra pelo coltan, mineral para fabrico de celulares, denominado “coltan de sangue”.

²⁴ Cf. *África 21*: Revista de informação (66), Luanda, 2012; dossiê “África e os resíduos do Ocidente”.

²⁵ *Africa Remix, L’art contemporain d’un continent*, curadoria de Simon Njami (2004/2006) fez sentir a beleza e pujança de artes africanas, com algumas obras e instalações desde sucatas do colonialismo.

²⁶ As violências no leste da RDC, que colocaram em xeque intervenção da ONU, resultam de “pilhagem das fabulosas riquezas da região por ‘bandos mafiosos’ que escoam ouro e coltan, extraídos por populares reduzidos à escravatura, através dos países vizinhos e de redes comerciais que se estendem até ao EUA e à China.” A exportação desses minerais do Kivu (RDC) transita pelo Ruanda, ampliando as tensas relações entre esses países no coração da África. Reportagem *África 21*, op. cit.

Em pós-colonial obstruído pelo assassinato de Patrick Lumumba, acentuado neocolonial emergiu no Congo em disputas por minérios, hoje para produzir celulares em larga escala, na premência de disseminar telefonia móvel. Básica em África expandiu-se a todos continentes, na urgência de conectar milhões de itinerantes, na contingência de viverem sem endereço fixo. O sistema capitalista outra vez refaz sua produtividade acionando novas tecnologias de comunicação, viabilizando contatos à distância em tempo mínimo, entre empresários e prestadores de serviços.

Em passado recente tecnologia escrita e letra impressa empurraram povos de ancestrais sociabilidades, memórias, gnosos em tradições orais para fictícia pré-história. Hoje, celulares e correlatos eletrônicos dinamizam alteridades alheias aos tempos modernos, usando tecnologias para seus agenciamentos culturais.

Vídeo I: tecnologias do corpo investidas em reaproveitar tonéis de petróleo, revelando autogestão, autossuficiência de trabalhadores de África, não reconhecidos em sua capacitação sustentável pela retórica ocidental.

- Perceber precisão manual, gestual, rítmica voltada à desmontagem de tonéis e à execução de traçados, cortes, perfurações, encaixes, engrenados a verdadeira linha de montagem corpórea. Com gestos direcionados a percursos de atos de trabalho, em jogo de cena corporal sob coordenação rítmica, são suas *performances* incorporadas que concretizam racionalidade fabril africana em processo de trabalho marcado por tecnologias do corpo investidas no fabrico de fogões caseiros.

- Em oficina ao ar livre, sob instruções de mestre, trabalhadores africanos com saber-fazer vivido e memórias corporais integradas à recuperação de sobras entulhadas em regiões ricas em petróleo, como Nigéria, Angola e outras, empregam seus saberes e experiências reaproveitando sucatas.

- O vídeo acompanha perfiz mnemônicos corporais de trabalho comunitário em atividade fabril acionada a tecnologias do corpo em artes e ofícios impensáveis no Ocidente. Seus

movimentos, isentos de mecanismos ocidentais, encadeiam distintos gestos em *performance* de trabalho na recuperação de refugos, (re)significados e empoderados por seus interesses, valores, modos de viver e trabalhar.

- Sintoniza como África torna-se possível, cotidianamente, em arranjos, atividades de modo próprio, prescindindo de tecnologias e administrações expropriadoras, que imprimem traumas, estresses físico-mentais além condição humana.

Vídeo II: narrativa de violações, estupros, agressões físico-mentais perpetradas a mulheres congolezas, aviltadas em seus corpos e humilhadas em sua dignidade humana, arruinando famílias, laços de parentesco e comunidades, além de desestabilizar pilares econômicos do Congo, pautados em trabalhos femininos. Ao narrar, encenam símbolos e relações simbióticas entre *unidade cósmica*, modos de ser, viver, estar no mundo em civilizações africanas.

Produzido por Ouka Leele, o vídeo *Cultura.Outro olhar*²⁷ denuncia ataques a mulheres por grupos de 7 homens - “predadores armados”²⁸ -, encaminhando premente dilema político. Diante vulnerabilidades de mulheres a invasões de conglomerados internacionais no Congo, a gravação inicia com postulados de proteção feminina em guerras, emitido pela ONU. Segue narrativa da jornalista Caddy Adzuba, em significativo ato migratório ao interior de matrizes culturais africanas. Em plena contramão à trajetória de africanos em fuga de arruinado continente por séculos de depredações ocidentais, aos enraizados delineiam-se devires culturais, transmitidos em contextos familiares além laços consangüíneos.

²⁷ Produzido em 2011, com subvenção do Ministério da Saúde, Política Social e Igualdade e pela União Europeia, a sociedade civil congoleza se mobilizou em defesa da comunidade congoleza.

²⁸ Termo encontrado em reportagem “A aposta arriscada de Joseph Kabila”, periódico *África 21*, op. cit.

Não casualmente, a narradora deposita nas mulheres forte esperança, confiando serem estas guardiãs de matrizes culturais africanas a proporem e encaminhar diretivas conjuntas para solucionar a situação. Além de feridas em seus íntimos, por desempenharem papel fundamental na economia do Congo, os abalos desestruturam atividades sustentadas por mulheres. À diferença de sociedades ocidentais, em comunidades africanas inserção, manutenção, responsabilidade de mulheres e homens conjugam-se sem distinções, representados no algarismo 7, em culturas com volumes geométricos, funções simbólicas da linguagem, sincronias, que se valem de ancestrais saberes em ordem numérica.²⁹

Em apelo público nacional/internacional, os sofrimentos de mulheres congolezas são narrados sob encenação teatral, entremeando imagens, seres, sons, repertórios culturais alusivos à *unidade cósmica*. Recorrendo a suas tradições culturais, materialidade/espiritualidade africana envolve todo vídeo, com cenas a serem vistas e ouvidas, sentidas, quase tácteis, em códigos simbólicos e epistêmicos de *logos* oral.

Sem ser casual, na narrativa subjaz *sistema representacional*³⁰ de culturas africanas: a dramaturgia em “condições de enunciação”³¹ ressalta o “como” da narrativa em pedagogia oral. Prática que acentua o não-dito em imagens, sons, silêncios a articular caminhos por vir. Em metáforas evocam energias vitais,

²⁹ KANE, E. A. Systèmes de numeration et fonction symbolique du langage, *Revue Critique*, 771/72, 2011. O número 3 representa o sexo masculino (pênis e testículos), que somado a 4 (perfaz o círculo da vagina), representa o sexo feminino, alcançando simbolismo no número 7, marcante em danças, teatro, funções simbólicas em (re)significações contínuas. Outra representação advém de 9 para representar o imaginário de *unidade cósmica*: 3 formas de minerais, 3 do mundo vegetal e 3 de animais: terra, água, ar.

³⁰ “A representação conecta o sentido e a linguagem à cultura”, HALL, Stuart. *Cultura e representação*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016, p. 18.

³¹ Sobre “condições de enunciação” em “lógica oral”, cf. DIAGNE, M. op. cit.; ANTONACCI, M. A. História e pedagogia em “lógica oral”, in: *Projeto História*, 56, São Paulo: EDUC, 2016.

fazem sentir interditos, subentendidos na convocação à comunidade congoleza a retomar suas matrizes civilizatórias. Reinvenções culturais delineiam estratégias de sobrevivência.

- Em primeira tomada, vaso transparente, oco, em forma de cone invertido, assemelha-se a sino despejando água ao soar badaladas sonoras, ouvidas, marcando presença no cenário sem ser visto.

- Bocas femininas murmuram performáticas, sussurrando rumores, sons orais de lamento, evocando dores de mulheres congolezas.

- Em outra tomada de cena, jatos de água acentuam o potencial mineral do Congo, enquanto se ouve o grasnar de uma ave. Mesmo sem ver, pelo som e simbologia pode ser um íbis negro, “pequeno pássaro negro de rio, de pescoço longo”, considerado “o mensageiro do gênio da água”,³² antecede imagens onde a presença da água evolui em fluxos contínuos.

- Ao expressivo volume do mundo mineral, grande folha verde, com acentuadas nervuras, encena o potencial do mundo vegetal das florestas do Congo. Segue pequena folha seca, simbologia de saberes ancestrais; sustentada por mão insinua movimentos corporais até delinear imagem oval de vagina, deslizando até corte mais abaixo da folha verde, em fenda já aberta na “tradição viva”.

- Outro lugar de memória encena textura rugosa, prováveis imagens subcutâneas da pele, maior órgão do corpo na transmissão de sensações, vibrações em todos os sentidos da condição humana.

- O tempo dramático de mortes infantis e ápice dos traumas femininos, encena ossos, crânios de caveira, ramo de flores de velório, em imagem de água parada, leitosa, sem movimento de qualquer espécie.

³² Cf. KAMISSOKO & TATA CISSÉ. *La grande geste du Mali*. Apud SOUZA, Victor. “TON NI KALA – O que a África tem a dizer sobre direitos humanos, um estudo da Carta Mandinga”, Doutorado, PUC/SP, 2017.

- Na cena seguinte, a continuidade de água corrente, plena de galhos, folhas, flores em tons distintos, transforma o tempo/espaço da morte irrigando o renascimento de tempos da vida, conjugado imagens e sons que reforçam energias de todos os seres da natureza, em alusão à realidade vivida em imaginário de *unidade cósmica*.

- Em verde e florida dinâmica de água corrente, nunca a mesma em mesmo local, peixes nadam (provável representação de sêmen) em espaços aquosos, assemelhados ao útero liberando óvulo. A força da água, seu potencial renovador, simboliza reinvenções culturais.

- Representações encenam imagens e sons alusivos ao transcendental de *universo cósmico*, em narrativa onde a repórter não mais chora, sorri evocando o calor de África, solidariedades e bom viver de africanos.

- Última cena e palavras “Queremos que África possa viver”.

Em narrativa sob olhares culturais africanos, retomaram os dramas vividos em projeções simbólicas de viveres mais humanos. Em suas dinâmicas, rememoram fundamentos civilizacionais que subsistem à violência do “poder emocional da palavra”.³³ As cenas sustentam promessas, figurações de vida, enlaçando carnal e transcendental de viveres em África.

Em sensível razão negra, falares de mulheres para mulheres africanas, em interditos falam da morte, falando da vida, em diálogos que, tecnologicamente mediados, alcançam longínquas comunidades africanas, fortalecendo Áfricas continentais e das diásporas. Arraigadas a modos de sentir e enfrentar abalos no coração da África, as mentoras do vídeo encenam viveres encadeados em vida/morte/renascer da natureza, fluxos vitais entre

³³ WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave*, São Paulo: Editorial Boitempo, 2007, Violência, p. 405.

culturas e povos africanos em luta incessante por condição humana agredida em séculos de modernidade/colonialidade.³⁴

Celebrando *ethos* civilizacional africano em tempo/espço de largo espectro, expandem seus substratos morais inscritos no vídeo: a ética de direitos humanos se concretiza em simultânea ética de direitos da natureza.

Em África, a força teatral em dramas de tomada de consciência, como narrado e encenado, remete a contextos mais humanos, saberes mais compartilhados. Onde significado e sentir de culturas africanas ultrapassam cálculos da razão iluminista, persiste linha de esperança. Em aforismo da filosofia *ubuntu*, de povos bantu como do Congo: “Ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitosas para com eles.”³⁵

Em suas multidensões o vídeo materializa valores, ética de viveres africanos, em enérgicas respostas de coletivos femininos congoleseS diante inércia de ações governamentais. Paralisias público-estatais e mobilizações culturais marcam cotidiano de África em defesa de suas *tradições vivas*.

Os dois vídeos resguardam subjetividades africanas, reinscrevem tradições ancestrais e seu diferencial cultural, configurando fronteiras. Artes e escrituras performativas,³⁶ em atos de transmissão reestruturam valores e mensagens entre imagens, sons, narração. Em “atitude rítmica”, complexas corporeidades – visuais, auditivas, olfativas, táteis, vocais –, de culturas sem disjunções com a natureza e com estratégias cognitivas sensoriais,

³⁴ Cf. em CASTRO-GOMES e GROSFUGUEL (comp.) *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, abordagens do coletivo modernidade/colonialidade/decolonialidade em LatinoAmérica e Caribe.

³⁵ RAMOSE, Magobe. Globalização e Ubuntu, In: SOUZA SANTOS e MENESES. *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Edições Medina, 2009.

³⁶ Expressão de IROBI, Esiaba. O que eles trouxeram consigo, *Projeto História*, 45, São Paulo: EDUC, 2012.

tanto na encenação e recepção revelam potencial mnemônico de *logos* oral, menosprezado pela racionalidade da razão escrita.

Preservando distância a rigidez discursiva ocidental, que se nutre de compreensões perante suas crises históricas se auto-incluindo e expondo o outro a seus ditames, em narrativas com qualidade e estilo próprios os vídeos testemunham, documentam comunidades africanas vivendo tempos difíceis. Em vertente de *razão negra*, sensível a gestos, ritmos, *escritas de si*, reforçam seu potencial epistêmico lúdico, dramático, performaticamente encenado, inteligíveis além razão iluminista, escrita, arquivo e outros sinônimos da modernidade ocidental.

Nos recursos utilizados para vislumbrar Áfricas, grandes distâncias e inegáveis similitudes culturais deixam antever comunidades resistindo à lógica mercantil global em *Epistemologias do Sul*. Mesmo em experiências fragmentárias, de povos pontilhados em mapas sem histórias escritas, apreende-se **como** investem para sentir/viver seus universos e **como** advogam para serem visíveis, audíveis, narrados por si mesmos e subjetivamente identificados em suas moradas transcontinentais.

Além olhos imperiais,³⁷ inibidores de seus dons, escrituras, lógicas epistêmicas, assumem narrar histórias e memórias de longo alcance. Mesmo convocados a serem vistos como “uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda modernidade”, segundo Mbembe,³⁸ de seus rastros, representações, aforismos, cosmos, corpos emanam *ethos* gregário, comunicações interculturais, intertextuais, dialógicas, epistemicamente ancoradas em *logos* oral.

Em termos de Áfricas, impossível perder de vista seus processos de independência, avanços neocoloniais e rumos

³⁷ Cf. PRATT, M. L. *Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação*, Bauru: EDUSC, 1999.

³⁸ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*, Lisboa: Edições 70, 2013.

neoliberais, aliados a elites locais. Com Mbembe, ao *Sair da Grande Noite*,

A África pós-colonial é uma junção de formas, signos e linguagens que são expressão do trabalho de um mundo que tenta existir por si. (...) em transformações pautadas por diversas linhas, ora oblíquas, ora paralelas, ora curvas, (...) no cerne de redefinição dos termos da soberania dos Estados africanos.

Todos afirmam pertencer à “sociedade civil”, mas alguns são, na realidade, cripto-estatais. A maioria resulta de uma imbricação entre redes extra-estatais e outras que constituem um prolongamento informal, já que a transnacionalização das economias no contexto da mundialização abriu uma larga margem de autonomia para a iniciativa privada, que grupos de africanos não hesitam em fluí-las. Paradoxalmente, uma das formas de exercício dessa relativa autonomia reside na capacidade de operar guerras.³⁹

Ainda com Mbembe, enquanto “metáfora central do poder e utopia da transformação social,”⁴⁰ o desenvolvimento⁴¹ representou via de realização de direitos, decorrentes de práticas cuja inspiração advém de “tradições autóctones de comunitarismo”, apenas verbalmente aceites. A fundação de Estados Nação pautou-se no reconhecimento constitucional de identidades, culturas, tradições distintas, acompanhando pensamento que nega a existência de

³⁹ MBEMBE, Achile. *Sair da grande noite*, Lisboa: Edições 70, 2012, pp. 166/169.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Cf. LATOUCHE, Serge evidencia diferenças profundas em imaginário de desenvolvimento entre Ocidente e África, em “Pode a África ajudar a resolver a crise do Ocidente?”, IV Congresso de Estudos Africanos, 2004. “Estamos tão acostumados a pensar ser preciso ajudar África que parece inconveniente fazer a pergunta de maneira inversa: a África não poderia ajudar a resolver a crise do Ocidente?”

indivíduos em África; existem comunidades, individualidade só de grupos.

Desencontro nevrálgico em África, onde “indivíduo” – termo e base de engrenagens de sociedades de mercado –, nunca fez parte de viveres comunitários, a compreensão de *pessoa*, sem distinções, abriga e ganha sentido em seus horizontes culturais. Para fazer entender, ao mundo ocidental, o sentido de ser pessoa em África, Hampâté Bâ referiu-se a provérbio bambara e peul: “As pessoas da pessoa não inúmeras na pessoa”.

Como a legitimidade do Estado ficou na dependência de considerar essas diferenças, “consistindo em arte sutil organizar acesso a culturas e tradições de cada grupo”,⁴² geram-se complexas situações, em que vidas comunitárias fragmentam-se, enquanto outras se articulam. Mas África fala por si, em *escritas de si*, na propriedade de suas culturas, movendo-se intra e inter comunidades a firmar e reconstruir suas alteridades.

Deslocando práticas culturais da tradicional gramática de regimes orais de comunicação ao tecnologicamente mediado – da xilogravura impressa, da literatura oral, do cinema e desdobramentos televisivos em vídeos –, empoderam transmissões em sua pedagogia de *logos* oral, alçando vôos transnacionais, transcontinentais, secundando o romper fronteiras do sistema mundo global.

No âmbito de *estudos culturais*, ênfases de Raymond Williams a representações do vivido entre “tecnologia e forma cultural”,⁴³ acionando práticas culturais conectadas a usos tecnológicos a agenciamentos culturais, tivemos acesso a expressivas práticas culturais africanas transmitidas em vídeos.

Suas reflexões, junto ênfase a estudos de performances incorporadas, por Diana Taylor, advertindo “nada há de

⁴² MBEMBE, idem

⁴³ WILLIAMS, R. *Televisão: tecnologia e forma cultural*, São Paulo: Boitempo; Belo Horizonte: PUCMinas, 2016.

inerentemente ‘ocidental’ ou necessariamente de vanguarda nesse campo”,⁴⁴ tornam vitais estudos “a respeito da natureza e do papel da performance na transmissão do conhecimento e da memória social”, ao vivo ou tecnologicamente mediado, para apreender atos e atitudes decoloniais entre povos de África e Américas desde muito.

Em 2003, “Palavras de Niangoran Bouah”, intelectual da Costa do Marfim, foram gravadas em vídeo *Abandonnez Nous/ Nos abandonem*.

Perspectivas nessa direção ainda remetem à ambivalência de expressão do artista Bruce Clarck *Afrique: mondialisée mais pas dupe – África: globalizada, mas não enganada*, que migrou para dossiê de “*Africultures 66*”, de 2006, com comentários sobre África, “continente mais globalizado e talvez o menos enganado nas disputas.”

⁴⁴ TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, p. 20.

Transformaciones de las culturas de frontera y construcción del Mediterráneo como Frontera Sur en el giro de la europeidad⁴⁵.

Ángeles Castaño Madroñal⁴⁶

Resumen

El giro de la europeidad en los marcos de construcción de la UE ha incidido en las culturas de frontera en el Mediterráneo, produciéndose profundos cambios relacionados con la incidencia sobre los territorios fronterizos nacionales de la construcción de la Frontera Sur en la Cuenca mediterránea. Centrándonos en la ecología de saberes del Mediterráneo occidental, podemos observar el modo en que operan estos cambios. El espacio de confrontaciones y complementariedades económicas y simbólicas de las periferias fronterizas tejido en el contexto sociohistórico de la modernidad, se reformula en el giro transmoderno neoliberal de una europeidad que se presenta bajo las herencias del “pensamiento abismal”. Un nuevo trazado de dualidades múltiples reformatean las fronteras y sus topos en la globalización neoliberal, consolidando las nociones de muro y fortaleza para un espacio único de seguridad. Estas tendencias ideológicas y sus políticas consiguen invisibilizar y/o criminalizar los puentes culturales transfronterizos, que hacen de la

⁴⁵ Este texto se elabora en parte de las aportaciones recogidas en el trabajo titulado “*Fronteras a la Humanidad: nuestro Mediterráneo común construido como confín de los Derechos Humanos en la UE*” elaborado para la obra colectiva que edita en breve Boaventura de Sousa Santos y Bruno Sena Martins, en el marco de las publicaciones del proyecto ALICE, actualmente en prensa; y avanza resultados sobre los impactos de las políticas fronterizas de la UE en las culturas de frontera de la triple frontera de Andalucía con Portugal y en el marco del Estrecho de Gibraltar.

⁴⁶ Miembro del Núcleo de estudios ICoDeS (estudios de interculturalidad y co.operación descolonial en Andalucía y con el Sur) del Grupo de investigación Out_Arquías registrado en el PAIDI con referencia HUM-853.

vida en las fronteras interculturalidades específicas tejidas en la historia compartida. Transculturalidades en las fronteras que el semillero mediterráneo encierra, y que secularmente ha caracterizado al Mediterráneo como espacio ecológico y cultural. Del estraperlo a los nuevos “tráficos” del contrabando y el crimen organizado, operan adaptaciones, dinámicas culturales y resistencias de sociedades atravesadas por la colonialidad y la globalización.

El Mediterraneo como espacio neocolonial de la UE

Para abordar el espacio mediterráneo como entorno neocolonial de la UE en esta fase culmen del neoliberalismo predatorio, concluyo mi análisis con la consideración del acuerdo Schengen como un hito fundacional que en 1992 materializa el giro semántico que construye “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) de Europeidad, y que se proyectó sobre territorios, espacios, colectivos y Pueblos a los que afecta de distinto modo a través de programas políticos diferenciados, que distingue las fronteras nacionales internas y delimita una Frontera Global frente al Sur trazada sobre el Mediterráneo. Este hito fue pilar para difundir el imaginario de una UE como "espacio único de seguridad", que contiene valores y contenidos ambivalentes de privilegios y expulsiones. Y del que apunto que, si bien en origen pudo ser percibido como un contexto político de “riesgo” para la estabilidad del eje Norteamérica-Europa en los desafíos de bloques emergentes en la globalización, su proceso ha mostrado cómo las construcciones no se dirigían a la contención de los intereses y flujos económicos y del capital financiero. Si bien a principios de los 90, se generaron alarmas acerca del sentido de "fortaleza europea" que podía impedir o perjudicar los flujos necesarios del neoliberalismo, su implementación política a partir de 1995, permite observar que en estas dos décadas la "fortaleza" no se erigía contra el sistema, sino para el sistema, y que sus murallas se construían para la humanidad en desplazamiento forzado por las múltiples degradaciones que el

colonialismo masivo del neoliberalismo global consolida en el Mundo.

Schengen permite difundir el imaginario de la UE como "espacio único de seguridad", sometido a lógicas de securitización en las que se imbrican una serie de paradojas que resultan de las praxis para garantizar los privilegios de los europeos en los riesgos de la globalización. Este espacio se ha producido desde las representaciones arraigadas que Santos denomina un "pensamiento abismal" (Santos, 2009; 2010). Y como resultado, se ha ido concretando en una superposición de dualidades múltiples, que afecta a los territorios estado-nacionales, a la articulación transnacional de la UE, a los imaginarios que actúan sobre los contextos fronterizos, a las personas migrantes, a los Pueblos mediterráneos, y a los propios ciudadanos europeos. Sus construcciones sobre las fronteras traza un nuevo imaginario de europeidad, que diseña un nuevo mapa europeo, una nueva idea de espacio único, una reformulación de la diversidad común, y una nueva idea de soberanía transnacional.

Es un hito en el cambio de naturaleza política de Europa y de los movimientos demográficos en su territorio. Con estas políticas se consigue plasmar como privilegio sólo para ciudadanos europeos un derecho humano, y negar un derecho humano a personas que por migrar quedan inscritas en los sentidos circulantes de la deshumanización. Se construye el privilegio de libre circulación para los ciudadanos europeos y la ausencia de éste para los carentes de este crédito y que proceden del Sur global. Los procesos de estas dos décadas consolidan un orden donde la libre circulación para un nuevo *homo europaeus* ha permitido realizar un giro respecto a su eje de la modernidad, de modo que su "libertad de movimiento" en la carrera imperial y colonial en el planeta, queda como un hecho del pasado al quedar articulado en los ejes del "control y selección de personas" que es el objetivo de la nueva biopolítica.

Voy a pasar a identificar estas dualidades y sus paradojas:

1.- El mar Mediterráneo como eje y puente transcontinental entre culturas interrelacionadas en la Historia de su espacio ecológico y cultural, ha pasado a ser consolidado como Frontera Sur que separa la UE en el Norte global del Sur global. Sus dos orillas han quedado separadas como representaciones de civilizaciones antagónicas. El Sur global queda definido en su ribera africana y oriental. En este sentido estamos ante una reedición de las geografías mentales del orientalismo, tal y como las definió Said (1991). En este entorno se desarrollan las macro-políticas de control de flujos (tráficos y migraciones) que se materializan en el aparato de vigilancia para los flujos del FRONTEX, y la geopolítica de seguridad entre bloques que se concreta en el AFRICOM controlado por el Departamento de Defensa de Estados Unidos con sede en Stuttgart (Alemania) desde el 30 de septiembre de 2008, y del que desde 2013 se especula con su traslado a la base naval de Rota en Andalucía. Ambas definen el "espacio único" como "espacio de seguridad". Estas políticas dividen en dos la Cuenca mediterránea: la ribera euromediterránea queda separada de manera radical de las riberas oriental y norteafricana, escindiendo la línea Norte de la Cuenca de Oriente Medio y del Magreb y el Masrek como si fuesen territorio ajenos y contrapuestos, ecológica, cultural y simbólicamente diferentes y distinguibles. La retórica del terrorismo yihadista, de la delincuencia internacional organizada, de la trata de personas, y de todo tipo de tráfico delictivos, permiten arraigar el nuevo imaginario cultural eurocentrado de la geografía de la barbarie y la civilización como polos opuestos. Estamos ante una reedición del pensamiento abismal, que desarrolla el neocolonialismo neoliberal en un marco de representaciones y prácticas neorientalistas.

2.- Siguiendo con las dualidades territoriales y simbólicas, estas construcciones políticas van a tener también su correlato en el colonialismo interno de los estados euromediterráneos desde, o mejor dicho, a través de los cuales, se articula Schengen. La política de frontera y control de las migraciones profundiza la

periferalización de los territorios fronterizos internos que cobran nueva naturaleza en el Mediterráneo fragmentado, y ahora entornos localizados donde opera la resemantización que el lenguaje del poder significa para identificar los “altos riesgos” que permiten legitimar las propias políticas.

El amplio cinturón fronterizo que se ha tejido sobre estos países ha configurado un Modelo Mediterráneo (Finotelli, 2007; Castaño, et alt. 2017) de las políticas migratorias y de frontera que se centra en el CONTROL. No se pueden separar unas de otras. Las islas mediterráneas de soberanía estatal europea se han convertido en enclaves fronterizos, y los sures de estos estados, en amplios entornos donde se deposita el imaginario de *frontera de Europa*. Hay todo un solapamiento de políticas de cohesión económica y territorial (Fondos Feder, Interreg, etc.) que actúan hacia las fronteras internas y externas, y que impiden por un lado, superar el imaginario moderno de frontera interestatal, y por otro, consolidar el de frontera global.

La nueva cartografía territorial y mental define un territorio dual: una periferia mediterránea construida como Frontera Sur del espacio único de seguridad, y una Europa central y nórdica afanada en las políticas de integración. Si bien, la estrategia de atomización del terrorismo global ha desarticulado en parte estas construcciones, el desafío actual consiste, precisamente, en lograr superar los intersticios y debilidades resultante de estas superposiciones duales. Ambos territorios desarrollan roles distintos a nivel geopolítico y simbólico: los mediterráneos se encuentran supeditados a su rol de frontera, los otros se afanan en su rol económico. Y todo ello se ha podido ver en la propia gestión de la crisis financiera como paradigma de este neocolonialismo global y colonialidad interna⁴⁷ (Castaño, 2016) que se cierne sobre la propia Europa.

⁴⁷ Tomo el concepto trazado en la perspectiva del proyecto modernidad/colonialidad trazado por Dussel (2000), Lander (2000), Mignolo (2003, trad.) y Quijano (2000).

3.- Actúa sobre los cuerpos en movimiento. Los inmigrantes son ahora una categoría objetuada de no seres que cargan estigmas culturales y esencialismos que persisten como herencias del sistema moderno-colonial, como marcas de la herida colonial. Se ha conformado lo que Hesse y Sayd (2006) denominan un imaginario del inmigrante en Europa. De sesgo orientalista, y africanista, que persiste en los sentidos islamófobos y en los del salvajismo ancestral del negro. Ambos tipos de cuerpos inmigrados campan en los contextos marginales de las urbes europeas, portando los estigmas del moro taimado y del negro semi-salvaje y recolector. Y son portadores de la representación de la cultura tribal, que sobre los pueblos mediterráneos construyó la antropología y el orientalismo. Ellos y sus contaminaciones justifican la securitización. A su vez, los cuerpos desplazados segmentados en migrantes y refugiados, se gestionaron en una política diferenciada (leyes de inmigración y de refugio y asilo) pero no por ello menos excluyente, que ha estado actuando como mecanismos selectivos de los cuerpos en función de sus marcas coloniales. Los refugiados africanos y los refugiados del Oriente islámico reciben un tratamiento singular, diferenciado y ralentizado, en comparación con los procesos de otras procedencias. La fase bélica de la crisis global, ha producido un incremento de los desplazamientos por expulsiones masivas que afecta a distintos tipos de bios -humanos, económicos y medioambientales- (Sassen, 2015), y en este contexto, ambas categorías de migrantes han quedado fusionadas en una misma gestión: el control de fronteras y de inmigración. Se ha consolidado la más grave quiebra de los derechos internacionales y de los derechos humanos. En esta fase se ha desmantelado la Convención de Ginebra, y se ha consolidado la estanqueidad y estabulación de los cuerpos de los no seres. La forma que adoptan y el modo en que se gestionan los espacios de confinamiento e internamiento de personas migrantes, los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), y las condiciones de vida en los Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes (CITE), lo ilustran.

4.- Pero además, en la fase bélica masiva y desterritorializada (Alliez y Lazzarato, 2016) en la que cobran sentido estas construcciones de fronteras, exclusiones y privilegios, se produce una última dualidad que voy a considerar y que es el colofón a todas estas paradojas. El terrorismo internacional atomizado y las nuevas guerras orientalistas coloniales, producen una situación sobre los seres, que para definirla tomo el concepto de Carling (2002): se ha entrado en la era de las “inmovilidades involuntarias”, que afecta tanto a los migrantes del Sur global, como al propio ciudadano europeo. Los primeros quedan confinados en sus espacios coloniales del Sur en múltiples asentamientos que consolidan “nuevas ciudades”, pues han dejado de ser efímeras en lo que se diseñó como campamentos humanitarios (más de 50 millones de personas según el informe de ACNUR de 2015); o bien, en los enclaustramientos para extranjeros migrantes que he mencionado, cuando se les captura en su intención de traspasar las fronteras estado-nacionales amuralladas en los enclaves globales de transición al Norte global. Lo segundos, los ciudadanos europeos, no pueden adquirir la presunta seguridad construida en el espacio único de Schengen cuando salen de él. El ciudadano europeo medio se haya confinado en su Norte global, y se mueve masivamente en el turismo seguro del espacio europeo o de las regiones seguras del Norte (lo cual a su vez, y como efecto colateral, está generando muy importantes beneficios económicos al sector turístico), porque salir de este espacio se ha convertido en un deporte de alto riesgo⁴⁸. Por esto la inmovilidad involuntaria afecta a los seres y no seres, y es una de las grandes paradojas de esta fase bélica del neoliberalismo. Estamos entonces en una encrucijada, en la que la inmovilidad y la

⁴⁸ Importantes enclaves turísticos que eran paraísos artificiales en los resorts para occidentales ubicados en la orilla africana del Mediterráneo, han sido objetivo selectivo del terrorismo atomizado. El impacto mediático del atentado en el que perdieron la vida 39 turistas en un hotel español en Túnez el 26 de junio de 2015, por poner uno de los ejemplos, tuvo un efecto inmediato en la caída de estos lugares de destino turístico.

circulación trazada desde el pensamiento abismal construye el Mediterráneo como espacio abismal entre el Norte como territorio de privilegios y el Sur como territorio de todo tipo de expulsiones de bios, y entiendo este Sur global como los sures fragmentarios producidos en los propios centros de ambos territorio.

¿Cómo repercute todo esto en las culturas de frontera mediterráneas?

Este trazado de dualidades múltiples que reformatean las fronteras y sus topos de la modernidad, incide en las nociones de muro y fortaleza de un espacio único de seguridad, que transforma las culturas de frontera tradicionales de Europa y del Mediterráneo. Invisibiliza y criminaliza los puentes culturales transfronterizos y sus muy distintas actividades humanas y culturas específicas, que hacían de la vida en las fronteras ejemplos de interculturalidades y procesos transculturales concretos que se tejían en las relaciones entre colectivos de diversas culturas de frontera que el semillero de saberes ecológicamente situados en el mediterráneo siempre ha encerrado. Una diversidad que secularmente ha caracterizado el Mediterráneo como espacio ecológico de diversidad cultural, y cosmopolitismo de oposición subalterna en la experiencia colonial sobre la Cuenca (Santos, 2009). Del estraperlo a los nuevos “tráficos” del contrabando y el crimen organizado, operan adaptaciones, dinámicas culturales y resistencias de sociedades atravesadas por la colonialidad interna, el colonialismo y la globalización.

Tomando como estudio de caso Andalucía en sus fronteras internas con el Alentejo portugués y las externas en el paso del Estrecho, voy a apuntar algunos elementos, como estudio de caso en el Mediterráneo occidental:

En las fronteras analógicas (Lask y Winking, 1995) de los estados-nación existía una complejidad cultural específica, donde las alianzas e intereses sociales y la complementariedad económica cuajó en relaciones de género transfronterizas, cruzando

parentescos; y donde las manifestaciones festivas se hicieron contextos para los negocios, y para el flirteo y el noviazgo, como concreciones de interculturalidad transnacional (Hernández, et alt. 1999). En estos entornos se tejió articulaciones económicas en cuerdas mixtas para la práctica del estraperlo de café, ganado y tabaco, y pólvora con mayor o menor importancia de cada mercancía dependiendo de distintos momentos históricos; y se generó flujos y movimientos de mano de obra rural en cuadrillas de jornaleros mixtas, que acudían a los circuitos ganaderos y las ferias agrarias para contratarse en los campos del otro lado (Castaño y Quintero, 1996). Todo ello, configuró culturas de frontera locales y específicas capaces de contener marcadores propios como una lengua local transcultural (como el barranquenho, estudiado por Leite de Vasconcelos (1955)); jergas especializadas a estas culturas del trabajo en la frontera, o modismos locales como la mezcla de daryya y andaluz en algeciras y ceuta); músicas y mestizaje rítmicos, rituales compartidos, trasiegos múltiples, préstamos y flujos culturales de distinto tipo, en definitiva: culturas de frontera localizadas en las periferias de las soberanías de los estado-nación modernos, como son el Alentejo portugués, Andalucía y la Península Tingitana y el Rif en Marruecos.

La violencia del control estatal, que existía indudablemente como presencia coercitiva del Estado y el gobierno de sus soberanías, tenía agentes claramente definidos e identificables, en tanto era también la representación simbólica de la propia autoridad estatal; pero también de los espacios de derechos y obligaciones nacionales. La violencia institucional tenía figuras reconocibles en las fuerzas coercitivas del estado, como la guardia civil, la guardinha portuguesa, o la policía nacional marroquí. Y esto hacía del estraperlo un tipo de crimen articulado en las corruptelas de la connivencia con determinados agentes o destacamentos destinados a ejercer en fronteras flexibles, geográficas, intangibles, frágiles e incontrolables, por sus propias fisonomías naturales y topográficas.

La fortificación, alambramiento y militarización de las nuevas fronteras exteriores, y la modificación de estos territorios internos, ha producido diversas transformaciones importantes:

* Se ha incrementado la violencia en los contextos exteriores, que se ejerce sobre todo desde la deshumanización del estraperlista marroquí y gaditano, y más agudamente sobre las mujeres marroquíes, cuya mano de obra abundante y barata es considerada mula de carga y tratada como tal. La deshumanización y degradación de los DDHH de las porteadoras marroquíes que trabajan en el estraperlo en la frontera ceutí, estudiado por Khamlichi (2012, s.p.) alcanza altas cotas de maltrato y violencia ejercida por las actuales condiciones de la frontera ceutí, y las propias condiciones de explotación en este trabajo por los hombres del contrabando y el maltrato de las propias fuerzas de seguridad fronteriza a ambos lados. El amurallamiento y los callejones metálicos transforma los cuerpos que circulan por ellos en animales feroces. Pasar la frontera por estos espacios convierte al que circula en leones enjaulados a los ojos de los cuerpos de seguridad. Uno puede sentirse fiera, en el tránsito. La violencia se hace física en las barreras arquitectónicas de las fronteras digitales, que son las exteriores.

* Nuevos agentes mediadores y facilitadores, de instrumentos, vehículos, papeles, y escondrijos invisibles, actúan en estos espacios como nuevos especialistas de otro tipo de tráfico. Las violencias de la invisibilización criminalizada ha incrementado hasta el límite de muerte probable los riesgos del pasar al otro lado. Los especialistas del tráfico de hachís, pasaron a ser perseguidos y eliminados en el litoral tingitano en la última década, por exigencias de la política bilateral de control de fronteras en la UE, asumida en el Norte africano en acuerdos interestatales que hacían de las migraciones moneda de cambio de cara a intereses de cooperación interestatal. Unos muertos, otros encarcelados y embargados, su conocimiento secular como

habitantes de un territorio propio, permite resistir en sus territorios a sus descendientes sustitutos que se abocan a prestar servicios de nueva demanda en el flujo ilegalizado de personas en estas fronteras. Su conocimiento del territorio los ha transformado en agentes del "crimen internacional organizado" tal y como lo define Carlos Resa (2004), en cuanto "servicio" articulado funcionalmente en el propio aparato estatal, en este caso, la selección de los cuerpos migrantes de la biopolítica de inmigración.

* Las localidades de las fronteras analógicas se encuentran atravesadas por las políticas de cohesión territorial y económica de la UE, sus conocimientos tradicionales agrarios y transfronterizos, ya no son útiles. Nuevas lógicas articulan sus entornos en las planificación del Turismo global e interregional transfronterizo. Su entorno natural accidentado se hace paisaje turístico y sus nuevos aprendizajes se adaptan al trabajo precario del servicio de hostelería, guías turísticos, o asalariados de las nuevas empresas agroalimentarias que se instalan en su frontera, aprovechando sus todavía escasamente explotados recursos naturales y agrarios. Como es el caso de las empresas cárnicas y de jamón de capital salmantino en La Raya entre Andalucía y el Alentejo. Ahora el tránsito y los trasiegos entre los paisanos de la frontera se mide como turismo transfronterizo, cuando tomarse un café al otro lado cada mañana, es una práctica tradicional de vecindad desde que los automóviles acortaron radicalmente las distancias. Las poblaciones envejecen, los jóvenes abandonan sus herencias, y los ayuntamientos se transforman en agencias de información y turismo, y generadores de políticas impulsadas por las sucesivas políticas de cohesión territorial de la UE.

* En el plano simbólico, la política de la memoria compartida, genera la implicación de las autoridades locales en actos de solidaridad simbólica para celebrar y poner en valor el pasado colectivo como vecinos solidarios que sortearon el hambre, las persecuciones y los asesinatos de los episodios mas

violentos del autoritarismo de los respectivos fascismos de estado del siglo XX. Son también efectos de la política de la memoria en la UE y de su imaginario de europeidad compartida. Se trata de tejer una memoria inmaterial que permita vertebrar el imaginario de europeidad en las trazas de la modernidad; y además anclado en una historia reciente que actúa como narrativa de la propia construcción de la Comunidad Europea en el siglo XX. La política del patrimonio, la política de la memoria y la política científica de la UE articula estos contenidos uniendo el hacer performativo, emotivo y constructivista a través de estos tres ejes en la última década.

Y sin embargo, un futuro incierto falto de sentido, se vislumbra en el horizonte de muchas de estas localidades irrelevantes en las periferias del sistema informacional e hipertecnológico que caracteriza a la globalización y a sus expulsiones. El incremento del vaciado demográfico, la ausencia de tejido productivo y de salida laboral, la ausencia estructural de los emigrantes que mantienen una relación latente y esporádica con sus ancianos, es una realidad difícil de revertir en la frontera entre el Alentejo y Andalucía. El oxígeno insuflado a través de políticas de dependencia en la UE, que trata de impulsar procesos de dinamización económica en pequeños territorios y el desarrollo de nuevas ruralidades y ecoturismos como alternativas al despoblamiento y la desertificación demográfica, apenas si logran de momento ralentizar el proceso, e invisibilizar la agonía de estas poblaciones. Las políticas del turismo pasan por la folklorización y exotización para activar las demandas regionales e internacionales. El litoral andaluz se orientaliza en municipios “activados”, y el litoral portugués rescata las mismas herencias señalando y significando en una arquitectura presente un pasado que fue colonialmente arrasado. Se construye unos indígenas y un paisaje local de explotación estival en el turismo global de circuitos organizados. Mientras en la frontera litoral del Estrecho andaluz, en el bastión de Ceuta, y en la de Marruecos, se intensifica la

explotación turística y se construye paraísos artificiales para el disfrute de una ciudadanía privilegiada “circulante” ajenas y de espaldas a las alambradas de la globalización para los migrantes del Sur Global.

Inmovilidades y circulaciones a través de las fronteras analógicas y las digitales muestran las formas selectivas en las que se desarrolla una biopolítica de los cuerpos trazada desde el pensamiento abismal y desde las marcas de la herida colonial.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas*. Fondo de cultura económica, México D.F.
- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2016) *Guerres et Capital*. Éditions Amsterdam, Paris.
- Carling, J. (2002). Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdian experiences. *Journal of Migration and Ethnic Studies*. 2S, 1, p.5-42.
- Castaño, A. y Quintero, V. (1996) “Las migraciones lusas en un contexto de relaciones interfronterizas (El Andévalo y la Sierra de Huelva)”. *Actas del Congreso Luso- español de Lengua y Cultura en la Frontera*, Universidad de Extremadura, Cáceres, pp: 413-444
- Castaño, A. (2016) “Colonialidad interna y europeidad en la política para la inmigración en Andalucía”. *Revista Andaluza de Antropología*, nº 10, pp.192-222. <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n10/castano.pdf>. (acceso 14/05/2017)
- Castaño, A., Martínez, F. y Periañez, I. (2017) “Andalusia at the crossroads of Europeanness: immigration as a performance of coloniality”. *Patterns of Prejudice*, 2017 Vol. 51, No. 1, 69–88.
- Dussel, E. (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo”.

- En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires. pp. 24-33. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> [Acceso el 8 de mayo de 2014].
- El Khamlichi, Z. (2012 s.p.) “Porteadoras en la frontera de Ceuta. Factores económicos en el tránsito de mercancías”. Jornadas Portadoras y DDHH en la Frontera de Ceuta. APDHA.
- Finotelli, C. (2007) “Italia, España y el modelo mediterráneo europeo en el siglo XXI”, 28 mayo 2007. *Área: Demografía, Población y Migraciones Internacionales ARI*. www.realinstitutoelcano.org. [Acceso el 30 de junio de 2014].
- Hernández, E., Castaño, A. Quintero, V. y Cáceres, F. (1999) *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*. Junta de Andalucía.
- Hesse, B. y Sayyid, S. (2006) “Narrating the postcolonial political and the immigrant imaginary”, en Nasreen Ali; Virinder S. Karla; Salman Sayyid, (eds.), *A postcolonial people. South Asians in Britain*. London: Hurst.
- Lander, E. (comp.) (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp.4-23. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> [Recuperado el 8 de mayo de 2014]
- Lask, T. y Winkin, Y. (1995) “Avant-propos: frontières visibles/frontières invisibles”. *Quaderni*, nº27, automne 1995. *Penser la frontière*, pp.59-64

- Mignolo, W.(2003) *Historias Locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Leite de Vasconcelos, J. (1955) *Filologia Barranquenha. Apontamentos para o seu estudio*. Imprensa Nacional de Lisboa, Lisboa.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires. pp. 122-151.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>. [Acceso el 8 de mayo de 2014].
- Resa, C. (2004) “El crimen organizado en el mundo: mito y realidad. *Nexos*, <http://www.nexos.com.mx/?p=11310> (acceso 14/03/2016)
- Said, E. (1991) *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- Santos, B. (2011) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.
- Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO, Buenos Aires.
- Santos, B. y Meneses, M. P. (coord.) (2009) *Epistemologías del Sur*. Almedina, Coimbra.
- Sassen, S. (2015) *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz, Madrid.

II. Violencias, racismo y contra-pedagogía

Feminicidio: Lo esencial no puede ser invisible, ni indetenible.

Dra. Rosa Campoalegre Septien⁴⁹(*)

Resumen

La violencia contra las mujeres es un desafío latente cuyas dimensiones ascienden reforzadas por la continua agudización de las desigualdades sociales. En tal dirección, este trabajo instala el debate acerca del feminicidio, mediante el análisis comparado.

Se examina el caso de Cuba con respecto a países latinoamericanos y caribeños, en busca de resignificaciones y alternativas. Interesa deconstruir enfoques y prácticas que desde las políticas públicas, las familias e imaginarios sociales contribuyen a la reproducción del feminicidio.

En el plano epistemológico, este artículo se fundamenta en la interseccionalidad entre clase, raza, etnia, generación y territorio. Desde una perspectiva poscolonial se polemiza acerca de las interrogantes siguientes:

- ¿Qué tendencias y resistencias caracterizan el mapa social de feminicidio en América Latina y el Caribe?
 - ¿Cómo deconstruyen los feminismos latinoamericanos y caribeños este complejo tema?
 - ¿Cómo intervienen las políticas públicas?
- ¿Qué tensiones y potencialidades generan?

(*)Dra. En Ciencias Sociológicas .Profesora e investigadora titular. Coordinadora del Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Jefa del Grupo de Estudios de familia del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. Ministerio de Ciencias Tecnología y Medioambiente de Cuba. Dirección electrónica: saberes25@gmail.com.

- ¿Qué encuentros y desencuentros aporta la experiencia cubana en este campo?

Introducción

La proclamación de América Latina y el Caribe como zona de paz, no debe detenerse a las puertas de los hogares, sino rebasar el denominado espacio “público”⁵⁰ e impactar las realidades familiares y de género, a fin de transformar la vida de hombres y mujeres.

La autora se distancia de la asunción dicotómica entre lo “público” y lo “privado”, cuya significación y efectos refuerza la hegemonía patriarcal, generizada, racializada y heterosexual.

Hoy paz y violencias, siguen siendo realidades en tensión. Constituye violencia todo acto, tangible e intangible, por acción u omisión, basado en un desequilibrio de poder que tiene como resultado el daño a otra persona, a varias o a sí mismo. En este contexto, la violencia contra las mujeres es un desafío latente cuyas dimensiones ascienden reforzadas por la agudización de las desigualdades sociales. Se trata de un problema global. Ello revela la importancia y actualidad del tema.

Internacionalmente, en correspondencia con la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) se insta a los estados y a la sociedad civil, a seguir adoptando un enfoque exhaustivo y universal acerca de la eliminación de la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias.

Sin embargo, todas partes del mundo, siguen muriendo mujeres por razones de género. Al respecto, un estudio del Observatorio de género en la Región latinoamericana y caribeña confirma que: “*La violencia* física o sexual infligida hacia una mujer

⁵⁰ En lo adelante, también utilizaré las comillas para destacar distanciamientos epistémicos con respecto a otros términos.

por su pareja o ex pareja está generalizada es transversal a todos los estratos socioeconómicos y tiene diversidad territorial” (2014: 40).

En torno al género, aparecen dilemas y tensiones que trascienden a la pareja, afectando a víctimas, victimarios (as) y a las familias; sus consecuencias pueden implicar la muerte de uno de los polos del conflicto, donde las mujeres son el eslabón más débil.

Así se presenta el feminicidio, considerado síntoma de la barbarie del género moderno, evaluándose que:

La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes (Segato, 2010:3).

Este artículo fija el punto de mira en deconstruirlo, a partir de las herramientas teóricas metodológicas, así como las experiencias prácticas que aportan los feminismos latinoamericanos y caribeños.

Sobre tales presupuestos se plantean los objetivos siguientes:

- Caracterizar el panorama del feminicidio en América Latina y el Caribe en el período 2000-2015.
- Analizar la experiencia cubana en materia de la lucha contra el feminicidio.

El análisis se inicia instalando la polémica acerca de la colonialidad de género desde la conceptualización de feminicidio y su crítica por los feminismos poscoloniales, prosigue con el mapa del fenómeno en la Región de cara a las políticas públicas, identificando qué tensiones y alternativas emergen. Culmina analizando la experiencia cubana. Se defiende a modo de tesis central la consideración del feminicidio en calidad de fenómeno complejo que forma parte de los mecanismos de múltiples opresiones sobre las mujeres con un enfoque centrado en el Sur.

El Sur es aquí visto desde una visión más amplia centrada en los seres humanos que en él habitamos, en calidad de agenda principal del desarrollo humano y al unísono como la necesaria construcción de sujetos para ese cambio.

Se parte de un conocimiento situado en que *“La Epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social”* (2009: P 6). En consecuencia la tesis central que defiende este artículo cuestiona la dominación y subraya las resistencias mediante las voces inenarrables y los silencios de las mujeres víctimas de la violencia de género.

Finalmente, sobre tales presupuestos, se coloca una invitación problematizada acerca de *¿Qué hacer para no seguir siendo fugitivas, aún en la propia casa?*

Hacia un primer paso para deconstruir el feminicidio

Deconstruir el feminicidio, es simultáneamente una posición epistemológica y política, que puede recorrerse, a partir de los feminismos latinoamericanos y caribeños, en tanto estos aportan, tal como señala Julietta Paredes, *“Una metodología revolucionaria para la despatriacalización de la vida cotidiana hasta la letra”* (2010: 6). Con ello se enfatiza en la capacidad de agencia de las mujeres ante el feminicidio y en el papel que desempeñan los contextos sociales en esta lucha.

En diálogo con Marta Lugones, se reivindica que: *“El feminismo no solo suministra un relato de la opresión de las mujeres. Va más allá de la opresión, al proveer materiales que les permiten a las mujeres comprender su situación, sin sucumbir a ella”* (2010: 110). En tal sentido, resulta indispensable tanto el análisis de la colonialidad del género, como en la alternativa de lucha ante este fenómeno.

Al poner énfasis en las subjetividades activas, es decir en las resistencias, la autora de este artículo se posiciona en una perspectiva feminista poscolonial, como campo de acción, actuación

y lugar de enunciación anclado en Sur, en calidad de afrocubana. Tales enfoques proporcionan un lente analítico diferente para el estudio del feminicidio.

La acepción más generalizada del feminicidio es aquella que lo conceptúa como el asesinato de mujeres por razones de género, a manos de la pareja o ex pareja íntima. Tal concepción se asocia a que con vistas a la medición del feminicidio, el observatorio de género de América Latina y el Caribe (CEPAL, 2006), asume esta definición como indicador del fenómeno en estudio.

La utilización de este indicador pretende atenuar la heterogeneidad de fuentes y formas de analizar la información sobre el tema en cuestión, que varían de un país a otro, en la búsqueda de captar la envergadura del problema y orientar estrategias de solución.

Cabe preguntarse, ¿Es suficiente esta definición para afrontar el tema?

La respuesta a tal interrogante solo puede ser negativa, atendiendo a la colonialidad del género descubierta como opresión de género racializada y capitalista, que puede ser derrotada mediante el feminismo descolonial (Lugones, 2010). Según esta autora *“La imposición de un único sistema binario y heterosexual de género fue constitutivo de la colonialidad del poder y, a su vez, la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género”* (Lugones, 2008:43).

La precitada definición que aporta CEPAL presenta límites en su contenido y alcance que impactan desfavorablemente las políticas públicas y generan de hecho, los espacios de asimetrías de poder que sirven de cultivo a las diversas formas de violencias.

En rigor, debe precisarse que este fenómeno constituye algo más que un asesinato por razones de género es, más bien, un asesinato basado en inequidades de género. Representa la variante extrema de este tipo de violencia, como forma de dominación en el actual sistema moderno/colonial del género. El feminicidio actúa

como componente eficaz de la colonialidad del poder, el saber y el género.

Paralelamente, el empleo de la definición que aporta CEPAL, resulta polémico y reduccionista, al considerar quiénes son los victimarios, pues no incluye a otras personas, parientes o no de la víctima, ni el actuar institucional -por acción u omisión- fundamentalmente de salubristas y policías. Obvia además a las niñas como víctimas crecientes del fenómeno en estudio, el reciente caso de genocidio de las niñas y adolescentes en un “hogar para su supuesta protección y rehabilitación en Guatemala, confirma esta tesis.⁵¹

Pero, conceptualizar al feminicidio implica el reconocimiento de la diversidad de las mujeres, a modo de categoría en plural y de la interseccionalidad, erigida en concepto central frente al complejo sistema de opresiones que vivencian junto a otros grupos sociales colocados en situación de vulnerabilidad..

Desde la crítica a la colonialidad del poder que posiciona Aníbal Quijano (2000) en el pensamiento latinoamericano y caribeño, han surgido otras voces, con nuevas propuestas.

Autoras como María Lugones (2008), Rita Segato (2011) y Bidaseca(2015)han reflexionado acerca de la interseccionalidad entre colonialidad del poder y colonialidad de género. Lugones investiga la intersección de raza, género y sexualidad para entender la indiferencia que muestran los hombres frente a las sistemáticas violencias que sufren las mujeres negras.

Al respecto, deviene en fundamento epistémico el posicionamiento de Karina Bidaseca, quien afirma que “Género es, al igual que raza, una poderosa ficción” (2015:15). Así al interpelar la obra de Rita Segato valora lo siguiente

⁵¹ La autora rechaza en consecuencia el término de grupos vulnerables, ya que en realidad no lo son en sí mismos, sino vulnerabilizados.

Mientras, Segato resignifica las luchas de las “mujeres tercermundistas de color”⁵², que intervinieron el imaginario simbólico de esas mujeres otras del feminismo blanco. Cuestionaría así al feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, etc. al interior de la categoría homogénea “mujer”⁵³ (Bidaseca, 2016: 179).

En este sentido, se añade una tensión adicional referida a que la visión tradicional de mujer, también desconoce a las mujeres trans⁵⁴, con lo que se alinea al binarismo sexo-género al estilo del feminismo occidental. La autora se distancia de las corrientes que colocan a la mujeres trans en los márgenes de los feminismos, en subalternidad, porque ello reproduce el poder hegemónico y heterocentrado, paradójicamente en la búsqueda de la igualdad basada en una visión universal de mujer.

La interseccionalidad, es un concepto que emerge como resultado del entrecruzamiento de género, generación, “raza”, clases/grupos sociales y territorio, a fin de explicar cómo se reproducen históricamente las desigualdades sociales. Permite visualizar y reconocer la existencia de relaciones de jerarquía y desigualdad entre hombres y mujeres, en el hogar y fuera de él, así como las problemáticas que generan las diferencias generacionales, territoriales, socioclasista y racial. Todos estos factores conforman el contexto explicativo del feminicidio

En el plano jurídico, el feminicidio es uno de los denominados delitos fóbicos, que abarcan las tipicidades delictivas producidas debido a estereotipos o prejuicios de diversa índole, entre los que destacan género, etnia, “raza” y territorio. Son también identificados en calidad de crímenes de odio que presuponen el

⁵² El entrecomillado es nuestro y señala la polémica epistémica sobre este término.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Operacionalmente, comprende a quienes se le ha reasignado su sexo biológico, o se encuentran en ese proceso, mediante operaciones, tratamientos médicos y psicológicos especializados y procedimientos legales, según la legislación vigente en cada país.

menor valor otorgado a la vida de las mujeres. La forma y el lugar en que estos hechos se producen justifican esa denominación.

Equidistante, se impone la necesidad de analizar el feminicidio en su dimensión de proceso precedido de eventos críticos progresivos en la pareja o ex pareja íntima u otros, que afectan los derechos individuales y profundizan la subalternidad entre víctima/victimario(a), desplegando la circularidad de la violencia. Esta situación ha dado lugar a conceptualarlo más que un acto aislado o una nueva forma de violencia, como la sumatoria de las formas de violencia contra las mujeres que ya existen o el desenlace de todas las violencias.

La muerte de mujeres y niñas debido a inequidades de género, tiene nuevas aristas en ambos polos del conflicto víctima/victimario(a), con la formación y legitimidad de parejas no heterosexuales, que cuentan con el respaldo de las leyes sobre matrimonio igualitario promulgadas en varios países de la Región. Ante tales transformaciones en las relaciones familiares y de género, se enfrentan la prevalencia de conductas homofóbicas desde las familias, los imaginarios sociales y los entornos institucionales, que crean circunstancias facilitadoras del feminicidio.

Los feminismos des y poscoloniales en la Región han descifrado los nexos entre feminicidio y genocidio, denunciando la regulación del delito de feminicidio. Ello ha dado lugar al empleo del concepto de femigenocidio (Bidaseca, 2015), un nuevo concepto.

Feminicidio: Las polémicas dimensiones de un mapa con rutas críticas

El mapa social del feminicidio en América Latina y el Caribe puede ser estructurado a partir de dimensiones cuantitativas y cualitativas, que conforman un patrón específico. Este artículo combina ambas dimensiones en busca de sentidos y significados de resistencias.

En el plano cuantitativo se incluyen las tasas de feminicidio, su frecuencia por horas o el número absoluto de muertes de mujeres a manos de sus parejas o ex parejas íntimas. Al respecto, ilustra la tabla siguiente.

Tabla 1: América Latina y el Caribe (17 países): Femicidio. (Último dato disponible).

Bolivia	2011	6.0 muertes/100 000 mujeres
Paraguay	2011	0.38 muertes/ 100 000 Hab.
Argentina	2007-2012	una muerte por femicidio cada 35 horas
Chile	2011-2012	29 muertes/34 horas
Perú	2010	130 (51.2% del homicidio femenino)
Brasil	2011	5.22 muertes 100 000 mujeres
Ecuador	2011	6 de cada 10 mujeres atacadas en su vida
Colombia	2011	6.1 muertes 100 000 mujeres
Venezuela	2011	5.5 muertes/100 000 mujeres
Panamá	2009	4.1 muertes/100 000 mujeres
República Dominicana	2011	1.27 / 100 000 habitantes

Costa Rica	2008	2.6 muertes/100 000 mujeres
Guatemala	2009	9.7 muertes por 100 000 mujeres
Honduras	2011	11.1 muertes/100 000 mujeres
El Salvador	2011	12.0 muertes/100 000 mujeres
Cuba	2013	183 muertes

Fuente: Fuente: elaborado por la autora a partir de datos del observatorio de género de América Latina y el Caribe, bases de datos y publicaciones estadísticas de CEPAL (CEPALAST).

Nótese que La diversidad de comprensión, registro y formas de operar ante el feminicidio, es una de las tensiones de las políticas públicas en este campo, que dificultan la cabal comprensión del fenómeno como premisa para el impacto social de tales políticas.

No obstante, el subregistro típico de la violencia en general y de este tipo en particular, las cifras más elevadas se reportan en Perú, El Salvador, Honduras Guatemala y Colombia con fuerte incidencia de los procesos de conflicto y posconflictos armados.

Sin embargo, estos datos no permiten dan cuenta de la interseccionalidad, como parte del sistema de dominación, ejercido contra estas mujeres, a través de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación, enfatizando la imbricación entre sexismo y racismo. (Viveros, 2009). De tal forma, la insuficiente información pública, se convierte en un mecanismo de reafirmación de las referidas inequidades, al tonarlas invisibilizadas.

Múltiples factores contribuyen a la relativa invisibilidad del tema y a su impunidad, entre ellos sobresalen las dificultades en la medición del feminicidio, los desfasajes legislativos en cuanto su tipificación y sanción en las regulaciones penales vigentes en los respectivos países, las debilidades de los mecanismos de protección social para la prevención de la violencia; la insuficiente investigación científica en este campo. A ello se unen los estereotipos de género que promueven la tolerancia, limitan la denuncia y la intervención de terceras personas en el asunto, así como las tendencias a la actuación sexista de los operadores del sistema de justicia penal que descalifican la conducta de las féminas involucradas en la disimiles situaciones de violencia .

Mientras, en la dimensión cualitativa se responde a las interrogantes siguientes:

- ¿Cuáles son los tipos de agresiones más frecuentes,
- ¿En qué lugares se producen?
- ¿Quiénes son los principales victimarios/as?

- ¿Qué protección jurídica tienen las mujeres?

Es alarmante que la muerte de estas mujeres se produce mediante diversas formas o la combinación de ellas, caracterizadas por un continuum de agravamiento violento que transcurre desde la ofensa verbal hasta la crueldad y la tortura.

Las modalidades más empleadas son la muerte por armas de fuego, los golpes, el acuchillamiento, la asfixia o el estrangulamiento y los cuerpos desmembrados. Llama la atención que en la mayoría de los casos son asesinadas en sus hogares con estimaciones superiores al 60%. (CEPAL, 2014). Reflexionar acerca de ¿Por qué resulta el hogar el lugar más inseguro para estas mujeres?, revela la cultura patriarcal que afianzada desde el ámbito familiar sirve de base a este fenómeno.

Atendiendo a las relaciones víctima/ victimarios(as), el feminicidio se clasifica en íntimo, cuando es cometido por la pareja, ex parejas, enamorados de la víctima, familiares u afines y no íntimo (Husieng, 2012), si es consumado por desconocidos, otras personas que no mantienen tales relaciones afectivas o de parentesco con la víctima, así como los actos ejecutados o tolerados por el Estado y sus agentes.

También, existen los llamados feminicidio por conexión, autoras como Ana Carcedo

Y Montserrat Sagot enfatizan en que:

Con esta categoría se hace referencia a las mujeres que fueron

asesinadas “en la línea de fuego” de un hombre tratando de matar a una mujer. Este es el caso de mujeres parientes, niñas u otras mujeres que trataron de intervenir o que simplemente fueron atrapadas en la acción del femicida (2000: 3)

A partir del año 2000, bajo el influjo de las luchas feministas y el desarrollo de políticas públicas más inclusivas en la Región, se produce un proceso de reformas legislativas que enfatizan la lucha

contra el feminicidio, aunque se mantiene la distancia entre los derechos proclamados y su cumplimiento efectivo en determinados países, por lo que la lucha continúa.

Desde el año 2010 el proceso amplía su visibilidad y contenido. Avalan esta afirmación la reconfiguración de las políticas públicas en este campo, de la mano de las reformas legislativas; pueden identificarse las tendencias siguientes:

- El tránsito de las leyes contra la violencia doméstica, intrafamiliar o contra la mujer a las leyes específicas para enfrentar el feminicidio, que presupone un enfoque de mayor pertinencia en respuesta a las demandas sociales sobre el tema. Ello se constata en 10 países de la Región: Ecuador, Bolivia, Panamá, Honduras, Perú, México, Argentina, Colombia, Chile y El Salvador, entre los que predominan aquellos países que reportan las mayores cifras de feminicidios.

- En algunas legislaciones - Costa Rica, El Salvador y México-, se ha creado una tipicidad delictiva para sancionar a quienes en el ejercicio de la función pública propicien, promuevan o toleren la impunidad en estos casos. Esta tendencia rebasa los límites tradicionales de abordaje del tema en el plano legislativo y epistémico pues amplía la acepción más empleada de este concepto. Ello crea condiciones para garantizar mayor protección jurídica a las mujeres.

- La promulgación de leyes específicas contra el feminicidio, viene acompañada de reformas de los códigos penales, lo que fortalece la estabilidad perspectiva de estas transformaciones, dada por la capacidad de continuar reproduciéndose asentadas en una ley sustantiva de mayor jerarquización y la posibilidad de lograr mejor articulación con el resto del sistema jurídico nacional. Ilustran esta tendencia: Ecuador, Panamá, Perú y Chile.

- Emergencia del contenido ético- simbólico de la norma jurídica, que alude desde su denominación a quienes no tuvieron y ya no tienen voz, las mujeres víctimas del feminicidio, tal es el caso de Colombia con la Ley Rosa Elvira Cely; que tiene un importante antecedente en la Ley N° 11. 340 María da Penha contra la violencia doméstica, promulgada en Brasil.

- La elevación de las sanciones penales y su correlación con las medidas que responden a obligaciones de carácter civil y administrativo por los hechos cometidos.

Actualmente 17 países de la Región han realizado transformaciones en el ámbito legislativo que contemplan la penalización del feminicidio, lo que representa un avance. El proceso en cuestión abarca tres modalidades fundamentales: surgimiento de leyes específicas contra el feminicidio, incorporación como delito en leyes contra la violencia doméstica, intrafamiliar o contra la mujer, inclusión en códigos penales en la variante de figura del delito básica o agravada. Este comportamiento es detallado en la tabla expuesta a continuación.

Tabla n° 2: Femicidio. Transformaciones legislativas en América latina y el Caribe (17) países (2000-2014).

N°	País	Legislación	Año
	Ecuador	Ley del feminicidio Código penal integral	2014 2013
	Bolivia	Ley 348 : Femicidio	2013
	Panamá	Ley 82 y reforma del Código Penal	2013
	Honduras	Ley contra el feminicidio	2013
	Perú	Modificación de la Ley de feminicidio Reforma del Código Penal	2013 2011
	México	Ley General de Acceso de las Mujeres para una vida libre de violencia	2012
	Argentina	Ley 26.791 contra el feminicidio y la violencia doméstica	2012
	Colombia	Ley Rosa Elvira Cely	2012

	Chile	Ley de reforma penal contra el feminicidio	2010
	El Salvador	Ley Especial Integral para una vida libre de violencia para las mujeres.	2010
	Guatemala	Ley contra el feminicidio y otras formas de violencia contra la Mujer	2008
	Costa Rica	Ley nº 8589 de Penalización de la violencia contra las mujeres	2007
	Venezuela	Ley Orgánica sobre el derecho de la mujeres a una vida libre de violencia	2007
	Brasil	Ley Nº 11. 340, María da Penha contra la violencia doméstica	2006
	Uruguay	Ley de Violencia Doméstica	2002
	Paraguay	Ley Nº 1. 600 contra la violencia doméstica	2000

	República Dominicana	Ley N° 24-97 contra violencia intrafamiliar y doméstica	1997
--	----------------------	---	------

Fuente: elaborado por la autora a partir de datos del observatorio de género de América Latina y el Caribe, bases de datos y publicaciones estadísticas de CEPAL.

No obstante, según reporta (CEPAL/2014), aún la violencia contra las mujeres es una situación común en América latina y el caribe que muchas veces culmina con muertes violentas. Se distingue por elementos en comunes: el odio, el desprecio y el menor valor que se da a la vida de las mujeres, aunado a la falta de investigaciones eficaces, prevención y sanción, y la tolerancia de estos asesinatos por parte de algunos Estados, lo cual deriva en impunidad.

Esta situación indica que permanece latente un hecho que tensiona los derechos humanos, manifiesta tanto en las políticas públicas como en los imaginarios sociales construidos:

Con frecuencia la discusión sobre estos temas que resultan incómodos y polémicos, tiende a ser ingnorada, banalizada o postergada en los debates políticos y legislativos, sin considerar su alto costo para el desarrollo. Incluso en algunos países con sistemas políticos y legislativos avanzados en el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Cuando se hace un análisis jurídico general y específico de las personas que sufren discriminación, se puede comprender que la igualdad en la ley, no garantiza necesariamente igualdad en la práctica (Castro, 2014:1)

Cuba ante el feminicidio: Tensiones actuales

Históricamente, la experiencia cubana ha generado múltiples encuentros y desencuentros. Un análisis comparado muestra que el modelo de bienestar en Cuba dada sus peculiaridades, clasifica en los llamados “tipos mixtos o casos difíciles” debido a que no es posible encasillarlo en los enfoques tradicionales, liberal/social-demócrata y conservador, a partir de la tríada Familia-Estado-Mercado, Sociedad civil, establecida por Esping-Andersen (1993).

Tampoco, este modelo se refleja nítidamente en los estudios posteriores realizados en América Latina y el Caribe, donde: “La investigación se ha enfocado en su mayoría hacia el sector salarial y al tema de las transferencias monetarias y de servicios sociales

basados en el modelo de seguridad social.” (Del Valle, 2010, p. 2). La propuesta de Cuba es otra, se podría definir como un modelo humanista, inclusivo, de redes sociales, centrado en el ser humano y en el bienestar familiar.

Este modelo, aún en construcción, se orienta al logro de un socialismo sostenible y próspero, caracterizado por el predominio de la propiedad socialista de todo el pueblo sobre los medios fundamentales de producción, articulada con elementos de mercado y el principio de distribución socialista; encaminado a la inclusión social mediante la universalidad de las políticas públicas en esferas claves y la atención prioritaria a determinados grupos sociales, con criterios de equidad y alto componente axiológico (Campoalegre, 2014).

En el plano epistemológico, subyace un asunto de fondo, que radica en la asunción de una perspectiva que redefine la concepción de política y la de/construya para transformarla. En este sentido, se comparte la posición de Eduardo Restrepo, en entrevista con Gonzalo Díaz, (2013: 5), al señalar que: “ (...) *considero que la noción de política es más compleja, tiene que ver con la manera en cómo vemos el mundo y la manera en que hacemos o dejamos de hacer en el mundo.*”

El análisis de la situación de Cuba ante fue estructurado sobre la base de las variables aspectos cuantitativos y cualitativos del feminicidio, a cada una de ellas se le asocian indicadores, conformándose la matriz comparativa.

Desde el punto de vista metodológico se emplean los procedimientos identificados como la cocina de la comparación desarrollados por Juan Bautista Luccas (2015).

En el plano cuantitativo, se emplean como indicadores el número absoluto de muertes por feminicidio y el comportamiento en cada provincia del país. En lo cualitativo los indicadores utilizados son: tratamiento legal del objeto de estudio, la información sobre el tema, las circunstancias de hecho (lugar y, modo) y los vínculos víctima/victimario(a).

Los aspectos cuantitativos reflejan como relevante que las tendencias del feminicidio en Cuba reportan cifras muy inferiores a los países de América Latina y el Caribe estudiados. Las estadísticas penales demuestran permiten apreciar el comportamiento de los feminicidios reportados, como se observa en la tabla n°3.

Durante el período que abarca los años 2013 al 2015, las muertes de mujeres asesinadas por su pareja o ex parejas íntimas, según reportes oficiales, sobrepasan la cifra anual de 100, para arribar a 693 muertes al culminar el año 2015. El valor más elevado, se obtiene en el año 2013 con 183.

Tabla n° 3 Cuba. Femicidio (2011- 2015)

Fuente: (Cuba. Sistema de justicia penal, 2015) Provincia	Años					Tota l	%
	2011	2012	2013	2014	2015		
1. Pinar del Río	17	4	5	6	2	34	4,9
2. Artemisa	4	4	9	8	7	32	4,6
3. La Habana	31	39	37	26	24	157	22,6
4. Mayabeque	2	6	2	2	4	16	2,3
5. Matanzas	7	8	8	5	11	39	5,2
6. Vila Clara	5	5	4	5	7	26	3,4
7. Cienfuegos	2	6	6	4	4	22	2,9
8. Santi Spiritus	2	4	4	4	4	18	2,4

9. Ciego de Ávila	1	7	3	5	2	18	2,4
10. Camagüey	10	10	16	15	10	61	8,8
11. Las Tunas	7	8	13	18	8	54	7,2
12. Holguín	13	8	13	18	8	60	8,6
13. Granma	5	6	6	6	14	37	4,9
14. Santiago de Cuba	17	19	28	15	12	91	13,1
15. Guantánamo	6	2	6	4	5	23	3,6
16. Isla de la Juventud	2	1	0	2	0	5	0,6
Total	131	152	183	152	132	693	1000

También se aprecia el comportamiento diferenciado del feminicidio a escala local en cada provincia del país. Los territorios más afectados por este fenómeno son las grandes urbes: La Habana, Santiago, Camagüey y Holguín que concentran el 53,2%. Se demuestra que el territorio es una variante significativa en el feminicidio para el caso cubano.

Mediante la triangulación de fuentes del sistema de salud y penal en el país, puede conformarse un acercamiento al tema, en las dos dimensiones: cuantitativa y cualitativa.

El análisis comparado de las muertes por causas violentas en Cuba (Campoalegre y Portieles, 2011), indica una señal a dar seguimiento. Se aprecia la tendencia a que la mortalidad masculina es superior a la femenina, aunque existe un ligero, pero sostenido crecimiento de las tasas de defunciones de mujeres debido a agresiones. Estas tasas se elevaron del 2,5 al 2,8 entre los años 2013 al 2014. (Cuba, 2014), tal como destaca la tabla siguiente:

Tabla n°4: Muertes de mujeres por agresiones (2013-2016)

Años	Tasa de muertes de mujeres por agresiones
2013	2,5
2014	2,8
2015	
2016	

Cabe destacar la importancia de los estudios afrofeministas respecto del tratamiento de las violencias de la colonialidad que se encarnan en los cuerpos racializados de las mujeres negras. Así, una mirada desde la interseccionalidad “raza”, género y generación, revela la sobre representación de jóvenes negras las provincias de La Habana y Santiago de Cuba.

Es notable la tendencia a elevación de personas trans como víctimas, en quienes se ha identificado menor percepción de riesgo ante las agresiones y la incidencia de conductas homófobas a escala personal, grupal, comunitaria e institucional. Esta apreciación fue sostenida por expertos(as) nacionales convocados al Primer Encuentro internacional sobre Prostitución, violencia, tráfico y trata de personas, celebrado en La Habana (Cuba, 2015).

En paralelo, el análisis cualitativo muestra una situación diferente, con cierto retraso en el ámbito legislativo de Cuba con respecto a la Región. En Cuba la legislación penal no define al feminicidio como delito, por lo que tales casos son valorados como asesinato desde una figura agravada, por relaciones de parentesco o conyugales.

En tal dirección el Código Penal Cubano en el artículo 264. 1 establece que:

“El que de propósito mate a un ascendiente o descendiente o a su cónyuge, sea por matrimonio formalizado o no, incurre en las mismas sanciones previstas en el artículo anterior⁵⁵, aunque no concurra en el hecho ninguna circunstancia de cualificación.” (1988:79).

Al amparo de este artículo del Código Penal. Se presenta implícitamente la figura del feminicidio. Si bien se da cobertura a las niñas, en calidad de descendiente, prima un enfoque reduccionista que solo concierne al cónyuge y que parte de una

⁵⁵ Tales sanciones oscilan entre privación de libertad de quince a treinta años o muerte.

mujer universal. También se limita excesivamente los (as) victimarios(os) y queda excluido el feminicidio institucional, cuyo tratamiento legal se diluye, al ser abordado en otras figuras delictivas.

Ese tratamiento no deja claro las motivaciones de género que marcan la especificidad del feminicidio y es uno de los principales retos hacia la equidad de género en el país, donde aún no existen leyes, ni instituciones específicas, contra este fenómeno. Al tiempo que el feminicidio incluso no reconoce como problema en

La necesidad de una ley enmarcada en la lucha ante la violencia contra las mujeres y las niñas, es un tema aún en debate, circunscrito aún a la sociedad civil y los medios académicos. Al respecto destaca la iniciativa emprendida en el 2016, por la aprobación de la referida Ley.

Zaida Capote (2016: 9), una de las mujeres que lideró esta convocatoria, narra los inicio de este proceso, sus sentidos y significados:

Lanzamos una convocatoria pública para que en Cuba se aprobara una Ley contra la violencia. El detonador fue la carta que un escritor cubano enviara a otro, acusado de violentar a una mujer, en que hacía afirmaciones dolosas del tipo, “ya se reconciliarán y todo quedará en el olvido”.

Lo que ocurre, cuando la prensa se refiere al tema, es que se ciñe, por un lado, al asunto del comportamiento personal (la causa es el machismo⁵⁶ inoculado por la práctica cultural histórica) y, por el otro, a las vías de denuncia y enfrentamiento ya existentes (que han demostrado no ser idóneas en todos los casos). Reducir las causas de la violencia contra la mujer al machismo individual o colectivo en nuestra sociedad conlleva el reconocimiento implícito de que la solución es individual, subjetiva.

⁵⁶ Acepción del sexismo en el discurso popular en Cuba.

Tampoco, existen estadísticas oficiales de acceso público, que permitan visibilizar el asunto, considerándose un tema “confidencial” y “restringido”. Al respecto, se plantean dos argumentos esenciales:

- El propósito de evitar sensacionalismo de la llamada crónica roja que invade los medios masivos de comunicación a escala mundial y refuerza la percepción de inseguridad de la ciudadanía.
- La consideración de que la violencia, por su envergadura es un problema, atípico en Cuba a diferencia de las tendencias mundiales.

Sin embargo, el silencio, tiende a la invisibilidad del fenómeno y en consecuencia contribuye a su reproducción limita la acción preventiva y puede generar impunidad.

Cuba comparte desde el punto de vista cualitativo algunas tendencias del feminicidio en Región siendo las más destacadas el hecho de que es precisamente el hogar es el principal lugar las agresiones mortales o no para las mujeres; en segundo lugar se halla la vía pública. Los principales victimarios (as) tienden a ser la pareja o ex pareja íntimas conocidos o amigos y familiares.

Predomina la edad juvenil, particularmente de 20 a 30 años tanto en las víctimas como en victimarios(as). No obstante, se aprecia una tendencia al incremento de la adultez media en hechos de feminicidio, especialmente en el segmento de 30-45 años, en lo que pudiera estar influyendo el proceso de envejecimiento poblacional en el país que ya alcanza al 19,3 % (Oficina Nacional de Estadísticas e información, 2015).

Un rasgo distintivo de caso cubano es el desplazamiento del arma de fuego como principal medio de agresión, lo que se corresponde con las tendencias delictivas generales a escala nacional. En Cuba los feminicidios se producen principalmente mediante el uso de armas blancas, es decir los llamados acuchillamientos y los golpes; en menor medida aparecen los cuerpos desmembrados y el estrangulamiento.

La complejidad, diversidad y polarización del mapa familiar cubano (Campoalegre, 2014), hace previsible la agudización del problema, catalizado por la elevación de la violencia de género y en el ámbito familiar.

Entre las acciones de mayor impacto en la lucha contra la violencia de género el feminicidio en el país destacan la campaña “Ni una más” y el Programa Nacional de Educación Sexual, basado en la educación integral de la sexualidad con un enfoque de género y de derechos, que cuenta con la rectoría del Centro Nacional de Educación Sexual.

Consideraciones finales

Las tendencias y resistencias que caracterizan el mapa social de feminicidio en América Latina y el Caribe, muestran una agudización, reveladora de mayor peligrosidad social.

Este problema por su naturaleza política, sociojurídica y cultural, expresar la convergencia y agudización de diversos tipos de violencia: de género, psicológica, sexual, intrafamiliar, institucional, simbólica, económica y patrimonial. Se trata de un complejo de violencias y no de una modalidad aislada. El feminicidio es consecuencia y resumen de esa cadena de opresiones naturalizadas por el sistema moderno/colonial del género.

La resultante es crecen los feminicidios en la Región, a pesar de la diversidad de las legislaciones nacionales promulgadas con vistas a dar protección jurídicas a las mujeres ante este fenómeno.

Es notable el desfase entre los avances legislativos y las prácticas sociales, especialmente en los ámbitos laborales, judiciales y familiares, así como los valores prevalecientes en los imaginarios sociales asentados en una cultura patriarcal, heterosexual, sexista y racializada que convierte a las mujeres y sus cuerpos en víctimas de múltiples opresiones marcadas por las violencias de género.

Sin embargo, ante la interrogante de ¿Cómo deconstruyen los feminismos latinoamericanos y caribeños este complejo tema?, emergen diversas alternativas.

En la deconstrucción del feminicidio es esencial que su comprensión trascienda la connotación delictiva, para enfocarse en una perspectiva ya no de género, sino feminista poscolonial que lo denuncie como mecanismo de opresión bajo el prisma de la interseccionalidad, debido a que “raza”, etnia, generación clase y territorio son piezas claves en la comprensión del fenómeno estudiado en los países de la Región.

Pero, ¿Cómo intervienen las políticas públicas? ¿Qué tensiones y potencialidades generan? Al menos vale citar tres de las tensiones principales identificadas en este campo:

- El desfase entre la concepción actual del feminicidio y la dinámica de su crecimiento y gravedad en los países de la Región.
- Las reformas legislativas realizadas para enfrentar el feminicidio y su aplicación en la práctica judicial y policial.
- Enfoque reduccionista de la categoría mujer y las transformaciones en las relaciones de género hacia la pluralidad de formas, sentidos y significados actuales de ser mujer.

Valora qué aporta la experiencia cubana en este campo, arrojó encuentros y desencuentros. El caso cubano también muestra brechas de inequidad de género, entre las que se distingue el feminicidio y su tratamiento jurídico penal, sin una legislación especial y sin el lente del feminismo poscolonial, lo que implica un desafío en materia de política pública. Mientras, el panorama de la Región no es alentador, es crítico. Sigue en pie la alternativa preventiva.

En busca de un cierre, hacia las alternativas, desde mi lugar de enunciación como afro cubana, les propongo un diálogo imaginario entre Julieta Paredes (2010) y Mara Viveros (2009). Iniciaría Julieta: ¿Sabes por qué estamos buscando todavía una mujer que mirando al sol, no cierre los ojos?

Mara hablaría de interseccionalidad y blanquitud, como modelo identitario de las élites nacionales. Julieta, diría: Sí para

mirar al sol y no cerrar los ojos, debemos articular esfuerzos, rescatar juntas nuestros cuerpos, espacios, tiempos, memorias y movimientos. Al diálogo invitaría a la poetisa afrocubana Georgina Herrera quien subraya, con una voz que emerge desde la violencia ancestral de las mujeres negras esclavizadas: “*Yo soy la fugitiva, soy la que abrió las puertas de la casa-vivienda y “cogió el monte.”*” (2013:50)

Lo esencial es dejar de ser/reinventarse como fugitivas. Y Ud. ¿Cómo miraría al sol, ante el feminicidio?

Referencias bibliográficas

- Bidaseca, Karina (coord). (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio* . Collecció Estudis de Violència de gènere, Edicions Universitat de les Illes Balears
- Bidaseca, Karina (coord.). (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lucca, J.B. (2015). Herramientas y estrategias de la comparación. *En Seminario virtual La comparación en ciencias sociales y el análisis de políticas públicas en América Latina y el Caribe*. Recuperado en <http://www.clacsovirtual.org>.
- Campoalegre, Rosa y Illovis Portieles. (2011). La delincuencia infanto juvenil: Puertas adentro. *Cuadernos CIPS 2011. Experiencias de investigación social en Cuba*, pp.134-143.
- Campoalegre, Rosa. Familias Cubanas en transición. *Revista Caudales (DVD)*. La Habana: Centro de investigaciones Psicológicas y sociológicas.
- Campoalegre, Rosa (enero, 2017). Prostitución en Cuba: Miradas a fondo desde los feminismos poscoloniales. *En II*

Simposio internacional sobre violencia de género, prostitución y trata de personas. La Habana.

- Castro, Mariela. (2014). Nuevas Oportunidades para el futuro de la humanidad. *Revista Sexología y Sociedad.* La Habana: Editorial CENESEX. Año 20, n° 52 uni de 2014.
- CEPAL. (2014). *El enfrentamiento a la violencia contra las mujeres en América Latina y el Caribe.* Santiago de Chile: Observatorio de Género.
- Cuba. (2013). *Anuario estadístico de Salud 2013.* La Habana: Ministerio de Salud Pública.
- Cuba. (2013). *Anuario estadístico de Salud 2013.* La Habana: Ministerio de Salud Pública
- Cuba. (2013). *Anuario estadístico de Salud 2013.* La Habana: Ministerio de Salud Pública
- Cuba (2015). *Memorias del Primer Encuentro internacional sobre Prostitución, violencia, tráfico y trata de personas.* Editorial Centro Nacional de Educación Sexual. La Habana.
- Cuba. (2014). *Programa nacional de Educación Sexual.* Editorial Centro Nacional de Educación Sexual. La Habana.
- Del Valle. Alejandro. H. (2010). Comparando regímenes de bienestar en América Latina. En *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 88, April 2010 pp. 61-76
- De Sousa, Buenaventura. (2009). *Epistemología del Sur.* Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Díaz, Gonzalo. (2013) *Sobre antropologías en plural y disidentes.* Entrevista con Eduardo Restrepo En *CUHSO. Cultura Hombre y Sociedad.* Universidad Católica de Temuco, Temuco. Chile.
- Esping- Andersen, G. (1993). *Los tres mundos del Estado de Bienestar.* Valencia: Edición Alfons, El Magnànim.
- Husieng, S.W: (2012). *Feminicidio un indicador de violencia social hacia a mujer.* *Costa Rica: Medicina Legal,* 29 (1), pp. 79-82.

- Lugones, María. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25 (4), pp. 105-117.
- Paredes, Julieta. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: Moreno Artes Gráficas.
- ONU. (2012). *Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la*
- *Mujer, sus causas y sus consecuencias*. Ginebra.
- Oficina Nacional de Estadística e información. (2015). *Datos sobre población cubana*. La Habana: el autor.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Segato, Rita. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Recuperado <http://seminariovirtual.clacso.org.ar/> Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (Eds.) CLACSO. Buenos Aires.
- Viveros, Mara. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamérica de Estudios de Familia*. Vol. (1), pp. 63 – 81
- Suárez, Liliana y Rosalva Aída Hernández (edis) (s/f). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* Recuperado en <http://www.clacsovirtual.org>.

Mujeres jóvenes afrodescendientes: cuerpos, espacios y relatos

Adriana Arroyo Ortega⁵⁷

Que tu cuerpo sea siempre
un amado espacio de revelaciones

Pizarnik A.

Introducción

Esta reflexión se constituye en una posibilidad de potenciar y recrear las visiones de las mujeres jóvenes afrodescendientes como sujetos de pensamiento, como sujetos políticos con capacidad de agencia en medio de las condiciones adversas o posibilitadoras que la cotidianidad les forja.

Como lo expone Bidaseca et al (2014, p 26) “Desde una epistemología política que propone el “Tercer Feminismo” (Bidaseca 2012) nos aventuramos desde el sur hacia un rescate de las voces inaudibles de las mujeres de color” en aras de propiciar diálogos, entrecruzamientos y preguntas entre nosotras, con otros y otras, y poder - como lo explicita Sierra (2014, p 235)- construir un espacio “donde lo vivido, lo experiencial y lo particular, alcance un protagonismo político, desde donde sea posible articular distintas formas de acción política en contra de la opresión humana”.

La tesis doctoral *Marginaciones, insurgencias y acción política de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes del municipio de Medellín*⁵⁸, de la cual emerge la reflexión que articula

⁵⁷ Administradora en Salud de la Facultad Nacional de Salud Pública de la Universidad de Antioquia. Magister en Educación y Desarrollo Humano, Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Docente – Investigadora Universidad de Manizales – Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano – CINDE. Email: adriana.arroyo.ortega1@gmail.com

⁵⁸ Esta tesis doctoral finalizó en el 2016 y es una producción adscrita al Doctorado de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza Universidad de Manizales – CINDE, una versión inicial de este texto se encuentra en dicha tesis. Las jóvenes

este texto, centra un punto de su cavilación en las marginaciones y formas de habitar la ciudad, insurgir y resistir que efectúan las mujeres jóvenes afrodescendientes. De manera particular este capítulo centra la mirada en una línea que desde la investigación doctoral emergió, a partir de los encuentros individuales y talleres colectivos con las jóvenes. La ciudad aparece como el gran telón en el que se viabilizan las marginaciones espaciales y de las subjetividades de las mujeres jóvenes racializadas, pero a la vez se configura también como un campo de disputas, de tensiones y apropiaciones, de formas de habitar, porque como lo expresa Albán Achinte (2013, p 465) “Los procesos de re-vitalización cultural que las comunidades del Pacífico colombiano, unidas a las oleadas migratorias hacia las principales ciudades del país, han producido, posibilitó también la migración de los ritmos que cambiaron el paisaje acústico de ciudades como Cali, Bogotá y Medellín” y en general han generado transformaciones en las espacialidades de los barrios y lugares en que ellas y ellos habitan.

Medellín es el texto y el contexto en el cual estas jóvenes viven, una Medellín que se levanta en medio de un valle, que como territorio complejo se construye permanentemente más allá de su arquitectura y densidad poblacional, de su pasado asociado al narcotráfico o sus sueños de ciudad innovadora. Un espacio urbano socialmente construido que integra en sus distintas espacialidades, las prácticas y tramas cotidianas de quienes le habitan y en las que aparecen los cuerpos de las jóvenes, marcados por los procesos de racialización y a la vez en insurgencias y resistencias.

Igualmente, la perspectiva con la que se abordó el acercamiento a las jóvenes fue desde el reconocimiento de lo planteado por Chaboux (2015, p 71)

que participaron forman parte del colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes Somos Cimarrón. Este capítulo retoma apartados de dicha tesis doctoral, ampliando algunos aspectos de la reflexión.

La búsqueda de claves epistemológicas que permitan aproximarnos a las juventudes desde una mirada atenta a su dimensión subjetiva, nos conduce a reflexionar sobre ellas teniendo en cuenta las problemáticas que la atraviesan, las reflexiones que comparten en la búsqueda para solucionarlas o superarlas, las experiencias compartidas en las que se reconocen cotidianamente e imaginan colectivamente como jóvenes, sus prácticas instituyentes, alterativas y alternativas, y, fundamentalmente, las relaciones de poder que las afectan.

Reconociendo las diversas y plurales formas de ser joven que pueden articularse, especialmente cuando las mismas están interpeladas por las condiciones de racialización que desde su especificidad histórica se imbrican con los entramados de la vida social y las significaciones que al respecto se construyen, lo que hace de la juventud una categoría no homogénea, construida precisamente por la pluralidad.

En este capítulo intentare visibilizar los relatos de ciudad, las inscripciones en los cuerpos que viven las mujeres jóvenes afrodescendientes de las violencias y las potencias del cuidado de sí mismas, revisando analíticamente las formas en que ellas habitan sus barrios, para finalizar con una breve discusión que recoge los contornos desarrollados.

Relatos de ciudad: interpelaciones corporales situadas

Esperar en la plazoleta de San Ignacio, un domingo en la mañana. Una mañana soleada que despuntaba perezosa mientras distintas personas pasan apresuradas a sus trabajos, a visitar a sus familiares enfermos en una clínica cercana o a encontrarse con amigos en el centro de la ciudad. El cielo azul con pocas nubes y el encuentro para subir juntas al barrio.

Los barrios en los que viven las jóvenes del colectivo se encuentran lejanos de las centralidades urbanas y sus beneficios, lo

que las lleva a estar en pie desde muy temprano: “*Uno tiene que madrugar, llevar la niña a donde la cuidan, de aquí la llevan al cole y aquí es mi trabajo*”. (Conversación personal Isabel -Cartografías 2015)⁵⁹.

La complejidad de las situaciones sociales en que se desenvuelve la vida de muchas jóvenes afrodescendientes está en algunos casos interrogada por los topos narrativos de sus responsabilidades maternas y la inserción al mundo laboral, lo que reconfigura la idea de la juventud como el momento de la moratoria social o de la irresponsabilidad, y muestra las luchas cotidianas que muchas jóvenes sostienen para insertarse en la vida social y generar desde ahí procesos de emancipación.

Al revisar en las cartografías – que fue una de las técnicas utilizadas en la investigación - los lugares en que se han sentido violentadas, muchas de ellas mencionaban los espacios de la calle, como los que típicamente los encarnaban. La calle no es entonces un lugar seguro, sino el sitio en que pueden ser observadas, interpeladas agresivamente

Y en la calle, pues uno a veces se siente como muy violentado porque, como le decía yo ahorita, por ejemplo, yo me siento muy violentada con mi cuerpo porque como yo soy tetona⁶⁰, entonces la gente me mira cuando camino. Hace poquito iba por la calle y un señor se me paró y se me metió entre los senos, y yo “señor respete”, dizque “ay, es que están muy ricos sus senos”, y yo “¿Y es que yo acaso los tengo pá’ que usted los vea? ¡Conchudo!”. (Ángela, conversación personal desde las cartografías 2015)

⁵⁹ Las jóvenes decidieron en algunos casos aparecer en toda la producción asociada a la investigación con nombres ficticios en algunos casos o con sus propios nombres en otros.

⁶⁰ Denominación para referirse a una mujer de senos muy grandes.

La apropiación y cosificación naturalizada de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes, hace que de manera constante y subrepticia en algunos casos o abierta en otros, ellas deban afrontar en lo cotidiano una violencia sexual que tiene profundas implicaciones en la constitución de sus subjetividades, en las maneras en que son vistas como mujeres sexualmente disponibles, desde estructuras estéticas y sociales que normalizan la dominación patriarcal y sexista. Como le sucedió a Ángela, las mujeres en las sociedades latinoamericanas deben afrontar intervenciones, comentarios y abusos de todo tipo, pero que en el caso de las afrodescendientes se exageran a través de los estereotipos y prejuicios raciales. Esto invisibiliza además a las mujeres afrodescendientes con sus potencialidades y capacidades, reduciéndolas a los márgenes de la sexualización, como lo expone Suarez Navas (2008, p 46)

bell hooks por ejemplo se refiere a su experiencia cuando habla de la dificultad para la mujer negra de ser intelectual: “La cultura blanca tuvo que producir una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizados...estas representaciones imprimen en la conciencia de todo el mundo la idea de que las mujeres negras son todo cuerpo y no mente” (1984: 154).

Esa reducción a las características fenotípicas y sexuales, se convierte en una suerte de borradura de su subjetividad a partir de procesos de racialización y racismos cotidianos, sutiles, solapados, frente a los que resulta más difícil defenderse, pero que no necesariamente son menos lesivos y que pueden iniciar desde asuntos tan aparentemente inocuos, pero de gran poder, como la forma en que en lo público son miradas:

entonces si usted se pone a analizar cuando a ti te están observando por ser morena es lo mismo que ser violentada, para

mí era la misma foto. [...] Sí, yo la sentía la misma cosa, yo puse ahí que todos los días voy a la cancha. (Libelly, conversación personal - Cartografías 2015)

La observación de las mujeres afrodescendientes en los distintos lugares públicos las lleva a sentirse siempre expuestas y de alguna manera las deshumaniza, por lo que como explicita Lagarde (2012, p 29)

La construcción de la humanidad de las mujeres requiere asimismo cambios tendientes a eliminar la enajenación erótica de las mujeres pensadas, imaginadas y deseadas, tratadas y obligadas a existir reducidas a una sexualidad cosificada, a ser objetos -deshumanizados- de contemplación, uso y desecho: a ser cuerpos para- el-eros posesivo de los hombres.

La deshumanización se dispone como una forma estructural de violencia contra las mujeres que tiene particularidades de acuerdo a los contextos, y que en el caso de las mujeres racializadas se une con las políticas de odio que se reactualizan en las sociedades contemporáneas. Específicamente para las jóvenes afrodescendientes que participaron en esta investigación, Medellín se alinea entonces como el gran espacio en que se sienten observadas y en algunos momentos discriminadas, desde los usos del lenguaje y las maneras como son nombradas por su color de piel:

Pero a mí me ofende más que venga alguien y como que... porque hay gente que, o sea, es muy despectiva a la hora de referirse a los negros: “hay, este negro tan... o este”, “hay, los negritos tal cosa” “ay verdad que los negros” ¿Qué es eso? Es que no todos los negros somos parecidos ¡oiga a este! (Isabel, conversación personal -Cartografías 2015)

Las violencias que se inscriben en los cuerpos de las mujeres racializadas, que se instalan en los discursos que generan dolor por

la deshumanización a las que las circunscriben, se despliegan en la actualidad de forma soterrada en algunos casos o abierta en otros, pero en todos enuncian

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 de protección para las mujeres, su vulnerabilidad frente a la violencia ha aumentado, especialmente la depredación de los cuerpos femeninos o feminizados. (Segato 2016, p 58)

Esto hace que se confundan los logros en términos de equidad que se han generado desde los movimientos feministas, con la aparente inocuidad que tendrían las luchas por los derechos de las mujeres en la actualidad, considerándose por parte de ciertos sectores de la sociedad e incluso por algunas mujeres, como innecesarias, dado que las consideraciones del acceso educativo para ellas o la participación política o laboral, les impide ver las múltiples violencias existentes, incluyendo las que se generan en estos espacios.

Por otra parte, el no reconocimiento de la pluralidad como sujetos y la obliteración como “negros” que homogeniza las formas subjetivas, como si las acciones no fueran de los sujetos concretos sino que se circunscribieran automáticamente a la totalidad del grupo por su condición racializada, no deja de ser una práctica constante de racismo naturalizado que deben enfrentar las mujeres jóvenes afrodescendientes, así como los usos del lenguaje despectivos en sus entonaciones, en las marcas lingüísticas, generando representaciones abyectas con fuertes cargas de violencia simbólica.

Los cuerpos de las mujeres están determinados por campos de fuerzas que los constituyen y que van más allá de las condiciones

orgánicas o biológicas, así estas también les afecten, como lo enuncia Pabón Alvarado (s.f p 37)

Consideramos que el cuerpo (la vida) es el plano donde se manifiestan todas las fuerzas (políticas, sociales, económicas, eróticas, etc). Sobre el cuerpo recaen todos los ejercicios de poder que determinan esta época (el llamado biopoder o control sobre la vida). Entonces, el cuerpo es sin lugar a dudas el medio donde se ejercen todos los poderes y por esto mismo, es el lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una transmutación de los valores de nuestra cultura, es decir, una destrucción a martillazos del yo fascista que existe en cada uno de nosotros, controlando y anestesiando nuestra potencia de vida.

En el caso de las mujeres jóvenes racializadas, sus cuerpos se entretejen en los espacios de la ciudad de manera inesperada, generando miradas insistentes sobre los mismos, estigmatizaciones o exclusiones debido a su forma de vestir o su color de piel, a la vez que son testimonio de las violencias racistas que aun subyacen en las sociedades latinoamericanas y en general en los escenarios globalizados, pero que además llevan a reactualizar las preguntas sobre las maneras en que pueden las mujeres afrodescendientes ser conscientes y dueñas de sus propios cuerpos y deseos, si se debaten entre la cosificación y la hipersexualización del imaginario colonial racista y altamente sexista en el que aún deben vivir.

Las interpelaciones situadas que como modalidad de construcción de sentido generan sus cuerpos en sus tránsitos en la ciudad, en sus maneras de habitarla y habitar sus cuerpos, dan cuenta también de las insurgencias que, en lo cotidiano desde la música, el baile o la celebración callejera intentan generar, como formas de vida otras que desde lo sensible, desde la alegría afrontan el mundo.

Estos desencuentros, encuentros y exclusiones en los distintos lugares de la ciudad nos llevan con Arfuch (2013, p 31) a “Pensar la relación entre espacio y subjetividad – la ciudad como autobiografía

– también supone esa fluctuación, una temporalidad disyunta de pasados presentes, una trama social y afectiva, configurativa de la propia experiencia, una espacialidad habitada por discontinuidades, tanto físicas como de la memoria” en las que las marcas racializadas clausuran a las jóvenes en sus tránsitos, desde las enunciaciones realizadas, como el sello de una historia de dominación colonial que se mantiene, así sea de formas naturalizadas y aparentemente sutiles que homogenizan y discriminan, hasta las interpelaciones evidentemente racistas que aunque simbólicas o supuestamente anodinas, continúan siendo parte de las realidades cotidianas que ellas deben afrontar.

Cuidar de si y de los otros: una opción ética y política

En el marco de procesos históricos de violencia armada y de aumento de los crímenes específicos contra las mujeres, como los que han venido generándose en Colombia y América Latina, reconocer las perspectivas que frente al cuidado emergen en las narrativas de las mismas mujeres jóvenes afrodescendiente, permite centralizar el debate alrededor de la naturalización e invisibilización de dichas violencias, dado que

Esta invisibilización de la violencia de género tiene por lo menos dos anclajes reconocibles: un discurso de los derechos humanos de raíz universalizante que partiendo de la idea de igualdad formal suprime las reales diferencias sociales, y dos, la subvaloración o menosprecio, dentro del conjunto de las violencias que atraviesan las sociedades contemporáneas, de la violencia contra las mujeres en particular, y la gravedad de sus implicaciones. La ocurrencia de la violencia contra la mujer, ya sea en tiempos de paz o en tiempos de guerra, ha sido un asunto soslayado o en el mejor de los casos minimizado. (GMH 2011, p 17)

Lo que sume a las mujeres en una posición de subordinación o inferiorización continua, así como el que se encuentran con una profunda indiferencia social ante los sucesos violentos que sufren y de las que son en muchos casos responsabilizadas. Por lo tanto, es fundamental entender como estas violencias no son sucesos aislados ni producto exclusivamente de condiciones contemporáneas, sino que las mismas están sustentadas en el patriarcado que como “relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad” (Segato 2016, p 18) en la que precisamente lo que más se ha visto resentida es la posibilidad de las mujeres de cuidar de sí como una estrategia política y ética, ya que el cuidado ha sido tradicionalmente esencializado como algo asociado a las mujeres en clave de otredad.

En esa medida ahondar en las reflexiones sobre los significados políticos y sociales del cuidado, preguntarse sobre el mismo y las maneras en que las mujeres, especialmente las más jóvenes, pueden o no agenciarlo en sus propias vidas es un asunto central no sólo para este texto, sino para incidir en el debate alrededor de las violencias hacia las mujeres y las acciones que ellas y la sociedad en su conjunto pueden generar al respecto y en aras de construir paces cotidiana y territorialmente.

Las narrativas juveniles dan cuenta de las contradicciones y posibilidades que tiene para las mujeres el cuidado, lo que hace necesario revisar el empobrecimiento que la categoría ha tenido socialmente, cuando se asocia a la vulnerabilidad de los sujetos y a la esencialización de lo femenino que lo sitúa como un asunto exclusivamente de las mujeres dirigido hacia niños, ancianos o personas en situación de discapacidad; y no como algo inherente a la condición humana que todos, todas, pueden ejercer y construir colectivamente.

El cuidado de sí de manera particular ha sido un asunto tradicionalmente negado a las mujeres, dando cuenta de un sustrato de representaciones políticas y sociales sobre ellas y el cuidado mismo, signadas por la minorización y la invisibilización, lo que

vale la pena deconstruir e interpelar ya que, aunque “La provisión de cuidados ha recaído tradicionalmente sobre la familia y especialmente sobre las mujeres; pero con familias más pequeñas y mujeres incorporadas al trabajo fuera de casa, cuidar de otros requiere de un cambio fundamental, tanto en la conceptualización del problema como en la construcción de las soluciones” (Correa 2014, p 76), ampliando el horizonte y las lógicas del cuidado hacia los cuerpos, posibilidades y potencias de las mujeres, como algo que ellas pueden generar para sí mismas.

Cuidar de sí y de los otros no puede además seguir siendo visto como un asunto exclusivamente privado, sino que precisamente es necesario inscribirlo en la clave política de los agenciamientos que propicien su no normalización y por lo tanto puedan generarse combinaciones comprensivas distintas, así como su aparición en los procesos educativos en y de resistencia ante las violencias que sufren las mujeres en las geografías del terror (Oslender 2008) que se han vivido en Colombia y que se ha ensañado de manera particular con los afrodescendientes e indígenas (Escobar 2005). Pensar las posibilidades políticas del cuidado desde las mujeres jóvenes racializadas ofrece marcos analíticos múltiples, que describan y expliquen de otro modo las relaciones de cuidado que establecen las mujeres y las obliteraciones que ellas sufren cotidianamente, pero sobre todo la posibilidad política de cuidar de sí y de los otros como un aporte importante en la construcción de paz cotidianamente.

El cuidado ha sido históricamente asumido como un asunto feminizado, tradicionalmente arraigado en un modelo político materno que esencializa el mismo como algo exclusiva y biológicamente instalado en las mujeres, lo que no implica desconocer la pertinencia política que tiene el cuidado de sí y de los otros agenciado desde las mujeres en muchos de sus espacios cotidianos y las formas de transmisión que alrededor de este se ha construido de una generación a otra, como forma de resistencia ante

las vicisitudes de la vida y en la que los objetos cotidianos se llenan de sentido:

Para mí ser mujer es llevar la falda bien puesta ¿cierto?, como que, de ahí, de este lugar, se esconde, esta guardada la vida, esta guardada la fuerza, cuando uno tiene miedo se acerca y toca ¿cierto? Pensando como en una imagen materna, que es toda la fuerza y toda la, como donde uno se puede sentir refugiado y tranquilo, para mí eso es como el significado de este objeto ¿cierto? Y me acuerda de mi mamá, cuando me habla de su mamá, me decía que mi abuela se ponía unas faldas grandes y con eso les hacía la ropa, por ejemplo, me parece, pues, realmente me remite pues como a eso, y para mí eso, ya es hacer política, el cuidado, la comprensión, la vida misma. (Conversación personal Elisa 2015)

Enraizar la política con el cuidado, con la vida y su comprensión es un asunto central dada la importancia que cada vez más está teniendo en las sociedades contemporáneas estos ejes analíticos y su incidencia en los procesos humanos, como lo expresa Carrasco (2003, p 13)

Particularmente en nuestras sociedades occidentales industrializadas, la subsistencia y calidad de vida se nutre fundamentalmente de tres fuentes: las producciones y actividades de cuidados directos realizadas desde el hogar, el mercado y la oferta de servicios públicos. Sin embargo, a pesar del peso que ha ido adquiriendo el mercado capitalista en la oferta de bienes y servicios, las estrategias de vida de las personas continúan organizándose desde el hogar de acuerdo al nivel de ingresos y a la participación pública en las tareas de cuidados

Y esta se constituye en otra forma de violencia que recae sobre las mujeres, cuando sus acciones de cuidado, múltiples, cotidianas

y constantes, son invisibilizadas, así como sus cuerpos que cuidan y merecen ser cuidados. En este eje las relaciones cotidianas de muchas mujeres y niñas están atravesadas por todas las acciones que realizan alrededor de los otros, de tejidos amorosos alrededor de sus familias que no siempre se visibilizan y que dan cuenta de la posibilidad ética que también tiene el cuidado, a la vez que la necesidad de que las mujeres sean retribuidas simbólicamente y económicamente por dichas actividades:

cuando cantaba, y hacia las arepas y además que eran muchos, entonces estar pendiente de todos, de que todos estuvieran bien, de que todos hubieran comido, de que no hay plata con que hacerles ropa, entonces ella, eh, sus faldas las utilizaba para hacer ropa. (Conversación personal Elisa 2015)

Y en estos contextos son los cuerpos de las mujeres y las niñas los que aparecen: ignorados, cansados o afectados por las violencias que cotidianamente viven en sus hogares, cercenados por las palabras de menosprecio de otros y otros, pero a la vez en resistencia plena desde la posibilidad política de reconocerse en ellos, de construir con ellos formas otras de agenciar el cuidado y de pensar también la maternidad y la vida misma. Unas resistencias que se establecen de manera pequeña, como fisuras, como pequeñas grietas que se van intercalando con las posibilidades de emancipación cotidiana que unas y otras intentan – a su manera – construir.

El barrio y el hogar: acogidas y tensiones

Es en este contexto en el que el hogar aparece como el área segura, dadas las configuraciones que el espacio público de la calle en algunas de las ciudades, tiene para las mujeres jóvenes afrodescendientes:

Este es mi bunker, sí, mi fortaleza. Pues, desde esta puerta azul para adentro yo siento, siento que no me puede pasar nada, siento; ya la calle es que... y aquí es donde yo comparto los momentos buenos y los malos con mi hija. (Isabel, conversación personal- Cartografías 2015).

Mientras el espacio público en la ciudad, aparece como escenario de interacciones que pueden suscitar incomodidad, miedo y una sensación de peligro, la casa aparece como el lugar en el que se pueden sentir seguras, resguardadas de la incertidumbre, y como la esfera para compartir los afectos. Como nos dice Segato (2007, p 153) “Roberto de Matta, en su muy citado ensayo antropológico sobre la casa y la calle (1985), nos propone que, para los brasileros, la casa representa el territorio propio y es contrapuesta a la calle como una especie de tierra de nadie”, lo que pareciera que también sucede en este caso y de ahí la contraposición de estos dos espacios.

La construcción simbólica y apropiación de los lugares, da cuenta de los mismos como escenarios de encuentro, de disputas y resignificaciones que propician formas diversas de interacción, que posibilitan prácticas sociales, pero también la organización de experiencias que los visibilizan colectivamente en la ciudad o que permiten como en el hogar, encontrar sosiego y un lugar para sí y los que se ama. En esa medida como lo explicita Lindon (2007, p 36)

el sujeto habitante y también cognoscente, construye los lugares día a día, aunque esos lugares también reconfiguran las identidades de los sujetos que los habitan. Por ello, cada lugar es resultado de las acciones del sujeto sobre el mundo externo (la ciudad, en nuestro caso), dependiendo así tanto de las características del sujeto como de las del entorno en el cual se ejerce la acción. A su vez, las acciones del sujeto habitante se configuran dentro de una lógica compartida y también reconstruida constantemente. Al mismo tiempo, esos lugares así contruidos modelan esas tramas de sentido y las acciones que en ellos se concretan.

Por lo que los barrios mismos se convierten también en escenarios de acogida, de configuraciones que les apoyan y reconocen o en los que se escenifican las individualidades, soledades y aislamientos de las sociedades capitalistas y de los populosos espacios contemporáneos.

Vivir en Villa Tina ha sido súper distinto a vivir en Esfuerzos de Paz. Yo viví en Aranjuez, allá sí que aburrición. Por ejemplo en Caicedo usted podía ir donde, salir a la calle, quedarse un rato sentada, ir a jugar bingo porque eso era, allá jugar bingo y cartas es lo primordial, usted no se iba a acostar sin jugarse una partida de cartas o jugar bingo, allá en Aranjuez o en Villa Tina no se puede hacer eso, no, por ejemplo uno no toca con todos, uno no va a la casa del vecino “ay, ¿Qué estás haciendo?” no, no se puede por lo que la gente es muy encerrada, eh, se encierran en sus casas y salen, uno los ve cuando van a la tienda, ya del resto uno no habla con ellos, uno no los conoce, entonces es como diferente, no hay bulla, uno acostumbrado a que la música está a todo taco, a que sacan esos picos a la calle, allá no, allá usted hacia bulla y llamaban a la policía “vea, no dejan dormir” en Aranjuez y en Villa Tina es igual. No hay ese contacto con la comunidad, no, no sé, no se tiene así como ese contacto, esa confianza, además que en esas partes la mayor de la población es mestiza, entonces uno dice “de pronto no le gusta que uno haga tal cosa entonces más bien dejémoslo así”, no lo hago. (Vanessa, conversación personal 2015).

Desde las comunidades indígenas o afrodescendientes se generan prácticas otras de vida, que rescatan y construyen oportunidades para el encuentro, la cooperación y el contacto cercano desde la música o juegos diversos que afianzan los lazos comunales y la confianza, asuntos que en las sociedades neoliberalizadas occidentales parecen estar proscritos y fuertemente

censurados, generando una sensación de incompreensión, de encierro e indiferencia ante las posibilidades de agenciamiento y construcción de procesos colectivos.

Como lo expresan Gabrieloni y Bonvillani (2015, p 162) “Tratamos de reconocer las potencialidades, los indicios de politización en esas prácticas, que tienen que ver con las maneras de sentir el cuerpo; maneras de encontrarse; de vivir la música; el baile; de relacionarse; de trabajar y organizarse” que en el caso de las jóvenes afrodescendientes dan cuenta de las formas diversas de construir colectivamente, de dotar de sentido los espacios sociales y configurar intersecciones desde su subjetividad política (Arroyo-Ortega A y Alvarado S.V 2017), teniendo un entramado de formas diversas como las sonoridades, las cercanías corporales y la acción colectiva misma.

En esa medida y como un asunto para explorar más profundamente aparece la importancia de la música, de la alegría, como forma política de seguir viviendo, existiendo y resistiendo en medio de las adversidades de los contextos latinoamericanos, “como herramienta que acompaña la lucha porque a pesar de todo la alegría no desaparece” (Gabrieloni y Bonvillani 2015, p 173) y que de manera particular los afrodescendientes, especialmente las jóvenes, tratan de articular en la cotidianidad de sus barrios y de sus vidas, así se encuentren en muchos casos con la censura o la estigmatización.

Es indispensable pensar las luchas no sólo como un asunto que se genera desde los circuitos tradicionales de resistencia y acción política, sino como algo que las y los jóvenes construyen desde recintos diversos y que en el caso de las jóvenes afrodescendientes del colectivo, se vinculan contingentemente en lo cotidiano, en la constante defensa de sus cuerpos, de sus formas de vivir y pensar, contra el universalismo eurocéntrico y misógino que no les da tregua y que también de alguna manera les habita y les limita, teniendo en el racismo que “requiere ser analizado, además, como una serie de prácticas no discursivas, más o menos institucionalizadas en

formaciones sociales específicas, cuyo despliegue garantiza la inscripción en el cuerpo social e individual de relaciones de desigualdad, asimetría y exclusión” (Restrepo 2004, p 49) una constante adicional con las que han debido generar sus condiciones materiales y subjetivas de existencia, pero frente a lo que siguen construyendo desde la alegría diversas prácticas estéticas y políticas dotadas de múltiples sentidos.

Colofón

Las posibilidades y obliteraciones que deben asumir las mujeres jóvenes racializadas en el marco de una ciudad como Medellín, que al igual que otras urbes latinoamericanas está entrecruzada por prácticas económico/culturales que instalan formas de violencias pero también resistencias, que se debaten entre la instrumentalización y la expansión de las subjetividades políticas juveniles, se inscriben en la ciudad misma como texto de estas contradicciones profundas y en los cuerpos de las propias jóvenes que se ven marcados, racializados, afectados y afectantes.

Se trata de espacios y relatos de la ciudad construidos por las mismas jóvenes que se encuentran ante evidentes procesos de racialización y etnicidad naturalizada que las cosifica y establece límites a sus posibilidades, circunscribiéndolas de manera abrumadora a una otredad reducida, desconociendo las construcciones culturales e historizadas que hay detrás de todas estas configuraciones sociales.

Las jóvenes afrodescendientes se encuentran en muchos casos buscando formas de construcción colectiva, movilizándose creativamente para generar procesos epistémicos y políticos que transformen de manera cotidiana las prácticas racistas arraigadas y las violencias sobre los cuerpos y las subjetividades de las mujeres en el continente, retomando a su manera lo que en algún momento expresaba Bidaseca y Vásquez Loba (2011, p 377)

La recuperación de las voces y las experiencias de vida de las mujeres “otras”, des- enmarcadas del universalismo etnocentrista, aporta a lo que Mohanty (2003), ha definido como el desafío del “feminismo del tercer mundo”, nuestro desafío, en la proyección de construir un proyecto teórico político autónomo y de giro epistemológico para la comprensión y análisis de nuestras realidades sociales.

En esa medida se establece como central generar una reflexión que “implica mirarse a sí mismo, desde el sentimiento, la afectividad y el pensamiento, sobre lo que ha significado individual y colectivamente ser negros o afrodescendientes en un contexto de racismo continuo, como el que también ha imperado en el país” (Arroyo -Ortega A y Alvarado S.V 2015, p 17), especialmente repensando las implicaciones que tiene ser mujer joven racializada en estos contextos y las necesarias prácticas de cuidado, bajo las condiciones de discriminación y exclusión de las que hemos hablado y muchas otras que se ensañan con los cuerpos y los sujetos racializados, entendiendo que “solo tengo el poder de controlar la mirada propia, la que yo tengo sobre mi cuerpo. Y si quiero que se me mire como mucho más que una mujer negra, porque lo soy, me toca primero a mi hacerlo”. (Rodríguez Velásquez 2011 p 161)

Esto no implica desconocer las condiciones socioculturales estructurales y las prácticas racistas, pero si el generar los cambios desde la propia posición geopolítica reflexiva y la relación que se establece consigo misma y con el cuerpo, reconciliándose con el, cuidándolo y estableciendo otras formas de mirarlo, de acercarse y resignificar las representaciones que nos han dicho que debemos tener y sentir.

Referencias bibliográficas

- Albán Achinte A (2013) Pedagogías de la re- existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos en Pedagogías decoloniales: Practicas insurgentes de resistir, (re)existir y

- (re)vivir. Serie: “Pensamiento decolonial” de Ediciones Abya Yala Quito.
- Arfuch, L. (2013). Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
 - Arroyo-Ortega, A. & Alvarado, S. V. Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. ISSN 2145-0366 | Revista Aletheia | Vol. 7 N° 1 | enero-junio 2015 | pp. 12 – 29
 - Arroyo-Ortega, A. & Alvarado, S. V. (2017). Subjetividad política: intersecciones afrodescendientes. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 15(1), pp. 389-402.
 - Bidaseca K, De Oto A, Obarrio J & Sierra M (2014) Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el sur. Ediciones Godot
 - Bidaseca K y Vásquez Laba V (2011) Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur en Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Ediciones Godot.
 - Carrasco C (2003) La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? En mujeres y trabajo: cambios impostergables. CLACSO, Agencia Latinoamericana de información, Marcha de las mujeres, Red Latinoamericana de mujeres transformando la economía.
 - Correa E (2014) Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género y el posneoliberalismo en Feminismos para un cambio civilizatorio. Carosio A (Coordinadora) Fundación CELARG, CLACSO, Centro de estudios de la Mujer.
 - Chaboux A (2015) Pensar las juventudes: tramas y contornos de una categoría en disputa en Callejeando la Alegría...y

- también el bajón. Bovillani A Compiladora. 1 edición. Encuentro grupo editor.
- Escobar A (2005) Mas allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.
 - Gabrieloni M y Bonvillani A (2015) Luchar desde la alegría: la politicidad en las prácticas en las prácticas murgueras en Callejeando la Alegría...y también el bajón. Bovillani A Compiladora. 1 edición. Encuentro grupo editor.
 - Grupo de memoria Histórica (2011) Mujeres y guerra: Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. Santillana Ediciones Generales, S. A. de C. V.
 - Lagarde, M. (2012). El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías. Gobierno de la Ciudad de México - Instituto de las mujeres.
 - Lindón, A. (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. Revista eure (Vol. XXXIII, N° 99), pp. 31-46. Santiago de Chile, agosto de 2007.
 - Oslender U (2008) Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
 - Pabón Alvarado C (s.f) Construcciones de cuerpos en Expresión y vida: prácticas en la diferencia. Documento pdf.
 - Restrepo E (2004) Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la Etnicidad en Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca.
 - Rodríguez Velásquez K.Y (2011) Entre la negación y la aceptación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras en Feminismos y poscolonialidad:

descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Ediciones Godot.

- Sierra M (2014) Tercer espacio: las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad en Legados, Genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur. Bidaseca K, De Oto A, Obarrio J & Sierra M (comps). Ediciones Godot.
- Segato R.L (2016) La guerra contra las mujeres. Ediciones Traficantes de sueños.
- Segato, R.L. (2007). La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales en Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Suárez Navaz, L. & Hernández Castillo, R. (editoras). Madrid: Editorial Cátedra.

Violencia sociopolítica en Colombia. Apuestas de memorias y resistencias desde las mujeres en Medellín y Barrancabermeja⁶¹

Yolima Bedoya González⁶²

Resumen

Este escrito reflexiona sobre los tipos de violencia presentes en Colombia durante las décadas 1990-2000 y sobre las diferentes formas que buscó la población para enfrentarlas en ciudades consideradas estratégicas como Medellín y Barrancabermeja, apoyándose en los aportes de los conceptos de resistencia y memoria para acercarse a una realidad tan compleja como la vivida en estas ciudades colombianas, donde el cuerpo de las mujeres en ocasiones también fue un territorio en disputa. En esas búsquedas, la reconstrucción de la memoria individual y colectiva y el papel desempeñado por las mujeres en ese proceso, fueron fundamentales para evitar el olvido de lo acontecido y alcanzar algunos actos de reparación. La manera en que las mujeres interiorizaron los efectos de la violencia sociopolítica y desde allí, propusieron estrategias personales y sociales que ayudaran a soportarlos e incluso a superarlos, se convirtieron en un factor clave de lectura académica para entender los estragos de la violencia urbana.

Introducción

Múltiples formas de violencia hicieron presencia en el territorio colombiano durante la última década del siglo XX y la

⁶¹ Ponencia realizada en el marco de la pasantía investigativa en el *Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas* (IDAES- UNSAM) bajo la dirección de la profesora Karina Bidaseca.

⁶² Profesora Departamento de Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Candidata a Doctora en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.

primera del siglo XXI. La población buscó diferentes maneras de enfrentarlas. En estas búsquedas, la reconstrucción de las memorias y el papel desempeñado por las mujeres en ese proceso, fueron fundamentales para evitar el olvido de lo acontecido y alcanzar algunos actos de reparación.

La diversidad del conflicto (político, social, económico, familiar y cultural) desarrolló una lógica territorial particularmente violenta, manifestada en *fronteras invisibles*, extorsiones, condiciones del comportamiento, violencia intrafamiliar, asesinatos selectivos, señalamientos, desapariciones forzadas, desplazamiento forzado, entre otras; es decir, una degradación donde hombres y mujeres de la población civil debieron, en las lógicas de la guerra, asumir diversos roles y fueron quienes aportaron el mayor número de víctimas. En este período las mujeres específicamente fueron víctimas de todo tipo de agresión física, psicológica y sexual; también fueron victimarias y parte activa en los grupos delincuenciales.

Pero a pesar de los múltiples agravios cometidos a la población en general, hubo manifestaciones de rechazo a estas formas de violencias; en la mayoría de estas experiencias, las mujeres jugaron un papel predominante. Este escrito se inscribe dentro de la investigación *Memoria, mujeres y resistencia. Medellín y Barrancabermeja (Colombia), 1997-2005* que actualmente adelanto para optar al título de Doctora en Ciencias Humanas y Sociales y tiene como objetivos esbozar los problemas de violencia que vivieron estas dos ciudades entre 1990 y 2009 y realizar una lectura de algunas experiencias de memoria y resistencia adelantadas particularmente por las mujeres ante esa problemática desde el grupo *Mujeres caminando por la verdad* de la Comuna 13 de Medellín y la *Organización Femenina Popular* de Barrancabermeja, apoyada en fuentes orales (sus propias voces a través de entrevistas) y fuentes documentales (informes y documentos institucionales). Lo presentado aquí responde a resultados parciales del proceso investigativo.

Las múltiples manifestaciones de violencia

El territorio colombiano fue escenario de múltiples formas de violencia dentro del llamado conflicto sociopolítico que ha durado más de cincuenta años. De forma paralela, se presentaron en el nivel micro otros tipos de violencias atadas a dimensiones subjetivas propias de los entornos locales (barrios o zonas urbanas en los municipios) que intervinieron significativamente en la dinámica de las violencias, no sólo las de tipo sociopolítico. En este escrito, el análisis se centrará específicamente en las formas particulares en que se evidenció la crisis del Estado colombiano durante la última década del siglo XX y la primera del XXI en Medellín y Barrancabermeja.

El modelo legal e institucional del poder, componentes de cualquier Estado (Foucault, 1988) hacen crisis al momento de pensar lo enfrentado por los habitantes de Medellín y Barrancabermeja en esos veinte años. Aunque suele entenderse que esta crisis se evidenció sólo en los barrios periféricos y zonas marginales, para el período de análisis se puede afirmar que estas ciudades constataron en todo su territorio la falta de control frente al manejo de las armas que tuvo el Estado colombiano y a partir de ahí, sus dificultades para combatir los diferentes grupos ilegales y para garantizar condiciones de seguridad a quienes las habitaban.

Medellín es la segunda ciudad del país y la capital del departamento de Antioquia. En el acontecer de la violencia y el conflicto armado vivido en Colombia ha jugado un papel central. Es en esta ciudad donde se gestó el primer cartel de narcotráfico del país al inicio de la década de 1980, que fue el promotor de las bandas criminales⁶³ caracterizadas por reclutar y armar a los jóvenes de los

⁶³ Desde esa mirada paralela que se propone con el nivel micro o entorno local, debe precisarse que antes de las bandas, existieron las *barras*, nombre con el que se identificaban a grupos de jóvenes que se reunían en las esquinas de los barrios a charlar, escuchar música y/o a organizar los *desafíos* (partido de fútbol en la calle) con otras barras; también era posible ver barras de jóvenes consumiendo

barrios populares. Una vez debilitado el cartel por la captura y/o muerte de sus cabecillas a principios de la década de 1990, estas bandas crearon sus propias formas de delinquir y con el pasar de los años, se convirtieron en el ejército de reserva de nuevos actores armados que fueron llegando a la ciudad.

De la misma forma, frentes guerrilleros de las Fuerza Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, y el Ejército de Liberación Nacional, ELN, hicieron presencia a través de células urbanas, teniendo control territorial en las décadas de 1980 y de 1990 en las partes altas de las zonas nororiental, centro-oriental y centro-occidental de la ciudad⁶⁴. Como respuesta a esta presencia insurgente y justificado institucionalmente por la necesidad de devolver el poder al Estado colombiano, el territorio antioqueño se convirtió en centro de base de uno de los grupos paramilitares más grande del país, las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC, destacándose la presencia de los bloques Autodefensas de Córdoba y Urabá, Metro y Cacique Nutibara en la ciudad de Medellín⁶⁵.

Por su parte, Barrancabermeja es una ciudad ubicada a orillas del río Magdalena en el departamento de Santander, donde se

alucinógenos como la marihuana y el bazuco. Algunos de estos barras trascendieron estas prácticas y se convirtieron posteriormente en *combos* (delincuentes de bajo perfil y con un fuerte asentamiento territorial reconocido en las esquinas o aceras de un barrio específico) o en el ejército que armaría el Cartel de Medellín para alimentar su guerra contra el Estado y otros carteles del narcotráfico. Por las mismas dinámicas de la violencia, las barras desaparecieron del entorno ciudadano (Jaramillo, 2001).

⁶⁴ Debe aclararse que bajo la singularidad de la violencia armada Medellín, las milicias inicialmente fueron grupos de autodefensas surgidas en los barrios como respuesta a la delincuencia común; en la década de 1990, algunas de ellas fueron *reclutadas* o apoyadas por grupos insurgentes (Jaramillo, 2001).

⁶⁵ Los paramilitares llegaron en principio, a los mismos lugares donde se encontraban las células urbanas guerrilleras y desde el año 2000, irrumpieron en toda la zona urbana de Medellín y municipios cercanos, cooptando las antiguas bandas del narcotráfico y las nuevas propuestas de delincuencia común del Valle de Aburrá.

encontraba la principal refinería estatal de petróleo, Ecopetrol⁶⁶; es una ciudad consolidada a partir de su importancia como puerto petrolero, compuesta por pobladores en su mayoría migrantes de otras ciudades llevadas por la empresa petrolera con beneficios y condiciones laborales ideales para sus empleados y a la vez, gentes que llegaron atraídas por el boom económico como prostitutas, trabajadores independientes y jornaleros, también llegaron al puerto petrolero personas huyendo de la violencia presentada en los municipios cercanos. Las diferencias de clase y de condiciones socioeconómicas se materializaron en la geografía a través del *Puente elevado*, lugar que separa la Barranca pujante de los sectores nororiental y suroriental, sitios donde se concentra la población con necesidades básicas por satisfacer. Son estas condiciones particulares de su consolidación como ciudad las que permitieron convertir a esta ciudad en un lugar referente en el país por las reivindicaciones sociales y populares perseguidas por sus habitantes relacionados con el derecho a la vivienda, a equipamientos colectivos y en general, a garantizar los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos, convirtiéndose en cuna de las grandes manifestaciones sociales reivindicativas y fue en esta ciudad donde el movimiento sindical tuvo su mayor auge.

Esta condición de búsqueda y reclamo de derechos permitió la proliferación a la vez de expresiones contestatarias y reivindicativas lideradas desde varias corrientes como las comunidades cristianas de base, las apuestas sindicalistas o las expresiones insurgentes de la izquierda colombiana. Es así como las células urbanas guerrilleras inicialmente del ELN y luego de las FARC y del Ejército Popular de Liberación, EPL, encontraron un nicho importante de su accionar en los barrios ubicados principalmente en el nororiente de Barrancabermeja y fueron la

⁶⁶ La refinería de Barrancabermeja fue la principal refinería de Ecopetrol hasta 2015 que entró a operar la Refinería de Cartagena. Ecopetrol es una empresa petrolera con capital principalmente del Estado colombiano.

autoridad durante muchos años y en la década de 1990 estos grupos guerrilleros eran los que ejercían el control en buena parte del territorio barramejo. Pero al igual que sucedió en Medellín y en otras ciudades colombianas, los últimos años del milenio y el inicio del nuevo siglo significó el interés de los grupos paramilitares por obtener el control armado y territorial en las ciudades y a través de los Bloques Central Bolívar, BCB, y las Autodefensas de Santander y Cesar, AUSAC, este grupo ilegal llegó a Barrancabermeja para desterrar por completo a los grupos guerrilleros⁶⁷.

Luego de la aparente desmovilización de los grupos paramilitares⁶⁸, las manifestaciones de violencia en estas dos ciudades y en general en todo el territorio colombiano son atribuidas a las bandas criminales (*bacrim*) y a los grupos guerrilleros. El híbrido actual, donde son difusos los límites entre la delincuencia común, el narcotráfico y las reivindicaciones políticas e ideológicas, no permiten identificar un estilo o propuesta de los distintos actores armados que justifique y legitime la lucha armada, es decir, sigue poniéndose en jaque el sistema de seguridad del país.

⁶⁷ La primera incursión paramilitar en Barrancabermeja ocurrió el 16 de mayo de 1998 en los sectores suroriental y nororiental y significó la muerte de siete personas y la desaparición de 25 personas (Vanguardia Liberal, 18 de mayo de 1998). En una declaración posterior a este periódico y a la Revista Semana, el comandante de las Autodefensas de Santander y Cesar, AUSAC, alias *Camilo* reconoció que eran los autores de la masacre y desaparición del 16 de mayo en Barrancabermeja y que con las 25 personas retenidas habían realizado un juicio político y posteriormente los habían ajusticiado por su vínculo con las milicias de la guerrilla; afirmó que algunos de los cuerpos habían sido incinerados y otros arrojados al río Magdalena (Vanguardia Liberal, 16 de agosto de 1998 y 25 de agosto de 1998)

⁶⁸ En 2005 se firma un acuerdo de desmovilización entre los grupos más importantes de autodefensas que operaban en Colombia y el gobierno nacional liderado por el presidente Álvaro Uribe Vélez. Esta desmovilización hace parte de los acuerdos pactados entre el gobierno nacional y los líderes paramilitares concentrados en San José de Ralito y que fueron la base para la promulgación de la Ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz. Sin embargo, muchos de estos bloques siguieron delinquir, pero ahora son identificados como *bacrim* o bandas criminales de delincuencia común, es decir, les fue suprimida la connotación política en su accionar.

Es importante resaltar que las fuerzas estatales también tuvieron su incidencia en el desarrollo de estas violencias en Barrancabermeja⁶⁹ y en Medellín. Algunas veces rezagada, otras, actuando en complicidad con los grupos ilegales (narcotraficantes y paramilitares) y otras tantas, enfrentando y diezmado a los actores armados. Pero evidentemente, sin un control absoluto de la custodia y uso de las armas.

¿Quién tuvo el poder en esos veinte años en los barrios de Medellín y Barrancabermeja? Es indiscutible que el poder territorial, político, económico y social en muchos momentos estuvo en manos de los grupos al margen de la ley. A través del dominio ejercido sobre las poblaciones, estos grupos implantaron formas de comportamiento y sanciones (de todos los matices que iban desde el llamado de atención y formas de vestirse hasta el asesinato, desaparición o desplazamiento forzoso) para aquellos que no acataran sus directrices y a través del miedo generalizado que producían sus acciones, controlaron las dinámicas de la ciudad en los barrios y tuvieron incidencia en muchas de las decisiones de ciudad de tipo político-administrativo tomadas en esa época. Independiente de la forma que tomó la violencia, estas se articularon de manera específica y estuvieron atadas a dimensiones subjetivas existentes inclusive antes de la violencia sociopolítica, en ámbitos

⁶⁹ Valdría la pena señalar que durante los años de mayor confrontación y violación de derechos perpetrados por enfrentamientos entre los grupos de autodefensa y los guerrilleros (1998-2002), Barrancabermeja contaba con representación en su territorio de todas las fuerzas militares, de seguridad y control del Estado, a saber: Estación de Policía, Fiscalía, Departamento Administrativo de Seguridad, DAS, Base del Batallón 45 del Ejército Héroes de Majagual y el Batallón Antiaéreo Nueva Granada, además de una oficina regional de la Defensoría del Pueblo, todos estaban allí para garantizar la vida y proteger los derechos de 250 mil habitantes que tenía en ese momento el puerto petrolero. No obstante, fueron los años donde se presentaron más muertes selectivas, masacres, desplazamientos forzados y desapariciones forzadas, en su mayoría cometidos por los grupos de autodefensas, a la vez que el nivel de impunidad frente a estos crímenes fue total, lo que pone de manifiesto la connivencia que existía entre las fuerzas estatales y los paramilitares.

micro como el barrio. Estas múltiples formas de la violencia (política, pero también social, económica, familiar, territorial, cultural, entre otras), desarrollaron una lógica particular manifestada en *fronteras invisibles*, extorsiones, condiciones del comportamiento, violencia intrafamiliar, asesinatos selectivos, señalamientos, entre otras, es decir, una degradación mayor de la violencia donde hombres y mujeres del común fueron quienes debieron asumir diversos roles y aportaron el mayor número de víctimas.

Una mirada desde las mujeres a la violencia territorial colombiana

En el período de análisis, muchas mujeres fueron asediadas por las violencias en su ámbito cotidiano y debieron asumir, por convicción u obligación, roles como *botines de guerra*, amantes, compañeras sentimentales o esposas de algún actor dominante; fueron víctimas de todo tipo de agresión sexual⁷⁰ y de feminicidio; también fueron victimarias y parte activa en los grupos delincuenciales. Asimismo, fueron afectadas por las violencias silenciadas en el ámbito familiar, en los espacios académicos y de trabajo donde igualmente fueron perjudicadas por dinámicas de

⁷⁰ En el caso específico de las mujeres: la trata de personas, inducción a la prostitución, se le puso precio a la virginidad de las adolescentes, se les indicó cómo debían vestirse y comportarse, en otras palabras, la presencia de una anomia social caracterizada por el consumo, donde los actores armados convirtieron el cuerpo de la mujer en una mercancía. Las mujeres que no cumplieran lo establecido por los grupos ilegales recibían diversos castigos como ser amarradas desnudas a un árbol por varias horas como escarnio público, cortar su cabello, ser marcadas en algunas partes de su cuerpo, mutilar partes relacionadas con su identidad femenina, violación y sodomización; también fueron usadas para debilitar al enemigo y aquí el rapto y violación fue la práctica más usada. Debe señalarse que las mujeres no fueron las únicas perseguidas y obligadas a tener un comportamiento de acuerdo a los estándares impuestos por los actores armados ilegales, la población LGBTI y los hombres también sufrieron de prácticas denigrantes.

violencia instauradas culturalmente y legitimadas por relaciones de carácter afectivo o laboral.

Lo señalado anteriormente, lleva a pensar en la necesidad de retomar lo propuesto por Foucault (1998) en su intención de ampliar la definición de poder más allá de su vínculo con lo estatal. Los micro-poderes se constatan en la realidad vivida en Medellín y Barrancabermeja en el período de análisis y aunque podría entenderse que estos sólo se manifestaron a través de las propuestas armadas e ilegales, lo cierto es que de forma paralela, la llamada población civil y específicamente las mujeres del común habitantes de las zonas afectadas, pensaba en cómo resistir a estas propuestas bélicas o en “entender las relaciones de poder a través de las formas de resistencia y los intentos realizados para disociar esas relaciones” (Foucault, 1998, p. 7), es decir, otras manifestaciones de poder, esta vez construidas desde las subjetividades y dinámicas propias de los espacios resultantes de resistir a las violencias.

Scott (2004) afirma que el sentido y los alcances de la resistencia se develan a partir de tres referentes fundamentales: *el discurso oculto de los subordinados*, vivenciado en un espacio social de resistencia creado para ello y que representa una crítica del poder a espaldas del dominador; *el discurso oculto del dominador* en el que se articulan las prácticas y exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente y; por último, *el discurso público del poder* donde los subordinados utilizan una gran variedad de prácticas y estrategias para poner en escena sus formas de resistencia, a través de técnicas como el disfraz, el anonimato, los eufemismos, los cuentos populares, la inversión simbólica o el carnaval.

Si se ejemplarizara lo expuesto por Scott con lo ocurrido específicamente en Medellín, podría decirse que el *discurso oculto* de las mujeres contra las distintas formas de violencias o lo que él

identifica como infrapolítica⁷¹ se tradujo en acciones colectivas de tipo barrial como los *sancochos*⁷² comunitarios que fueron la excusa para convocar a quienes debieron salir de sus casas por motivos relacionados con la violencia barrial o urbana ⁷³ y en Barrancabermeja la alimentación también fue un punto de encuentro a través de los comedores comunitarios implementados por la Organización Femenina Popular, OFP, que en su momento se convirtieron en lugar de refugio para familias víctimas de desplazamiento o de denuncia ante hechos de retención o desaparición de un ser querido⁷⁴. Pero hubo otras formas de acción colectiva como las grandes movilizaciones en contra de la violencia⁷⁵ o los actos culturales liderados por colectivos artísticos

⁷¹ ... “puesto que la actividad política está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad, en vez de adquirir una organización formal... La lógica de la infrapolítica consiste en dejar apenas rastro a su paso. Al borrar sus huellas, no solo minimiza el peligro para quienes la practican, también elimina gran parte de las pruebas documentales que demostrarían que... se estaba practicando la política real” (Scott, 2004, p. 236).

⁷² Sopa popular en el territorio colombiano, que tiene como ingredientes papa, yuca, plátano, mazorca, aliños o especias y carne ya sea de pollo, de res, de cerdo o de los tres tipos.

⁷³ Como los realizados de manera comunitaria por las mujeres en el año 2002 específicamente en la sede comunitaria del barrio Villa Sofía de la Comuna 13, programados los domingos y al que asistían familias que habían sido desplazadas violentamente de sus viviendas. Con la disculpa de compartir la comida, muchas de las familias que habían huido, fueron retornando poco a poco a sus viviendas.

⁷⁴ Los comedores comunitarios funcionaban en las Casas de la Mujer lideradas por la OFP y allí se repartían almuerzos a familias de las mujeres que hacían parte de la Organización, se cobraba un precio simbólico para comprar nuevamente ingredientes. La OFP llegó a tener una Casa de la Mujer en cada una de las siete comunas en que se divide Barranca y también hizo presencia en los municipios cercanos de Yondó, Puerto Wilches, Cantagallo y San Pablo. Estas Casas en el momento más crítico de la arremetida paramilitar fueron usadas como lugar de refugio para familias obligadas por este grupo a dejar sus viviendas; a estos sitios también llegaban las mujeres para denunciar que un familiar había sido amenazado, retenido o desterrado y la forma de hacerlo era entregar un papel disimuladamente a quien le entregaba el plato de comida.

⁷⁵ Ejemplos, las realizadas por la Ruta Pacífica de Mujeres y la OFP a ciudades como Barrancabermeja en 2001, Bogotá y la Comuna 13 de Medellín en 2002.

populares que buscaban alejar a la población infantil y juvenil de los grupos armados⁷⁶. Actos de resistencia pensados y realizados por las mujeres ya fuera por iniciativa propia⁷⁷ o en apoyo a las gestadas por las organizaciones de la sociedad civil. Es importante entonces resaltar cómo la resistencia sirvió de apoyo para soportar los avatares que la cotidianidad ofrecía a una población específica de un barrio o una comunidad ubicada en estas dos ciudades. A la vez, las acciones colectivas generaron solidaridades locales, en contravía a la propuesta individualizante de la Modernidad.

Por lo tanto, se acepta la propuesta de Foucault (1998) en términos de que las reflexiones teóricas en torno al poder deben establecer una nueva relación que rompa con la concepción que se tiene de éste en la teoría liberal y se entienda a la resistencia como algo inherente al poder, sea este legítimo o no. “La relación resistencia-poder, implica situar al poder en un campo estratégico de fuerzas, como una relación social mediada por el conflicto, en un proceso siempre inacabado...” (Nieto, 2008).

Una de las formas de resistir puede reconocerse en las acciones implementadas para recuperar la memoria de los hechos violentos y a partir de allí, lograr justicia y si se quiere, el tratamiento político necesario que lleve a los momentos de reparación y reconciliación demandados por quienes han sufrido las consecuencias de las distintas formas de violencia.

Pero no puede negarse que en la construcción del relato histórico la memoria ha estado controlada por quienes ostentan el poder y son ellos los encargados de decretar las fuentes oficiales de lo que se recuerda y lo que se olvida en un momento determinado,

⁷⁶ Grupos de Hip Hop, Grupos juveniles, Grupos culturales, Bazares comunitarios, entre otros; expresiones encontradas tanto en la Comuna 13 de Medellín como en las actividades de la OFP.

⁷⁷ Deseo destacar de manera especial las luchas emprendidas por mujeres que desde lo individual buscaron resarcir el buen nombre de sus familiares, lo que a veces también implicaba, encontrar el cuerpo sin vida de ese familiar victimizado; la persona más emblemática de estas luchas es doña Fabiola Lalinde y su “Operación Siriri” (Uprimny, 2009)

desconociéndose así las experiencias de los habitantes del común, generalmente los principales protagonistas de lo que se recuerda o se olvida (Todorov, 2000). Esto no impide que haya resistencia a estas formas de control y dominación por quienes deben afrontarla. Aquí es importante señalar que el recuerdo es una construcción individual que se hace cuando se evoca uno o varios acontecimientos del pasado, mientras el olvido puede entenderse como la acción en dejar de recordar algo, pero esos recuerdos olvidados en tanto fueron aprehendidos, no desaparecen, sino que quedan guardados en el inconsciente (Ricoeur, 2008).

Todorov (2000) a la memoria oficial propone la *memoria ejemplar* buscando establecer comparaciones que permiten destacar las semejanzas y diferencias con otros hechos. En este mismo sentido lo ubica Mèlich (2006), cuando aclara que por comparar no puede entenderse el buscar parecidos, sino entenderlo en un contexto antropológico donde se busca utilizar los acontecimientos del pasado para comprender y actuar sobre el presente.

Particularmente, la manera en que las mujeres interiorizaron los efectos de las violencias en Medellín y Barrancabermeja y desde allí, propusieron estrategias personales y sociales que ayudaron a soportarlos e incluso a superarlos, se convierten en una clave de lectura académica fundamental para entender los estragos de la violencia armada. En esta medida, la forma en que cada mujer selecciona qué recuerda y qué olvida de los hechos violentos⁷⁸, ofrece alternativas para el camino de reconstrucción de la memoria colectiva, fundamental para cualquier proceso de dignificación ante la violencia y para contrarrestar esos micro-poderes de los que habla Foucault.

En esas construcciones de resistencia y memoria, algunas mujeres en la Comuna 13 de Medellín y acompañadas por una

⁷⁸ “Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *conservación*; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos” (Todorov, 2000, p. 3).

comunidad religiosa, se constituyeron inicialmente en un grupo para recibir apoyo psicosocial ante la pérdida de un ser querido o porque fueron amenazadas o violentadas sexualmente por actores del conflicto; luego el grupo se consolidó y sus integrantes fueron básicamente mujeres de todas las edades a quienes les habían desaparecido un ser querido en la arremetida paramilitar y dedicaron un espacio físico para albergar allí las fotos y pertenencias de sus seres queridos. Ese grupo de mujeres⁷⁹ actualmente adelanta un proceso de denuncia ante organismos internacionales por los hechos violentos vivido en la Comuna 13 entre 2000 y 2008 y están obligando a la administración municipal a adelantar excavaciones en un sitio dedicado a botar escombros de construcción y utilizado por los paramilitares para arrojar los cuerpos de al menos 100 personas desaparecidas durante su incursión armada en el sector.

Por su parte, la OFP, una organización más consolidada, fue fundamental para resistir en la arremetida paramilitar que se vivió entre 1998 y 2005 en Barrancabermeja. Ellas además de calmar el hambre y servir de refugio a muchas familias, continuamente retaron las normas impuestas por este actor armado, realizando vigiliias nocturnas en horarios de circulación prohibida por los grupos paramilitares o denunciando continuamente ante organismos locales, nacionales e internacionales, los hechos de violación a los derechos humanos, por los que recibieron constantes amenazas a sus vidas⁸⁰ y en muchos casos, fueron las mujeres de la OFP quienes

⁷⁹ El grupo inicia en 2002, año en que suceden diez operaciones militares entre febrero y octubre, para recuperar el control de un territorio con presencia histórica de milicias guerrilleras urbanas y con una fuerte presencia paramilitar desde 2001; el nombre que adquirieron en ese momento fue el de *Mujeres Sembradoras de Esperanza*; el grupo se consolida reuniendo a mujeres que en su mayoría eran familiares de víctimas de desaparición forzada y desde 2009, se reconocen como *Mujeres caminando por la verdad*.

⁸⁰ Es importante precisar que, a pesar de las múltiples amenazas, las mujeres de la OFP durante este período no aceptaron las medidas de protección ofrecidas por el Estado colombiano, ya que se declaraban en contra del uso de las armas bajo cualquier excusa, por lo que su protección estuvo bajo el cuidado de Brigadas Internacionales de Paz.

impidieron que el grupo paramilitar se llevara a una persona en específico para ser ajusticiado o cuando se llevaban a alguien para asesinarlo, se encargaban de recorrer las calles del puerto petrolero o navegar en el río Magdalena para recuperar el cuerpo y evitar así el sufrimiento de la familia de no saber qué sucedía y dónde se encontraba su ser querido; eso las convirtió si se quiere, en la única autoridad legitimada por muchas familias, ante la pasividad y complicidad de las fuerzas militares y de policía.

Concretamente en estos dos estudios de caso, las memorias son una opción para reconstruir la historia de lo acontecido en Colombia, otorgándole un lugar central a las memorias de las víctimas del conflicto armado. En esa medida, la tarea de aproximarse al pasado además de contemplar el conocimiento de las condiciones sociales, económicas, políticas e institucionales que hicieron posible el conflicto, también está orientada “por el afán de comprender, registrar y dignificar la manera como las víctimas recuerdan, sufren, interpretan y resisten resignificando lo vivido, tanto individual como colectivamente” (Grupo de Memoria Histórica, 2011, p. 52). Estos dos grupos y otros colectivos de mujeres comenzaron a adelantar acciones para visibilizar lo que estaba generando las distintas formas de violencia en sus barrios, es decir, se pasó de actos específicos locales a una denuncia que alcanzó niveles de ciudad y en ocasiones trascendió esas fronteras. Algunos de esos colectivos hoy tienen asiento y/o han sido invitados a construir agendas de paz al nivel nacional⁸¹.

Conclusiones

Es innegable que los recuerdos de las mujeres habitantes de Medellín y Barrancabermeja frente a los hechos de violencia ocurridos en el período de análisis, están atravesados por olvidos

⁸¹ Por ejemplo, mujeres en representación de varios colectivos de mujeres asistieron a las Mesas de Diálogo sostenidas con el Secretariado de las FARC y el Gobierno Nacional en La Habana

voluntarios, por momentos dolorosos y por remembranzas de algo que aparece lejano, pero a la vez determinante en la construcción cotidiana de su ciudadanía. El uso dado a lo que se rememora puede ser leído de manera literal o ejemplar. Será desde el uso ejemplar donde el acontecimiento tome un significado para comprender situaciones nuevas y trascender del campo individual al colectivo.

Pero definitivamente será necesario recoger las voces de quienes vivieron los diferentes tipos de violencia en estas dos ciudades entre 1990 y 2009 desde sus experiencias colectivas, pero también desde las historias individuales, como se podrá avanzar en acercarse a la verdad de lo acontecido en un territorio marcado por el dolor y el sufrimiento y a la vez por la esperanza y la reconciliación. Así como puede afirmarse que la violencia encontró un espacio donde desarrollar sus múltiples manifestaciones, también puede concluirse que existieron formas creativas de memorias y resistencias surgidas desde los sectores barriales y populares, principales víctimas de la violencia, que pueden y deben ser reconocidas para esclarecer el lugar ocupado por la violencia en la construcción como ciudad y ciudadanía.

Bibliografía

- Blair, E., Grisales Hernández, M y Muñoz Guzmán, A.M. (2009). Conflictividades urbanas vs ‘guerra’ urbana: otra ‘clave’ para leer el conflicto en Medellín. *Universas Humanística*, (67), 29-54. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a03.pdf>
- Estancadas las conversaciones en Barrancabermeja (25 de agosto de 1998). *Vanguardia Liberal*, p. 3a.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*. 50(3), 3-10. Recuperado de <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>

- Grupo de Memoria Histórica (2011). *La memoria histórica desde la perspectiva de género: conceptos y herramientas*. Colombia: Pro-Offset Editorial S.A.
- Horror en Barrancabermeja (18 de mayo de 1998). *Vanguardia Liberal*, p. 11b
- Jaramillo, A.M., Villa, M.I. y Ceballos, R. (2001). Actores recientes del conflicto armado en Medellín. En: B. De Sousa Santos y M. García Villegas, Mauricio. *El calidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio jurídico* (pp. 423-462) Volumen 2, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Las autodefensas se destapan (16 de agosto de 1998). *Vanguardia Liberal*, p. 9a
- Mèlich, J-C. (2006) El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica. *Enseñanza de las Ciencias Sociales*. (5), 115-124. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/EnsenanzaCS/article/view/126322/192427>
- Nieto, J.R. (2008). *Resistencia: capturas y fugas del poder*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J.C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México, México: Ediciones Era S.A.
- Todorov, T. (2000). La memoria amenazada. En *Los Abusos de la memoria* (pp. 11-60). Barcelona, España: Paidós. Recuperado de <http://www.felsemiotica.org/site/wp-content/uploads/2014/10/Todorov-Tzvetan-La-memoria-amenazada.pdf>
- Uprimny, R. (6 de julio de 2009). La Operación Sirirí. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/columna149311-operacion-siriri>

A violência contra alunas: currículo oculto nos ambientes universitários

Tânia Mara Campos de Almeida⁸²

Introdução

Pensadores sociais inspirados por princípios do Iluminismo defendiam fortemente que as leis e a educação seriam os pilares para a construção de uma sociedade pacificada, civilizada e igualitária. Acreditavam que, quanto maior o grau de conhecimento das normas jurídicas e da escolaridade dos sujeitos no mundo moderno, maiores seriam os recursos pessoais para lidar com os próprios impulsos agressivos e as dinâmicas violentas do meio social. Paralelamente, partiam do pressuposto que as instituições, voltadas à formação educacional, profissional e científica dos cidadãos e das cidadãs a serem lançados/as ao mercado de trabalho, já seriam seguras e democráticas a seus/suas integrantes por natureza.

Obras de autores consagrados das Ciências Sociais, como as de Max Weber, Émile Durkheim e Nobert Elias, apontam para o fato de que a experiência social moderna seria pautada por uma sociabilidade particular em relação a outros tipos de agrupamentos humanos, visando esse autodesenvolvimento individual e indicando um patamar superior em uma escala de evolução humana. Dentro do vislumbre de um processo civilizador em curso, as sociedades modernas são por eles retratadas como atravessadas por um tipo de sociabilidade que seguiria na direção da crescente domesticação do corpo, manifesta via controle externo e pessoal das necessidades fisiológicas e emocionais, da racionalização do sujeito e da

⁸² Doutora em Antropologia, Professora Adjunta III do Departamento de Sociologia e integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Mulher (NEPeM) da Universidade de Brasília (UnB).

individação de cada ser humano através, especialmente, da educação familiar e formal, bem como do regramento estabelecido pelas leis jurídicas que passaram a fundamentar o Estado-nação e seu conjunto de órgãos públicos.

Em particular, segundo Elias (1994), vários fatores contribuíram para esse processo civilizador, dentre eles o fato de que, na Modernidade, estaríamos bem menos suscetíveis a ataques violentos imprevisíveis de inimigos e invasores que os grupos sociais da Idade Média. Em momentos anteriores da história da humanidade, para o autor, marcados pela presença cotidiana e avassaladora da violência, as pessoas eram constantemente movidas pela agressividade para se protegerem em um ambiente inóspito e hostil. Por isso, já no início da Modernidade, lutas e disputas físicas começam a ser substituídas por códigos de comportamento e habilidade para administrar as próprias emoções e ações corporais como medidas mais eficazes que vencer ou limitar os outros pela força no embate.

A teoria social clássica foi sendo, portanto, elaborada em torno do sujeito civilizado, envolvido na autorreflexão e informado sobre as condições de reprodução da sociedade pacificada, especialmente via as escolas e os meios de comunicação de massa, bem como punido com base no ordenamento de normas das instituições e da sociedade. Essa caracterização positiva do sujeito, que alcança a contemporaneidade, no entanto levanta questões inevitáveis sobre os tipos de conhecimento que se supõe necessários deter e as estratégias pedagógicas para sua apropriação na sociedade. Antony Giddens (1979 e 1984), por exemplo, se debruça sobre a identificação de, pelo menos, três tipos de conhecimento - inconscientes, práticos e discursivos - enquanto essenciais para se entender a responsabilidade e o protagonismo das pessoas - estas, “atores cultos” ou agências nos atos e cenas sociais.

Concomitantemente, a Modernidade foi sendo representada pela teoria social clássica tal qual uma sociedade de cidadãos e cidadãos, baseada no princípio da igualdade e respeito às diferenças,

independente de raça/etnia, classe social, gênero e região, no âmbito do espaço público e da nação. Todas e todos deveriam ter oportunidades iguais na esfera educacional, laboral, política, do mercado capitalista, dentre outras. Contudo, essa ideia não se confirma no que se refere à ordem patriarcal naturalizada em uma longa tradição, ainda mais se a pensarmos de modo interseccionado com raça/etnia e classe social, conforme as críticas pertinentes dos estudos de gênero e feministas que vem sendo realizadas nas últimas décadas⁸³. Ou seja, mulheres, em especial mulheres negras (pretas e pardas) indígenas e pobres, nunca tiveram o mesmo reconhecimento e as mesmas condições de existência cidadã, acesso ao espaço público e a seus respectivos equipamentos, em particular, no continente amefricano⁸⁴ com longo histórico escravista e de opressão étnica, o qual conta atualmente com um Brasil fortemente sexista-racista e classista.

No meio universitário, extrato mais elevado da educação e ciência do Iluminismo, onde se deveria ter garantido um ambiente de vanguarda, à frente da sociedade patriarcal para alavancá-la em direção democrática, de equidade e paz social, não é o que ocorre. A desigualdade e a discriminação de gênero no ensino superior brasileiro se recolocam constantemente e sob diversas formas, explícita e sub-repticiamente. Ainda que a Modernidade tenha oferecido, por intermédio da ciência, maior grau de previsibilidade e controle sobre a vida material no planeta, isso não foi acompanhado de igual interesse e capacidade para estabelecer valores e atribuir sentidos à vida cotidiana na perspectiva da

⁸³ A título de exemplo, consultar a obra CHABAUD-RYCHTER, Danielle, DESCOUITURES, Virginie, DEVREUX, Anne-Marie, VARIKAS, Eleni (orgs). *O Gênero nas Ciências Sociais* - releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour. 1.ed. Brasília: Editora UnB e Unesp, 2014.

⁸⁴ “América”, termo cunhado com grande sentido pela pensadora negra brasileira Lélia González (1988) para se referir ao nosso continente. Este, que foi nomeado por América Latina, como chama a atenção Rita Segato (2017), possui traços e nichos sociais que não são latinos.

superação de seus estragos imperialistas, reparação de suas opressões, garantia dos direitos individuais e da justiça social.

A fundação das primeiras universidades no mundo data da Idade Média. Mas o modelo de organização e administração atual, a permissão para o ingresso de mulheres nessas instituições de saber-poder europeu-estadunidense e a incorporação de ações afirmativas a grupos étnico-raciais e sociais delas excluídos é bem mais recente. Mecanismos legais proibiram as mulheres de frequentarem cursos superiores por um largo período. Suíça e França foram pioneiras na abolição dessa proibição em 1860. No Brasil, somente em 1879 os institutos de ensino superior foram autorizados a receber mulheres como discentes (Decreto n. 7247 de 19 de abril de 1879 - Reforma Carlos Leôncio de Carvalho). Esse direito foi o resultado de anos de lutas sobre a ampliação do papel social da mulher na sociedade. Também só tivemos cotas raciais e sociais, afinadas com uma política de ações afirmativas no país, a partir do início deste século em meio a muitos questionamentos mesmo diante das evidências históricas e objetivas de segregação.

O ingresso das mulheres e dos grupos negros e indígenas no meio universitário não garantiu a incorporação de vivências, modos de pensar, elaborar e lidar com o mundo que fossem distintas daquelas consideradas padrão: a experiência social do humano paradigmático, ou seja, o homem branco, heteronormativo e burguês europeu-estadunidense, tido enquanto o “cidadão universal”. Novos conceitos, matrizes interpretativas e procedimentos metodológicos nos diversos saberes acadêmicos têm sofrido resistência para se legitimarem como exegeses e epistemologias críticas do conhecimento instituído, para se firmarem contrapostas à divisão internacional do mercado intelectual mundial e à falsa ideia de neutralidade científica⁸⁵.

⁸⁵ A título de exemplo, consultar Cristiane de Assis Portela, “Gênero, etnicidade e suas interseccionalidades: narrativas Kura-Bakairi na UnB” (2017), em discussão recente sobre as dificuldades de se apresentar novas formas de

Além disso, a circulação de corpos distintos ao fenótipo modelar vem gerando problemas e desconfortos nesses espaços, uma vez que as marcas físicas diacríticas de grupos situados no imaginário sociocultural como inferiores, submissos e desprovidos de capacidade intelectual e raciocínio lógico não estão associadas a representações de cientistas ou personalidades acadêmicas. Normas institucionais não são exercidas de modo a proteger o livre e seguro trânsito desses corpos em suas dependências, sendo mais fácil vê-las atuando para resguardar bens materiais do patrimônio institucional que a participação de mulheres, negros/as, indígenas/os, transexuais em laboratórios, excursões didáticas em campo, editais de pesquisa, dentre outras rotinas de formação e debate acadêmico.

Paralelamente, tem sido fácil ver um currículo oculto presente nesse meio, onde as alunas “aprendem” a se proteger e encontram-se permanentemente sob tensão, por exemplo: saem mais cedo das aulas noturnas, mesmo que percam considerável tempo de conteúdo ou se prejudiquem com a carga horária da disciplina; não frequentam laboratórios em locais isolados, ainda que isso comprometa sua formação ou deixe de lhes oportunizar o desenvolvimento de atividades interessantes; deixam de participar de festas se não possuem carro e dependem de transporte coletivo ou de caronas. Os alunos também “aprendem” o outro lado desse currículo, sendo intimidadores, inconvenientes, desrespeitosos e agressivos em relação as suas colegas, usufruindo de acesso liberado a todas as atividades e melhor qualidade de vida na academia. Isso agrega valor a eles, o que reverte positivamente em seu perfil discente, no tempo mais curto para se diplomarem e na sua preparação ao mercado de trabalho.

conhecimento no espaço acadêmico, em especial por parte de alunas e pesquisadoras indígenas brasileiras.

Nas universidades brasileiras tem sido frequente a denúncia de assédios e estupro, em especial, a alunas⁸⁶. Coletivos feministas vêm sendo espontaneamente criados para acolher as vítimas, tirar os casos da invisibilidade, exigir providências dos/as gestores/as universitários/as e das autoridades policiais e jurídicas, bem como criar mecanismos de resistência e proteção às vítimas e estudantes recém ingressas (as calouras). Esses casos totalizam cifras numéricas expressivas e apresentam tramas sorrateiras de abusos e vários tipos de violência, que não só agridem as mulheres quanto às excluem do convívio universitário, impacta na elevação da evasão escolar e em suas futuras carreiras profissionais. Exigem ainda novas compreensões a respeito da agressão sexual, bem como novas formas de enfrentamento e segurança por parte das instituições.

O presente artigo objetiva, ainda de forma preliminar, retomar e desenvolver reflexões ensaísticas apresentadas em Almeida (2017), “Violências contra mulheres nos espaços universitários”. Trata-se de oferecer, nas páginas que se seguem, um diagnóstico dessas violências contra estudantes, descrever alguns casos, expor aspectos de suas dinâmicas psicossociais, apresentar respostas inter e intrainstitucionais obtidas por meio de denúncias, de modo articulado com algumas perspectivas teóricas, éticas e de intervenções.

⁸⁶ Servidoras docentes, servidoras técnico-administrativas e trabalhadoras terceirizadas nas universidades também sofrem situações de violência por parte de pessoas, particularmente homens, vinculados, ou não, às instituições. Para tanto, ver o trabalho de Leal, Daniele et alli, “Gênero e assédio moral no trabalho: cenário nas universidades brasileiras” (2017). Contudo, o presente texto se atém às estudantes por estarem dando maior visibilidade a seus casos, os quais parecem resultar em maior quantidade – evidentemente que o universo de estudantes é também hoje muito significativo nas universidades, suplantando numericamente os demais grupos de mulheres e, várias vezes e em vários cursos, suplantando numericamente o grupo de alunos homens. Também, ressalta-se que o presente texto se dirige apenas à situação de violência sexual nas universidades brasileiras, embora já seja bem conhecido o fato de universidades estrangeiras passarem por problemas semelhantes tanto por meio da imprensa como de obras, a exemplo de Krakauer, 2016.

Levantamento inicial da violência contra as mulheres no ensino superior

A primeira pesquisa de cunho nacional sobre o tema foi realizada a pedido do Instituto Avon ao Data Popular, sob o título “Violência contra a mulher no ambiente universitário” (2015). A coleta de dados dirigiu-se a estudantes universitários/as matriculados/as em cursos de graduação e pós-graduação entre os meses de setembro e outubro de 2015. A parte quantitativa da investigação agregou relatos *online*, via internet, de 1.823 estudantes, sendo 60% de mulheres e 40% de homens, das cinco regiões do país. 76% dos/as participantes estudavam em instituições privadas e 24% em públicas. A faixa etária da maioria deles/as variava de 16 a 25 anos (51%), enquanto as classes econômicas predominantes de todo o universo de participantes eram a classe média (53%) e a alta (36%). A parte qualitativa da investigação reuniu grupos de discussão com estudantes de diferentes gêneros e elaborou entrevistas em profundidade com especialistas sobre a percepção e o comportamento dos/as jovens diante dessa questão.

Os resultados, em uma visão sintética, revelaram que assédio e violência sexual fazem parte do cotidiano universitário, o qual se configura como tenso e estressante para as mulheres, assim como o cotidiano doméstico e intrafamiliar da maioria delas, conforme pesquisas vêm mostrando ao longo de décadas⁸⁷. Em ambientes estes, que deveriam se mostrar seguros, muitas das alunas sentem medo de sofrer violências nas suas dependências. No caso da universidade, evitam algumas atividades de ensino, pesquisa e extensão para se protegerem. Contudo, apenas 10% delas afirmaram

⁸⁷ Pesquisa recente, “Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil” (2017), do Fórum Brasileiro de Segurança Pública e do Datafolha, indicou que cerca de 60% das mulheres brasileiras, que sofreram agressões em 2016, as receberam por parte de conhecidos e 43% de agressões graves ocorreram em casa. Acesso em 02 de abril de 2017, <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/03/relatorio-pesquisa-vs4.pdf>

espontaneamente ter vivenciado algum tipo de violência nesse ambiente, mas, se questionadas se tinham experienciado itens de uma lista, o número chegou a quase 70% (média equivalente ao número de mulheres brasileiras que já vivenciaram violência dita visível e invisível).

Isso é: do total das alunas, 67% disseram já ter sofrido algum tipo de violência (sexual, psicológica, moral ou física) no ambiente universitário; 56% sofreram assédio sexual; 52% passaram por agressão moral ou psicológica; 49% passaram pela desqualificação intelectual; 42% sentiram medo de sofrer violência; 28% sofreram violência sexual (estupro, tentativa de abuso enquanto estiveram sob efeito de álcool em festas, foram tocadas em seus corpos sem consentimento e foram forçadas a beijar por aluno veterano); 18% sofreram coerção; 10% relataram ter vivido violência física.

No entanto, os homens não reconhecem esse conjunto de violências por eles praticado rotineiramente. Haja vista que apenas 2% admitiram de forma espontânea ter cometido algum ato de violência, só que, diante de uma lista de situações violentas, esse número subiu para 38%. Para 27% deles, não é violência abusar sexualmente de uma garota alcoolizada; para 35% deles, não há violência no ato de coagir uma mulher a participar de atividades degradantes, por exemplo, nos trotes e em *rankings* sexuais; e 31% deles não veem problema em repassar fotos ou vídeos das colegas sem autorização delas. Apenas 38% deles admitiram já ter realizado algum tipo de violência contra mulheres em espaços acadêmicos. De modo geral, na opinião deles, essas ações não são vistas como violentas e não deveriam ganhar a exposição que tem sido feita pelas alunas e os coletivos feministas. Afinal, trata-se apenas de consequências naturais de comportamentos das mulheres ou brincadeiras inofensivas, geralmente entre colegas de curso, sem a intenção de lhes causar danos, humilhações, constrangimentos ou intimidações.

Por fim, a pesquisa mostrou que 95% das alunas e 88% dos alunos pensam que as universidades deveriam criar meios de punir

os responsáveis. No entanto, as violências de gênero nesse ambiente não estão claras nem para quem sofre nem para quem as comete, diluindo-se em meras situações de sociabilidade diária entre colegas e em assédios ambíguos por parte de professores a alunas. São de difícil identificação e, por conseguinte, depara-se com a dificuldade de seu enfrentamento e prevenção.

Também na investigação “Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil” (2017), o alto número de 52% de vítimas (sendo grande parte destas, 80%, composta por jovens de 16 a 24 anos), após sofrer violência ou agressão, nada fez. As equivalências entre essas duas pesquisas apontam para o fato de que o ambiente universitário tem forte correlação com a violência sofrida por mulheres na sociedade geral, sendo um nicho de sua reprodução. Muito provavelmente, essas alunas (jovens de igual faixa etária) pertencem a famílias e meios sociais em que foram ou são vítimas de violência; foram ou são testemunhas de situações de violência contra outras mulheres de sua rede de parentesco, vizinhança e amizade. Haja vista que 76% das participantes dessa pesquisa de 2017 avaliam ter a violência contra as mulheres aumentado no Brasil nos últimos dez anos. Impressão que é corroborada pelo elevado percentual de 73% de participantes homens dessa mesma pesquisa.

Alguns casos em questão

Reflexões pontuais, anteriores à pesquisa “Violência contra a mulher no ambiente universitário” (2015), sobre casos de violência contra alunas nas universidades já apontavam para essa dificuldade de identificação de práticas de violência e consequente denúncia. “O trote universitário: a festa da intolerância e humilhação feminina” (2011), de Lourdes Bandeira e Tânia Mara Campos de Almeida, discute trotes das calouras da Faculdade de Agronomia e Veterinária (FAV) da Universidade de Brasília (UnB), que foram motivo de denúncia à Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) em 2011 e estiveram à época sob sindicância na instituição de ensino superior. Esses episódios, que já ocorriam em anos

anteriores, provocaram grande indignação da comunidade acadêmica e da sociedade em geral, uma vez que a violência aí perpetrada não só se dirigia àquelas que a vivenciaram, mas feria a dignidade de todas as mulheres.

As regras das “brincadeiras” presentes nos trotes apresentavam conteúdos que explicitavam, de modo simbólico e prático, poder e obediência. Por meio de falas e atos, sabia-se quem eram quem e como deviam proceder os grupos no ambiente universitário, cada vez mais desigual e competitivo. Tratava-se de reforçar identidades de gênero e rotular aquelas que ali chegam.

Quais, portanto, os valores e interesses que estão presente nas “brincadeiras” de se fazer as calouras, em plano abaixo ao dos líderes, lamberem uma lingüiça lambuzada de leite condensado, numa representação vulgar de sexo oral? Serem leiloadas por seus atributos físicos, tendo como parâmetro estético aquelas tidas como “gostasas” para o sexo? Terem que declamar o juramento⁸⁸ de que não diminuirão o “p.” dos veteranos, não ficarão barrigudas e carecas, assim como terem que ouvir dos calouros que estes as fornecerão para os veteranos, como se fossem propriedade daqueles e moeda de troca para garantir o bem-estar deles nesse meio? (Bandeira e Almeida, 2011, p.1)

Os cursos da FAV majoritariamente compostos por homens, sendo o acesso de mulheres neles dificultado há séculos por ideias discriminatórias, como crenças do senso comum de que meninas são mais emotivas e menos racionais, não possuindo habilidades para

⁸⁸ Juramento publicado no jornal *Correio Braziliense* de 29/01/11, página 34 do Caderno Cidades.

raciocínios lógicos e para administração e cálculos agrônômicos. Estas crenças são reencontradas nos trotes, sendo agora as calouras destinadas a posições secundárias por terem suas marcas corporais e sexuais destacadas, não suas capacidades intelectuais. Esta é uma forma de enunciar-lhes através de cenas grotescas, bem como às mulheres em geral, que seu lugar ainda é o da passividade, do objeto de prazer masculino e da subjugação, devendo se contentar a serem assistentes, coadjuvantes e simples integrantes de equipes lideradas por homens no mundo acadêmico.

Embora a UnB seja uma das universidades brasileiras que reúne o maior número de estudantes mulheres, presencia-se atos sexistas, misóginos e rapazes que marcam seus territórios de exclusividade ao saber científico, ao poder e ao mercado de trabalho. O trote não é uma mensagem dirigida às calouras por pessoas vistas, de antemão, como hierarquicamente superiores – se o fosse, talvez, facilitasse a tomada de consciência da violência aí existente. Trata-se de um jogo do micro-poder, por ser posto em pauta por aqueles que são tidos como seus colegas e que, portanto, não obrigariam ou não teriam autoridade para constranger ou submeter ninguém.

De modo geral, os trotes nas universidades têm sido permeados por violências e crimes. Não têm sido um ritual de passagem, uma vez que não têm tido limites e o sentido iniciático de inserir o/a neófito/a a um novo universo de direitos e deveres, de novos conhecimentos, novos papéis sociais, novas sociabilidades e novos sentidos de função social da educação superior em um país em que uma minoria chega a este estrato educacional. Os trotes acabam sendo a mera imposição de estruturas hierárquicas antigas e tradicionais entre os gêneros e as raças. Na nossa sociedade, os trotes estão cada vez mais ligados à questão de privilégios e concorrência de grupos acima de outros grupos. Hoje os trotes têm marcado não a equiparação entre colegas, mas a desigualdade entre as pessoas, em meio à lei do silêncio, a qual ajuda a mascarar os abusos e

proteger os agressores nas suas microdinâmicas de poder entre aqueles/as que seriam seus pares (Almeida Jr, 2011).

A professora e psicóloga Madge Porto (2017), ao se deparar com situações de violência na Universidade Federal do Acre (UFAC), iniciou um projeto de extensão (“Roda de Conversa”) para se discutir esse fenômeno, desnaturalizá-lo e contribuir com seu enfrentamento. Em especial, tal projeto se dedica a lidar com o sofrimento psíquico derivado da violência sexual, a evitar a evasão das estudantes, a criar um local de acolhimento às vítimas e a elaborar um programa a respeito dessa grave problemática na UFac.

A violência no ambiente universitário ainda não é reconhecida como violência, em especial pela ideia de senso comum que é um lugar de pessoas intelectuais, um grupo de pessoas mais privilegiadas intelectual e que violência contra as mulheres não existiria. Todavia, sua invisibilidade não impede que as consequências da violência se estabeleçam. O sofrimento psíquico, fruto do medo e do constrangimento, das mulheres que sofrem violência podem trazer sequelas, adoecimentos e a desistência de seguir estudando. (PORTO, 2017)

Em levantamento e análise dos aspectos constituintes de uma política de promoção de igualdades e combate às discriminações de gênero no interior das Instituições Federais de Ensino Superior, apresentados por Tânia Mara Campos de Almeida e Lourdes Maria Bandeira no “Encontro Nacional do fórum de pró-reitores de assuntos estudantis nas universidades federais”, em 21 de outubro de 2016, na cidade de Brasília (DF)⁸⁹, confirmou-se que os maiores

⁸⁹ Documento disponível no site da FONAPRACE – Fórum Nacional de Pró-Reitores de Assuntos Comunitários e Estudantis/ANDIFES – <http://www.fonaprace.andifes.org.br>

riscos às estudantes de sofrerem violência sexual praticada por colegas encontram-se nos trotes e nas festas, a partir de debate com aproximadamente 90 representantes de distintas universidades brasileira. Além disso, confirmou-se a falta de compromisso institucional e público, por parte das gestões administrativas com a comunidade universitária, de implantar um conjunto de normas institucionais e políticas afirmativas efetivas e articuladas de gênero, raça, classe, dentre outros marcadores sociais - apesar de inúmeras e insistentes demandas estudantis, bem como das cotas raciais e sociais de ingresso a instituições federais de ensino superior.

A convivência das administrações das universidades com os trotes violentos e discriminadores leva a violências maiores e a episódios mais constantes. A postura negligente de diversas instituições indica que ela o aceita, mas não quer que os problemas se tornem públicos ou graves (mortes, por exemplo), porque afetam sua imagem de ambiente pacífico, civilizado e superior à barbárie da sociedade em geral, bem como prejudicam a carreira dos agressores - muitos integrantes de elites locais e alguns até mesmo professores das respectivas universidades. Além disso, os/as gestores/as deixam no ar uma dúvida em relação à veracidade e ao exagero dos relatos de violência por parte das alunas. Normalmente, se vê esses casos como atos sexuais consensuais (o “não” da garota que, na verdade seria o “sim” do jogo da sedução), especialmente por ocorrerem em meio à bebida alcoólica e festas (“menina direita não beberia até ficar acordada”; “moça séria não usa roupa tão curta – dizeres que circulam no senso comum).

Fortalecer a cultura dos direitos humanos das mulheres, dos grupos negros, indígenas, LGBTTTs, os mecanismos de recebimento de casos, sua apuração, repressão às violências e apoio às vítimas, que continuam vivenciando as discriminações após denunciar, é fundamental. Afinal, a universidade deveria ser um espaço permanente de liberdade e de consciência crítica à manutenção e reprodução de todas as formas de poder.

Estratégias de resistência e mecanismos de enfrentamento

Os diversos coletivos feministas, os grupos e núcleos de pesquisas sobre mulheres e gênero, espontaneamente formados e atuantes nas universidades, possuem protagonismo central na luta pela inserção, permanência e boas condições de estudo e trabalho das mulheres nesses ambientes. Acolhimento das vítimas de violências, denúncias dos casos, ações de prevenção e enfrentamento, bem como a produção e divulgação de conhecimento e intervenções inovadoras nas universidades e na sociedade em geral têm sido por eles realizadas há décadas e sob diferentes formas institucionais (mesas redondas, cine-debates, entrevistas, eventos, etc) e informais por sua própria iniciativa e risco (ir a festas para oferecer segurança a calouras que pouco conhecem sobre as violências desses espaços, protegendo-as do assédio de homens se estiverem alcoolizadas, acompanharem-se até os pontos de ônibus, realizarem mobilidade solidária, etc).

Mariana Barroso da Costa, em sua monografia de conclusão do bacharelado em Antropologia (UnB), “(Re)pensando o abuso sexual em contexto universitário: afeto, compartilhamento e a construção de Fatos” (2016), trata sobre o abuso sexual no contexto universitário a partir da experiência de um desses coletivos, o *Afetadas* da UnB. A autora que também liderou a formação do referido grupo, analisou a dinâmica de construção de direitos a partir da reflexão do discurso jurídico e do afeto. Dessa forma, apresentou a redescritção de fatos violentos e percepções de direitos a partir de experiências subjetivas de reconhecimento de identidades das alunas envolvidas nesse enfrentamento, mostrando a grande importância que os coletivos assumem no presente momento nas universidades brasileiras.

Contudo, apenas em anos recentes, respostas institucionais mais claras têm sido dadas a essas situações. Formação de comissões de sindicância internas, *workshops*, fóruns de debate, criação de serviços específicos à questão de igualdade de gênero

nas universidades e mobilização de instituições externas a elas têm sido feitas. Alguns exemplos mostram essas articulações interinstitucionais:

Em novembro de 2014, foi organizada uma audiência pública pela Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa de São Paulo (ALESP) para discutir as violações aos direitos humanos na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP). Entre as denúncias recebidas pela Comissão, estavam os trotes violentos, estupro, abusos sexuais, racismo e discriminação social. Esses casos - que não são violações pontuais ou isolados perpetrados por indivíduos “maus” ou com transtornos mentais, mas expõem um problema estrutural de uma realidade de discriminação e exclusão das minorias, especialmente relacionada a mulheres e homossexuais - foram investigados pelo Ministério Público de São Paulo, presente à audiência.

Um ano depois, em novembro de 2015, a violência sexual contra mulheres nas universidades brasileiras foi tema de audiência pública da Comissão Permanente Mista de Combate à Violência contra a Mulher no Congresso Nacional. A iniciativa foi da relatora da comissão, a deputada federal Luzianne Lins (PT-CE), que manifestou seu interesse em elaborar propostas e estratégias no sentido de enfrentamento desse problema”. Para tanto, foram convidados/as as seguintes autoridades à época para o debate com o público interessado: ministro da Educação, ministra das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, reitores da USP e UnB, a presidente da União Nacional dos Estudantes (UNE) e o procurador dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal.

No ano seguinte, em novembro de 2016, o Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT), em parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Mulher (NEPeM) e o Coletivo Afetadas, ambos da UnB, promoveu uma audiência pública sobre assédio e violência sexual nas instituições de ensino superior do Distrito Federal (DF). Muitos casos dessa natureza vêm nelas ocorrendo, chegando mesmo a um feminicídio com a

morte da estudante de biologia da UnB, Louise Ribeiro, pelo colega de curso, considerado excelente aluno, Vinícius Neres, dentro de um laboratório da universidade em março de 2016. Da audiência, participaram representantes do Ministério Público Federal, Ministério Público do Trabalho, Defensoria Pública, Casa da Mulher Brasileira, Tribunal de Justiça do DF, gestores/as da UnB, além de estudantes, docentes, servidoras/es técnicas/os, representantes estudantis e de coletivos de diferentes instituições de ensino superior. Ao final, foram reunidas ideias para subsidiar a formulação de estratégias de proteção aos direitos das mulheres, com o envolvimento da comunidade universitária e com a criação de canais institucionais para acolhimento dos casos, denúncias e encaminhamentos.

A partir dessas três audiências públicas, nota-se a urgência em que se estabeleça um compromisso institucional e público, por parte das gestões administrativas e dos conselhos superiores das universidades com a comunidade universitária, de implantar um conjunto de políticas afirmativas de gênero, interseccionado com outros marcadores sociais como raça/etnia, classe e orientação sexual, bem como interseccionado com outras instituições da sociedade para a formação de uma efetiva rede de apoio e atendimento aos casos e de enfrentamento da violência e discriminação dessa ordem.

Para tanto, tem se mostrado importante a realização de um levantamento, sistematização e análise de dados pormenorizados sobre discriminações de gênero, denúncias e casos de violência ocorridos nas universidades e a partir das relações por meio delas estabelecidas (festas, internet, trabalhos de campo, etc), para que se tenha um diagnóstico, um Mapa da Violência contra as mulheres em cada uma das universidades e, comparativamente, na totalidade delas. Ao se levantar e processar tais informações sobre os espaços e as pessoas que neles circulam precisam ser ouvidos/as não apenas docentes, estudantes e servidores/as técnicos/as, mas também os/as empregados/as terceirizados/as da limpeza e conservação, da

portaria e da segurança. Essas/es trabalhadoras/es desenvolvem conhecimento de situações e relações interpessoais pouco visíveis, como aquelas que ocorrem nos banheiros, nas cozinhas, nos corredores, nas casas de moradia estudantil, nos dias e horários de menor movimento nos *campi*, nas festas, nos períodos noturnos, etc. Enfim, ainda se necessita conhecer melhor e de modo mais profundo as dinâmicas das relações violentas intra e inter grupos vinculados às universidades e de pessoas desconhecidas ou que não mantém mais vínculos com as universidades mas que adentram seus espaços físicos.

Simultaneamente, é fundamental realizar um levantamento, sistematização e análise dos recursos existentes em cada universidade em relação ao enfrentamento a essas discriminações e violências (recursos materiais, humanos, simbólicos, de serviços e práticos). Estabelecimento de um mapa/diagnóstico dos recursos existentes e dos potenciais que possuem para a ampliação e a inserção deles em uma rede interna às universidades e à rede externa, da sociedade local. Por exemplo: coletivos feministas e de mulheres, grupos de estudos, núcleos de pesquisa, professoras/es e estudantes interessadas/os nas temáticas, centros de atendimento da psicologia, direito, serviço social, enfermagem, medicina, bem como os Hospitais Universitários.

Os resultados desses dois mapeamentos serão importantes para subsidiar ações em rede, o monitoramento e a avaliação das mesmas, dentro de um plano de políticas de igualdade de gênero, raça, classe e outros marcadores, que contemple a prevenção e enfrentamento aos casos, bem como apoio às vítimas e orientação/responsabilização dos agressores ou dos deflagradores das situações discriminatórias.

Um dos pontos ainda mais nebulosos dessa temática se refere à responsabilização de agressores que se encontram dentro das universidades e que mantém relacionamento de professor, orientador, colega ou funcionário com as alunas. Não apenas a indicação de punições disciplinares é suficiente para responsabilizar

e coibir as violências de gênero, mesmo porque dificilmente essas são tomadas por parte de sindicâncias baseadas em códigos de ética ou normas não escritas pelas universidades. É necessário e premente encontrar soluções em curto prazo e jurídicas para momentos em que uma estudante esteja em situação de vulnerabilidade diante do seu agressor/ofensor, não deixando que ela siga com o ônus da violência perpetrada e que esta ainda não está configurada como crime. Ou seja, estudantes que trancam disciplinas ou o curso porque seu(s) agressor(es) seguem frequentando a universidade sem qualquer restrição, constringendo-a com sua simples presença ou com intimidações sutis ou explícitas suas ou de seus pares. Além disso, esse(s) agressor(es) potencialmente podem fazer novas vítimas, em especial, calouras ou estudantes que moram sozinhas, em cidades longe da rede familiar e de amigos/as.

Identificar e responsabilizar administrativamente (suspensão e expulsão, por exemplo) os estudantes e outros agressores nas universidades (professores, orientadores e funcionários), o que também deve fazer parte de uma atitude pedagógica e exemplar da administração universitária. Para tanto, a gestão administrativa superior precisa contar com procuradorias jurídicas atuantes de modo consoante com uma firme política de igualdade estabelecida.

Considerações Finais

Todas essas situações de violência contra estudantes nas universidades brasileiras revelam que o machismo da sociedade em geral é reeditado dentro dos seus muros. A esperança que muitas jovens possuem de romper com o meio de violência doméstica e intrafamiliar em fases anteriores de sua trajetória pessoal é destruída ao se depararem com as violências sutis e explícitas nas dependências universitárias, muitas vezes sob a forma de “currículo oculto”. Para várias estudantes, o grande esforço empreendido na concretização do sonho de se recolocarem na vida social, rompendo com dinâmicas perversas de opressão familiar e comunitária, acaba se tornando um pesadelo ao experienciarem ou testemunharem o

sofrimento causado pelos diferentes tipos de violência de gênero na nova etapa de suas vidas: o ingresso no ensino superior. Este ambiente violento, repleto de acontecimentos, aprendizagens, regras, valores e comportamentos machista e misógino, impacta fortemente as e os estudantes em suas meras inserções nas redes de interdependência e sociabilidade (Elias, 1987), às vezes sem serem percebidos em sua magnitude ao longo da vida.

Nos casos de assédio e violência sexual, o sexo está sendo vivenciado como instrumento de dominação, embora se tenha um contexto discursivo de liberdade sexual. Ou seja, parece haver uma tensão entre a ordem arcaica patriarcal e a ordem individualista moderna, na qual as pessoas (homens e mulheres) seriam vistas e consideradas em suas individualidades e seus direitos individuais. Por um lado, parece se estar diante de ampla escolha pessoal e autonomia dos sujeitos. Mas, por outro lado, emergem mentalidades misóginas, atitudes egoístas e sem cuidado com o outro, sem o sentido de pertencimento à comunidade universitária. Trata-se de um deserto ético, em que a dita liberdade sexual é realizada na chave do poder masculino e sem cuidado com o outro e sem respeito ao bem comum, em uma estrutura de dominação e subordinação, que segue a lógica da violência expressiva e não instrumental dos crimes sexuais⁹⁰.

Na verdade, qualquer liberdade individual implica em responsabilidade e justiça social, em responsabilidade sobre os impactos provocados no bem-estar comum, nos direitos alheios e em consonância com a justiça para grupos historicamente excluídos e oprimidos, ainda mais se quem quer usufruir de sua liberdade individual encontra-se como docente. Este usufrui do lugar de

⁹⁰ Rita Segato (2003) utiliza o termo “violência expressiva” no sentido de que responde a um chamado, a um mandato de pertencimento a uma ordem patriarcal da masculinidade. Em sua entrevista à revista mexicana *Tempestad* (2017), explica que o conceito “violência expressiva” foi por ela identificado na obra de Jonathan Fletcher sobre Norbert Elias, para se contrapor à “violência instrumental”, aquela que visa obter algum bem material, por exemplo.

autoridade, que julga, avalia, decide e participa da formação de gerações mais novas e ainda em construção de sua posição no mundo acadêmico e laboral. Seus posicionamentos e comportamentos podem ser exemplares para reavaliação das condutas e dos pensamentos machistas dos alunos e também de algumas alunas.

Expressões verbais e gestuais que menosprezam, desvalorizam, criticam de modo negativo e pejorativo as mulheres, em especial em sala de aula por professores, não podem ocorrer. Estas expressões, ditas às vezes em tom de brincadeira e de meras piadas, são, na verdade, expressões de violência simbólica e moral, que acabam por constranger, intimidar, humilhar, desconsiderar, ferir a dignidade de uma mulher (seja aluna, professora ou funcionária) ou mesmo de todo o contingente social identificado como mulheres. Prejuízos na formação acadêmica e profissional são sérios e acabam sendo pagos por cada aluna, que trancam matérias, sentem-se tensas ao conversarem com colegas homens e professores, diminuem seu rendimento escolar, etc. Haja vista o suicídio cometido por uma recém-egressa do curso de direito da UnB em 08 de novembro de 2016, Ariadne Wojcik (25 anos), que foi cometido após sua denúncia no *facebook* de assédio sexual por parte de um de seus admirados professores e supervisor de estágio.

Nas salas de aula e demais espaços universitários, todas e todos devem ter oportunidades equânimes, as mesmas formas de tratamento e acesso ao conhecimento, independentemente de suas condições identitárias. Nesses ambientes, deve-se exercitar a capacidade de convivência entre pessoas diferentes e pertencentes a diversas situações sociais e moralidades. Palavras depreciativas e discriminatórias por parte de um docente não fazem parte das boas aulas, as quais nunca se restringem apenas a conteúdos informativos, como também são essencialmente de conhecimento, do sentido dado à cidadania, já que as aulas sinalizam o caminho para a convivência compassiva e beneficente (ou não) no espaço público ali instaurado em sala ou no espaço público mais amplo da

sociedade (que se deseja “moderna”). Por isso, os parâmetros para se elevar um docente ou estudante a bom mestre ou bom aluno também não devem ser apenas pautados na apropriação de conteúdos objetivos expressos em volume de informações e notas altas, mas em parâmetros de convivência e mediação respeitosa entre as diferenças individuais e sociais existentes do ambiente universitário.

Como mostra Rita Segato em texto de referência a essa temática, “A primeira lição de aula” (2006), o direito à liberdade de opinião, que hoje tem sido tão mencionado para amparar práticas de assédio, ofensas e violência discriminatórias de diferentes matizes, não está acima do direito à dignidade humana. Uma opinião que coíbe ou maltrata a diversidade de presenças em uma sala, depreciando mulheres, menosprezando integrantes de movimentos sociais, pessoas LGTBTTs, dentre outras minorias sociais, compromete o direito à pluralidade que se funda no princípio do espaço público aí colocado. Esse é um valor superior e mais fundamental aos direitos humanos que a dita liberdade de opinião, a qual se faz ofensa e assédio.

O espaço universitário, por se constituir duplamente como crítico e pedagógico, deve incentivar a desconstrução de mitos e preconceitos em relação à violência contra às mulheres do senso comum, promovendo, através de ações contínuas e monitoradas, mudança cultural e organizacional a partir da disseminação de atitudes igualitárias e valores éticos de irrestrito respeito e valorização às diversidades nas suas inúmeras instâncias institucionais e inúmeras interações sociais - inter e intra docentes, servidores/as, terceirizados/as e estudantes. Concomitantemente, deve ser um espaço em que o sujeito moderno, visto como ator culto (Giddens, 1979 e 1984), reconheça que ninguém pode jamais estar plenamente consciente das condições de sua própria construção enquanto sujeito no mundo (Moore, 2000) e que demanda, portanto, feedbacks sobre si próprio vindos do meio social em que se insere

por meio de iniciativas permanentes que sirvam de espelho para auto-reflexões e mudanças de atitudes.

O combate das discriminações também remete às questões raciais, de classe, de orientação sexual, associadas à condição de gênero. As desigualdades entre brancos/as e negros/as, no que tange ao acesso à educação superior, embora se tenha a vigência de um sistema de cotas, são nitidamente perceptíveis e de graves consequências para as estudantes negras. Ao lado de gênero e classe social, raça é uma das categorias que fortemente hierarquizam e localizam os sujeitos em nossa sociedade.

As/os gestoras/es universitárias/os necessitam prestar cada vez mais atenção aos tratamentos e às oportunidades destinados a mulheres e homens no seu interior, garantindo-lhes dignidade, igualdade de direitos e equidade de condições. O enfrentamento a todas essas discriminações e violências deve ser um ato político, consciente e diário. Trata-se da lição de espaço público e de cidadania, que deve estar presente permanentemente nos tratamentos interpessoais, nas práticas cotidianas e nas representações simbólicas de um ambiente em que se exercita a convivência comunitária entre pessoas diferentes. Enfim, segundo Segato (2006) a universidade deve ter, como didática vivida, a exemplaridade de convivência ética, solidária e beneficente no espaço público, que significa direito à pluralidade e ao pleno acesso à educação.

Referências

- ALMEIDA, Tânia Mara C. “Violências contra mulheres nos espaços universitários”. In STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.

- ALMEIDA, Tânia Mara C. e BANDEIRA, Lourdes Maria. Documento apresentado no Encontro Nacional do fórum de pró-reitores de assuntos estudantis nas universidades federais (Brasília, 21 de outubro de 2016). Disponível no site do FONAPRACE – Fórum Nacional de Pró-Reitores de Assuntos Comunitários e Estudantis/ANDIFES – <http://www.fonaprace.andifes.org.br> ; Acesso em: 20 de dezembro de 2016.
- ALMEIDA JR., Antônio Ribeiro. *Anatomia do trote universitário*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2011.
- BANDEIRA, Lourdes e ALMEIDA, Tânia Mara C. *O trote universitário: a festa da intolerância e humilhação feminina*. Brasília: UnB Agência – Atitudes Universitárias de 18/02/2011. Disponível em: <http://www.unb.br/noticias/unbagencia/artigo.php?id=367>; Acesso em: 20 de dezembro de 2016.
- CHABAUD-RYCHTER, Danielle, DESCOUITURES, Virginie, DEVREUX, Anne-Marie, VARIKAS, Eleni (orgs). *O Gênero nas Ciências Sociais - releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour*. 1.ed. Brasília: Editora UnB e Unesp, 2014.
- CORREIO BRAZILIENSE. Brasília/DF, 29/01/11, página 34 do Caderno Cidades.
- COSTA, Mariana Barroso. (Re)pensando o abuso sexual em contexto universitário: afeto, compartilhamento e a construção de Fatos. Monografia de conclusão de curso. Brasília: DAN/UnB, 2016.
- DATA POPULAR/INSTITUTO AVON. *Violência contra a mulher no ambiente universitário*. São Paulo, Instituto Patrícia Galvão e ONU Mulheres, 2015.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. vols. 1 e 2.

- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos: a questão cardeal da sociologia*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Datafolha. *Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil*, 2017. Acesso em 02 de abril de 2017, <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/03/relatorio-pesquisa-vs4.pdf>
- GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory*. 1. ed. London, Macmillan, 1979.
- GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society*. 1. Ed. Cambridge, Polity Press, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- KRAKAUER, Jon. *Missoula – estupro e justiça numa cidade universitária*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LEAL, Daniele et alli, “Gênero e assédio moral no trabalho: cenário nas universidades brasileiras” In STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.
- MOORE, Henrietta L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, Campinas, (14) 2000: pp.13-44.
- PORTELA, Cristiane A. Gênero, etnicidade e suas interseccionalidades: narrativas Kura-Bakairi na UnB. In STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.

- PORTO, Madge. O enfrentamento da violência no ambiente universitário: uma experiência na Ufac. In STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.
- SEGATO, Rita Laura. A primeira lição de aula. CORREIO BRAZILIENSE, Caderno Pensar, Brasília/DF, p. 5, 23 out. 2006.
- SEGATO, Rita Laura. “Contrapedagogía de la crueldade”. Entrevista para a revista La Tempestad – pensamento latino-americano. México: Periscopio media: 2017, p.066-069.

Pedagogías transgresoras, estrategias de singularización y escenarios de cohabitación

Hacia una práctica *queer* y decolonizada de la educación sexual integral

Eduardo Mattio⁹¹

“¿Qué destinos subversivos de género construimos en las escuelas para los cuerpos de niñas, niños y niñes? ¿Y para nosotrxs mismxs como trabajadorxs y hacedorxs de la educación (sexual) pública desde el sur?”

valeria flores (2016: 27)

1. Los estragos del dispositivo colonial no solo pueden ser medidos o evaluados por la desposesión material y simbólica que ha provocado a lo largo de todo el planeta. La consideración de tales daños sólo parece involucrar una dimensión meramente negativa, aquella que los abordajes tanatopolíticos o necropolíticos han sabido mapear con perspicuidad (Agamben 2010; Esposito 2006; Mbembe 2011). Los efectos diferenciales del dispositivo colonial han de ser calculados también en un sentido positivo o productivo: han de ser medidos o evaluados en virtud de los modos de subjetivación que ha sabido consolidar y que han sobrevivido a su retiro efectivo, a su

⁹¹ Eduardo Mattio. Doctor en Filosofía, profesor concursado en la Escuela de Filosofía y Coordinador del Área de Filosofía del CIFYH y Subsecretario de Extensión de la FFyH. Director del Centro de Investigaciones de la FFyH.

presunta desarticulación. Esta instancia productiva es la que nos interesa relevar aquí en tanto permite dar cuenta del modo en el que hemos llegado a ser lo que somos, de la matriz de inteligibilidad que nos vuelve sujetos legibles y coherentes para la mirada de los demás. En otras palabras, el dispositivo colonial pervive en aquellos modos de subjetivación que configuran nuestros cuerpos, identidades y afectos y que de manera selectiva organizan una jerarquía de sujetos más o menos apropiados, más o menos reductibles a las regulaciones sociales, políticas y culturales: de manera cruenta y violenta, las formas de vida cis-hetero-patriarcales traídas por la colonia reforzaron y profundizaron las nomenclaturas de género pre-coloniales hasta volverse hegemónicas. Desde ese entronque de patriarcados, y este es un punto que nos interesa subrayar aquí⁹², la matriz colonial que nos subjetiva se ha mantenido y reproducido en las diversas tecnologías cis-hetero-normativas que producen la heterosexualidad hegemónica y las abyecciones que constituyen su exterior constitutivo (Butler 2001; 2002). De tal suerte, la

92 Frente a aquellas posiciones feministas decoloniales que han afirmado la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2008), Rita Segato, fundada en evidencias históricas y relatos etnográficos, ha reconocido la existencia de regulaciones de género en las aldeas pre-intrusión: su propia perspectiva “identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental... que podría ser descripta como una patriarcado de baja intensidad...” (2011:32; 2016: 112). A esas formas patriarcales de construir el privilegio masculino en el mundo pre-intrusión, le han seguido las nomenclaturas de género de nuevo orden moderno colonial: “Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios, y que se muestran marcadas por este destino de distribución espacial, laboral, ritual; el discurso de la colonial/modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, totalización progresiva por la esfera pública o *totalitarismo de la esfera pública*. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador” (Segato 2011:34-35; 2016: 114).

pregnancia del sistema moderno/colonial del género (Lugones 2008; Segato 2011, 2016) -leído a la sombra de la matriz heterosexual butleriana- puede ser comprendido como “una rejilla de inteligibilidad cultural”, como “un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género” (Butler 2001) que compone formas racializadas y enclasadadas de vivir un cuerpo sexuado, de encarnar una identidad generizada, de experimentar afectos legitimados y reconocidos. Bajo tales coordenadas no sólo se habilita aquello que será leído como “humano” -el lado visible/claro del sistema de colonial del género que regula el significado mismo de “hombre” y “mujer” (blanco/a, burgués/esa, heterosexual)-; en la misma operación se establecen aquellas formas anómalas (y sancionables) de conjuntar sexo/género/deseo -el lado oculto/oscurito del sistema colonial de género que correlaciona ciertas formas de violencia naturalizada con determinadas marcas de sujeción/dominación (raza, género, sexualidad, clase) entretejidas en la experiencia de los sujetos subalternizados- (Lugones 2008).

2. En lo que sigue, quiero prestar especial atención a una de las tecnologías más precisas con las que el dispositivo colonial nos ha subjetivado como sujetos sexo-generizados, a saber, la institución escolar. Asociada al derecho y a la biomedicina, la educación ha funcionado como una tecnología biopolítica de normalización que ha disciplinado los cuerpos (hasta volverlos dóciles y productivos) y que ha regulado las poblaciones (hasta volverlas mayormente previsibles en su comportamiento) (Foucault 1977; 2000). Si el biopoder supone reemplazar el ejercicio soberano del poder -“*hacer morir o dejar vivir*”- por otras formas de gobierno de la vida que la normalizan -“*hacer vivir o rechazar hacia la muerte*”-, el despliegue de creaciones institucionales en el dominio de la educación social, particularmente la universalización decimonónica de la instrucción primaria -gratuita, laica y obligatoria-, constituye un ejemplo privilegiado del armazón jurídico-médico-pedagógico desde el cual se gobierna la vida desde la infancia (Muel 1991). En otras palabras,

la escuela, entre otras instituciones igualmente eficaces, ha contribuido a perpetuar la “masacre del cuerpo”, a someter toda la vida deseante, sexual y afectiva al adiestramiento que prescribe el sistema de explotación capitalista, estatal, patriarcal (y también colonial) (Guattari 2016). Pese a ello, me interesa pensar las tecnologías educativas desde una perspectiva biopolítica *afirmativa*. Es decir, a distancia de una concepción biopolítica trágica o puramente negativa que subraye el presunto vínculo *necesario* entre instituciones y violencia, con Esposito (2006; 2009) no sólo quiero prestar atención a las políticas *sobre* la vida que sujetan a los vivientes al daño y la violencia, sino a las políticas *de* la vida, a las políticas que los mismos vivientes se dan para eludir esas formas de precarización. Es decir, no sólo me interesa considerar los estragos que la biopolítica ha ocasionado a través del gobierno de los vivientes, sino también los modos en que éstos han resistido a tales formas de normalización. En otros términos, me interesa examinar el estrago colonial desde aquella perspectiva biopolítica que asume la diversidad de modos en que la vida se las ingenia para producir estrategias de resistencia que horadan las convenciones, que desarticulan los *habitus*, que desplazan o subvierten los marcos normativos que nos configuran como sujetos sexo-generizados, racializados y enclasadados. En tal caso, presupongo una concepción de *agencia* que no queda atenazada o invalidada por el sinfín de sujeciones a las que pueda verse circunscripta; en todo caso, concibo que frente a la interpelación que suponen tales sujeciones es posible oponer toda una gama de desobediencias: como señala Butler, allí donde se espera la uniformidad del sujeto, se pueden producir diversas formas de repudio de la ley que en formas paródicas o subversivas cuestionen con mayor o menor fuerza la legitimidad de los mandatos. Más aún, entiendo que la agencia se ve habilitada *en* esa malla de sujeciones en las que el agente se ve implicado; ese conjunto de interpelaciones es tan invasivo como capacitador, de tal forma que el “yo” obtiene su agencia del hecho mismo de estar

involucrado en las relaciones de poder a las que pretende oponerse (Butler 2002: 181).

3. Desde octubre de 2006, en Argentina contamos con la ley 26.150 que creó el Programa Nacional de Educación Sexual Integral (en adelante ESI); a través de dicho instrumento jurídico se reconoce a todo niño, niña y adolescente de cualquier lugar del país, el derecho de recibir a lo largo de su trayectoria escolar (tanto en el sistema educativo de gestión estatal como en el de gestión privada) una educación en sexualidad que contemple el variado conjunto de dimensiones -los aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos- que la componen. Pese a que tal medida puede funcionar como una tecnología sexo-generizadora capaz de reproducir los esquemas coloniales de género desde los que se leen los cuerpos, identidades y afectos, entiendo que también es un recurso discursivo desde el que pueden acontecer otros efectos impensables. Es decir, en la medida que la ley y sus implementaciones está excedida por líneas de fuga que horadan su potencial normalizador, la ESI permite imaginar otros escenarios de subjetivación para niños, niñas y adolescentes. Aun cuando pueda funcionar como un espacio de reproducción del contrato colonial heteronormado -pensemos particularmente en el afán eclesiástico de concebir la ESI como “educación para el amor” o en algunas implementaciones estatales que no avanzan más allá de los límites que impone la matriz heterosexual-, la ESI también puede funcionar como un espacio de militancia y de resistencia donde es posible, como ha propuesto Preciado (2016), sustituir la “pedagogía inclusiva” al uso por una genuina “pedagogía crítica” que revierta los daños del contrato heterocentrado. Con pedagogía inclusiva, el autor español alude a ciertas experiencias pedagógicas en las que se tolera la diferencia del otro en tanto es susceptible de ser integrada en lo mismo: “Uno de los grandes problemas de la escuela inclusiva es que el otro queda como una nota a pie de página en una escuela que no cambia. Se sigue practicando la misma pedagogía: se añade

simplemente una silla para el ‘diferente’, el ‘discapacitado’, pero no se pone en cuestión la epistemología normativa de la escuela” (Preciado 2016). En otras palabras, bajo este marco pedagógico, la normalidad permanece imperceptible en el recinto áulico; la pedagogía no alcanza a ver su capacidad de hacer perceptibles los límites y obstáculos que involucra la normalidad, las exclusiones inmanentes que la hacen posible (Britzman 2002). En un marco pedagógico crítico, en cambio, se cuestiona radicalmente el marco sexista y heterocentrado que habitualmente adopta la institución escolar, a fin de crear otras reglas, otro espacio que efectivamente haga lugar a las alteridades estigmatizadas por sus diferencias. En otras palabras, una pedagogía transgresora permite *imaginar* otro marco para la implementación de la ESI a contrapelo del contrato heterosexista, que pueda funcionar como un modo de 93 “enmarcar el marco” (Butler 2010), es decir, de explicitar *críticamente* las reglas sexo-genéricas contingentes y opresivas que encuadran nuestra experiencia sexo-generizada, *i.e.*, la de vivir como cuerpos sexuados, como identidades racializadas/generizadas/enclasadadas, como sujetos afectados. Es decir, la ESI como estrategia que “enmarca el marco” pone en escena un ejercicio crítico que pondera y exhibe los límites, las constricciones y las exclusiones que produce el contrato heterosexual y colonial en nuestra manera corporizada de percibir y de ser afectados. Explicita la arbitrariedad de las normas que regulan el “reparto de lo sensible” (Rancière 2014) habilitado por el sistema moderno/colonial de género. Dicho de otro modo, desde ese marco transgresor, que marida la crítica decolonial con la perspectiva *queer*, la ESI cuestiona las condiciones

93 En relación al vínculo entre educación sexual e imaginación, Britzman señala: “El modelo de educación sexual que tengo en mente está más próximo a la experiencia de lectura de libros de ficción y poesía, de mirar películas y de participar en discusiones interesantes y sorprendentes, pues cuando nos involucramos en actividades que desafían nuestra imaginación, que propician preguntas para reflexionar y que nos hacen ir más allá de la indeterminación del eros y de la pasión, siempre tenemos algo más para hacer, algo más para pensar” (2016a: 74).

epistemológicas que nos gobiernan como vivientes racializados y sexo-generizados.

4. ¿Qué supondría en el contexto educativo reunir los recursos de la crítica *queer* y de la decolonial? ¿Qué aportaría una perspectiva “decolonizada” a una implementación *queer* de la ESI en el contexto escolar? ¿En qué sentidos se podría “cuirizar” un abordaje decolonizador de la ESI? Por una parte, entiendo que una aproximación *queer* y decolonial permite pensar la implementación concreta de la ESI como una tecnología de “reducción de daños”. Si partimos de la idea de que niños, niñas y adolescentes ya llegan al espacio escolar gravemente lesionados por los efectos sexo-generizadores, enclasantes y racializadores del sistema moderno/colonial de género, la escuela puede ser un espacio en el que se revise y repare la experiencia que niños, niñas y adolescentes tienen de sus cuerpos, identidades y afectos. Si bien es cierto que tanto la escuela como el hogar son espacios en los que de manera privilegiada se adecua los cuerpos a la violencia sexista y homo-lesbo-transfóbica que impone la matriz colonial

94 Leticia Sabsay ha propuesto cierta manera fecunda de conjuntar lo *queer* y lo decolonial: “¿En qué sentido lo *queer* puede ser decolonialmente productivo? ¿Qué tipo de diálogo pueden establecer estas dos miradas? ¿O es que se trata de dos perspectivas que, en función de sus orígenes y trayectorias, están destinadas a ser incompatibles? Desde mi punto de vista, la posibilidad de pensar una posición *queer* decolonial implica entender lo *queer* como aquello que marca los límites excluyentes que denota la legislación de las categorías. ...una perspectiva *queer* decolonial que revise las categorías epistemológicas que se universalizan a través de procesos de traducción cultural que casi siempre son unidireccionales, también necesita esta idea de lo *queer* como vacío que desarticula nociones preconcebidas de lo social” (2014: 55).

95 Como advierte Valeria Flores, ha proliferado una mirada espectacularizada y reductiva del daño que niños, niñas y adolescentes puedan sufrir; en particular, aquellas imágenes del daño que lo emparentan con alguna forma de abuso y que colocan a quienes lo padece en el lugar inmodificable de la víctima. Si embargo, hay otra idea de daño a la que hay que hacer lugar: “de lo que casi no se habla es de cómo la heterosexualidad, ese régimen político de regulación corporal, moldea nuestras vidas, nuestros cuerpos, nuestros afectos, nuestras prácticas pedagógicas. Cómo la pedagogía informal e institucionalizada de la heterosexualidad produce

heterosexual, también es un espacio en el que dicha gramática se puede examinar, discutir, suspender y desarticular; es posible incluso recomponer la experiencia del daño. Una pedagogía crítica *queer* y decolonial nos permite interrumpir los efectos nocivos que la matriz cisheterocentrada ha producido sobre la capacidad de cada niño, niña y adolescente de tejer una narrativa sexo-genérica (im)propia. Entre tales efectos, valeria flores destaca aquellos que involucran una pedagogía de los afectos y sentimientos: “Como saberes *del* cuerpo y de *entre* cuerpos, la heteronormatividad promueve compulsivamente ciertos afectos en relación a los modos de interpretar y vivir nuestra corporalidad, afectos que dañan las posibilidades de expandir y recrear nuestro repertorio de comportamientos, sensibilidades y deseos” (2016: 23). El asco, por ejemplo, cumple un rol fundamental en la determinación de lo que es una sexualidad aceptable: en su reiterada circulación esta emoción “pega” a determinadas personas, objetos y situaciones ciertos contenidos descalificadores que promueven una conducta de distanciamiento o alejamiento de aquello que se connota como indeseable e intolerable (Ahmed 2015; flores 2016). De allí, según flores, la necesidad de proporcionar una “poética del daño” no como reivindicación victimizadora del dolor, sino “como una condición que permita desarmar esas pedagogías de la ignorancia que informan nuestro hacer educativo⁹⁶” (flores 2016: 17), como una

cuerpos dañados de niños, niñas y niños al promover y legitimar modos normativos de la experiencia de género, la que es administrada por la ley binaria de la masculinidad y la femineidad que impone modelos hegemónicos de identidad sexual y de género” (flores 2016: 15-16).

96 Siguiendo de cerca a Britzman, flores entiende que, en el proceso pedagógico de implantar una sexualidad normativa, el conocimiento es el saber de aquello que se concibe como sexualidad normal, e ignorancia, la supresión e invisibilización de sexualidades que se presumen como desviadas, anormales o perversas. Este régimen de conocimiento/ignorancia que supone la heteronormatividad, construye una distinción radical entre lo público, lo legítimo, lo admisible en lo que respecta al modo como deben ser leídos los cuerpos y lo ocultable, lo ilegítimo, lo infame: “aquello cuyo sólo nombre produce espanto, indignación, escándalo o corrupción de la estructura social y las buenas

estrategia que permita evitar y subvertir el carácter performativo del daño, a saber, el de su reiteración en tanto coerción y disciplinamiento doxástico, perceptivo y afectivo. En los términos de flores, el trabajo pedagógico sobre el daño “busca desaprender las formas heterosexualizadas del pensar, mirar, sentir e interrogar, un trabajo que va articulando con la lucha contra el racismo, los privilegios de clase, los criterios de normalidad corporal, y otras coordenadas de desigualdad social, visual y erótica” (2016: 28).

5. Por otra parte, una implementación *queer* y decolonizada de la ESI permite ensayar, proponer e imaginar críticamente otros escenarios de reconocimiento que suspendan los privilegios raciales, sexo-genérico y de clases. Es decir, concibe la ESI como “un ejercicio de proliferación de nuevos significados, [que confía] en la capacidad de estos términos para adquirir sentidos novedosos y hospitalarios que constituyan una promesa política continua” (flores 2016: 28). Partiendo de que toda vida sexo-generizada se vuelve inteligible en la medida que resulta reconocible para los marcos sexo-genéricos que hacen posible su aparecer como vida posible y deseable; de que no hay vida humanamente viable si al menos no tiene la chance de intervenir o negociar dichos marcos de reconocimiento que (des)hacen o impugnan su experiencia subjetiva con otros (Butler 2006a); partiendo de tal presupuesto, una educación en sexualidad *queer* y decolonizada contribuye al desplazamiento crítico y a la transgresión subversiva de los márgenes de la matriz de inteligibilidad que regula tales escenarios de reconocimiento. Es decir, posibilita implementar la ESI como una usina de otras urdimbres corporales, identitarias y afectivas que desafíen las constricciones del sistema colonial/moderno de género.

costumbres” (flores 2016: 19). Es bajo este régimen de conocimiento/ignorancia que acontecen aquellas formas de violencia y discriminación que redundan en el suicidio y asesinato de las personas LGTB.

5.1. Respecto de las gramáticas corporales, una implementación *queer* y decolonizada de la ESI nos obliga a examinar críticamente los patrones con los que determinamos las superficies y circunscribimos los límites de nuestra (im)propia corporalidad, y en particular, las matrices desde las que leemos su dimensión sexuada. A tales fines, una perspectiva *queer* evidencia “los mecanismos de poder que han configurado la ficción del cuerpo como algo ya dado y anterior a la cultura y al discurso” (Torres 2012: 74). Como ha mostrado Butler, la materialidad del cuerpo no ha de ser interpretada como la “superficie de inscripción” en la que se grabarían determinados significados sociales; es el producto de “un proceso de materialización” en el que “las normas reguladores del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual” (2002: 18). Eso no quiere decir que el discurso origine, cause o componga de manera exhaustiva el cuerpo sexuado; lo que se subraya es que no hay un cuerpo puro que preexista a las categorías sexuales, généricas o raciales con las que será marcado (Butler 2002: 31). En efecto, lo que llamamos “el ‘ser’ del cuerpo” no supone reivindicar una descripción de estructuras ontológicas fundamentales distintas o previas a las de cualquier otra organización política o social; no podemos referirnos a él fuera de los mecanismos específicos de poder que lo producen como tal (Butler 2010: 14-15). Con lo cual, “cuerpo”, “sexo” o “diferencia sexual” no han de ser concebidos como algo dado por/en la naturaleza sino más bien como el efecto de “una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los sexos (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas” (Preciado 2002: 22). De esta forma, la tecnología sexual funciona, según Preciado, como una especie de “mesa de operaciones” abstracta que, dividiendo y fragmentando el

cuerpo de modo muy preciso, “recorta órganos y genera zonas de alta intensidad sensitiva y motriz (visual, táctil, olfativa...) que después identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual” (2002: 22, 102-103). En este marco se explica el dimorfismo sexual con el que el sistema moderno/colonial de género ha discriminado entre cuerpos sexualmente normales y cuerpos anómalos *-i.e.*, no reductibles a tales términos dimórficos- y por ello, susceptibles de ser corregidos y normalizados (Lugones 2008); una lectura *queer* y decolonizada de los cuerpos intersex, que alcance también a las instituciones escolares, permite asumir tales diferencias como variaciones corporales y no como aberraciones de la naturaleza. Otro tanto puede decirse de las tecnologías coloniales que producen a ciertos cuerpos como “obesos”⁹⁷ o como “discapacitados”⁹⁸, y por ello como vidas que no merecen ser vividas o deseadas. Frente a tales prácticas divisorias del sistema moderno/colonial de género, una implementación *queer* y decolonial de la ESI nos permite ofrecer otras cartografías

97 En palabras de Caleb Luna, “[l]a colonización nos adoctrina dentro de la idealización romántica de la delgadez, de la blancura, y de la masculinidad -en nosotros y en los otros. ... Bajo una construcción colonial de la belleza y el deseo, ser gordo y moreno y queer y femenino significa ser feo. Significa no sentirse amado, no ser amado... Ser gordo y moreno y colonizado significa valorar, desear, y priorizar el amor romántico -un amor que no te quiere, que nunca te tendrá, y no saber cómo librarte a ti mismo de ese aparato de captura” (2016: 175).

98 Robert McRuer (2002) ha mapeado con acierto las aproximaciones entre la “heterosexualidad obligatoria” y lo que llama “capacidad corporal obligatoria” [compulsory able-bodiedness]: en ambos casos, se trata de posiciones normativas que son intrínsecamente imposibles de encarnar plenamente y sin incoherencia, pero que determinan y orquestan las fronteras de lo que se reconoce como “lo humano”. Su trabajo nos invita a pensar cómo eludir los efectos de tales marcas corporales (entretnejidas con otras igualmente opresivas) en la elaboración subversiva de una matriz de inteligibilidad que regule el vínculo entre sexo/género/deseo en términos menos excluyentes.

corporales que eludan el racismo, la gordofobia y el capacitismo; nos permitirá, en suma, desmarcar las regulaciones que determinan los márgenes de lo (eróticamente) deseable de ciertos esquemas corporales ideales tan ubicuos como imposibles de encarnar.

5.2. En relación a las gramáticas identitarias, una educación sexual *queer* y decolonizada desarticula las habituales presunciones sustancialistas con las que vivimos e interpretamos *eso* que somos. Como sugiere Britzman, las prácticas educativas suelen quedar sujetas a una idea caduca de identidad: “[se] entiende a las identidades como algo dado o recibido, y no algo negociado social y políticamente dentro de condiciones históricas específicas” (2016b: 37). De este modo, no sólo se continúa patologizando o estigmatizando las experiencias sexo-disidentes, particularmente las vidas trans -invisibilizadas o ridiculizadas, aparecen como algo ajeno al contexto escolar-. También se reiteran irreflexivamente los estereotipos cisheterosexuales hegemónicos que convalidan la violencia sexista; aunque el #Niunamenos amerite alguna jornada de reflexión en la comunidad educativa, las prácticas discriminatorias no se modifican en absoluto: en el espacio educativo solo hay lugar para varones y mujeres (presuntamente blancos, burgueses y heterosexuales); con suerte, “lo diverso” ingresa en el examen tolerante y externo de “un catálogo de identidades pre-establecidas... qué es una lesbiana, una travesti, un/a trans, un gay” (flores 2016: 28). Con lo cual, está en lo cierto Britzman cuando propone una noción de identidad “más compleja e históricamente situada, que tome a la identidad como una cuestión social, fluida, parcial, contradictoria y no unitaria” (2016b: 37). En el marco de una pedagogía transgresora, asumir la fluidez y la

99 Acuerdo con Britzman cuando señala: “*Ninguna* identidad sexual, aún la más normativa, es automática, auténtica, fácilmente asumida, o carece de negociación y construcción. No es que exista allí afuera alguna identidad heterosexual estable, acabada, esperando para ser asumida, y una identidad homosexual inestable que es preferible dejar de lado. Más bien, toda identidad

opacidad de las identidades supone revisar radicalmente el modo como conviven nuestras epistemologías, ontologías y políticas sexuales en un contexto escolar también marcado por prejuicios raciales y de clase. Siguiendo a Joseph Massad, Leticia Sabsay propone repensar la “epistemología sexual” dominante que universaliza ciertas experiencias sexuales hasta transformarlas en el sustento ontológico que sirve de patrón a nuestras reivindicaciones políticas: “Bajo esta lógica, una forma histórica y cultural particular de experimentar, imaginar y comprender la sexualidad, se trascendentaliza y, consecuentemente, comienza a funcionar como la medida con respecto a la cual cualquier experiencia asociada a ‘lo sexual’... ha de medirse” (2014: 52). Contra tales formas de reproducción universalista, tan usuales en los contextos educativos, una implementación transgresora de la ESI brinda condiciones para promover y alentar *otras* experiencias sexo-genéricas que no derivan en la reificación de *una* identidad consolidada. Tal propósito supone, entre otras cosas, eliminar aquellos mitos que desacreditan en el ámbito escolar las identificaciones sexo-genéricas no heterosexuales (Britzman 2016b; flores 2016): ¿por qué insistir en no hablar de homosexualidad o transexualidad a infantes y adolescentes? ¿Podría contagiarlos o reclutarlos a una sexualidad disidente? ¿Qué problema habría con eso? Segundo, ¿por qué desestimar o privatizar la identificación no heteronormativa que infantes, adolescentes y docentes puedan tener? ¿Por qué desconocer que pueden ya participar de redes de sociabilidad no heteronormadas (en sus familias o grupos de pares)? ¿No es deseable que el espacio escolar proporcione un ámbito propicio para expresar en libertad y sin vergüenza, las identificaciones que niños,

sexual es una construcción inestable, cambiante y volátil, una *relación social* contradictoria e inacabada. Como relación social al interior del yo, y con otros, la identidad sexual esta siendo constantemente redefinida, desestabilizada y deshecha por la complejidades de las experiencias vividas, de la cultura popular y del conocimiento escolar, y por las historias múltiples y cambiantes de marcas sociales tales como el género, la raza, la generación, la nacionalidad, el aspecto físico, y el estilo popular” (2016b: 39).

niñas y adolescentes quieran/puedan ensayar? En otras palabras, una implementación posidentitaria de la ESI no insistirá en embutir la infinidad de experiencias sexo-genéricas bajo el modelo aséptico, tolerante y supuestamente horizontal de las identidades LGTB; flores nos invita a *escupir* sobre ese discurso colonial de la diversidad: “Tal vez la saliva pueda ablandar, desdibujar, desgastar, corroer un poco la fijeza de la letra que captura nuestras experiencias” (2013: 316-317). Solo ese marco crítico puede alojar la singularidad con las que actuamos nuestras frágiles e inestables identificaciones.

5.3. Por último, respecto de las gramáticas sexo-afectivas, una implementación *queer* y decolonizada de la ESI habilita imaginar otros vínculos amorosos por fuera de los contratos monogámicos conyugalizados y otras formas extra-sanguíneas de “hacer parentesco” completamente ajenas a la familia nuclear tradicional. Contra la “heterosexualidad obligatoria” que determina a qué cuerpos uno se puede orientar de manera legítima y a cuáles no, un abordaje *queer* de las emociones permite examinar críticamente las narrativas relacionales de la heterosexualidad ideal, esto es, los guiones hegemónicos que regulan nuestros vínculos sexo-afectivos. Eso supone, entre otras cosas, evitar las gramáticas de la asimilación que reducen las diferencias sexo-afectivas a un único modelo de vínculo emocional al que todos y todas deberían aspirar (Ahmed 2015: 222-224). Como advierte Heather Love, los progresos legislativos en relación al matrimonio gay han logrado un consenso prácticamente unánime en el colectivo LGTB que es origen de feroces exclusiones: la promoción de la conyugalización de gays y lesbianas promueve un marco homonormativo que descansa en la representación asimilada de las minorías sexo-genéricas: “los gays y lesbianas que uno ve en la televisión y en las películas tienden a ser emocionalmente saludables, atractivos, bien pagos y en relaciones a largo plazo” (2015: 190; 187). Dicho modelo de regulación, mayormente hegemónico, no sólo ha perfilado un sujeto

ideal de derechos al que gays y lesbianas deberían ajustarse; al ignorar el patrimonio crítico edificado contra el carácter opresivo de los ideales matrimoniales, traslada todo un conjunto de expectativas, valores y prácticas heteronormativas a las formas de vida y relaciones sexo-afectivas de ciertas porciones privilegiadas del colectivo LGTB (López Clavel 2015). A distancia de tales estrategias y de su capacidad para reproducir determinadas jerarquías afectivas, hay que hacer lugar a diversos modos de componer vínculos sexuales, afectivos y (no) reproductivos. Al momento de pensar los vínculos familiares, por ejemplo, una implementación *queer* y decolonizada de la ESI puede interrumpir la imagen ideal de familia basada en el lazo biológico, la procreación y la unión heterosexuales. Eso no solo involucra la tarea de convertir a la familia en una “institución elástica”; tales vínculos de parentesco no deben ser planteados como un objeto al que toda persona tenga que aspirar en alguna forma más o menos reconocible (vínculos durables no maritales y/o no reproductivos, parejas del mismo sexo, vínculos no diádicos, vínculos no genitalizados, vínculos intergeneracionales, etc.). Como señala Ahmed, “[l]a esperanza de ‘la familia’ para los sujetos queer solo puede existir en la medida en que no es el único objeto de esperanza... Si no

100 En palabras de Love, “[m]ientras que muchos pensadores y grupos liberacionistas radicales de los setenta creían que el matrimonio, la familia y el ejército contribuían a la opresión homosexual y de género, recientemente los objetivos del movimiento han cambiado para asegurar que los gays y las lesbianas tengan acceso total a esas instituciones. Para muchos, este foco representa un estrechamiento de la agenda más amplia de libertad sexual, de género, económica y racial que definieron los fines del Movimiento de Liberación Gay” (2015: 187-188). Por otra parte, el efectivo logro de tales propósitos, tal como ocurre en nuestro país tras la sanción del matrimonio igualitario, no conlleva una igualitaria porción de reconocimiento para el conjunto del colectivo LGTB, ni una necesaria disminución de la homofobia social; más aún, el incremento del nuevo familiarismo y el consecuente desinterés por promover culturas sexuales radicales y redes de parentesco alternativas redundan en la desigual protección de la población LGTB: “se pone un énfasis desproporcional en las vidas de los ciudadanos gays y lesbianas blancos, ricos, en pareja y monogámicos en detrimento de aquellos que no encajan en este modelo” (Love 2015: 188).

legislamos sobre las formas que adoptan los lazos queer..., es posible que se los nombre como vínculos, sin exigir que otras personas queer ‘devuelvan’ esos vínculos en la forma de un investimento compartido” (2015: 238). Más aún, como Love ha señalado, en la era del matrimonio gay es necesario contrastar el programa asimilacionista hegemónico que se edifica sobre el orgullo, la prosperidad y el patriotismo, con la circulación de otras representaciones sexo-afectivas leídas como negativas o fracasadas, que pongan de manifiesto los modos en que pervive la discriminación y la exclusión social dentro y fuera del colectivo LGTB (2015: 188-189). Desde una perspectiva *queer* y decolonizada, la ESI es un espacio privilegiado en el que la confrontación de tales representaciones puede tener alguna chance.

6. En otras palabras, cuirizar y decolonizar la ESI nos permite salir de la lógica multicultural que insiste en leer lo diferente desde la cuadrícula de “lo diverso”, *i.e.*, del *modus operandi* que se empecina en reducir lo distinto a “lo mismo”, que encuadra lo disidente en los moldes de los que resulta asimilable o reconocible. En su lugar, una ESI que no sea colonial y cisheterosexista puede construir desde el espacio escolar otras estrategias de singularización y otros escenarios de cohabitación por fuera del sistema colonial/moderno de género (Vaggione y Mattio 2017). Puede responder en otros términos la pregunta que interroga por la posibilidad de suscitar otros modos de habitar nuestro ser-singular-plural.

6.1. Por estrategias de singularización entiendo la posibilidad de construir, de tejer y destejer, la (im)propia urdimbre a partir de los restos culturales que encontramos disponibles en nuestro medio. Ofrecer una narrativa de sí que dé cuenta de nuestra singularidad, que la cultive y la potencie, no involucra alguna suerte de *creatio ex nihilo*; supone más bien desafiar, desplazar, habitar críticamente aquellos relatos disponibles que imponen modos hegemónicos de

nombrarnos, de autopercibirnos, de afectarnos. En otras palabras, la crítica ontológica y epistémica de las condiciones regulatorias respecto de los cuerpos, identidades y afectos que conlleva una pedagogía transgresora, involucra consecuencias ético-políticas que desarticulan las formas de vida mercantilizadas y asépticas promovidas por la retórica neoliberal (flores 2016: 17). En efecto, redunda en una comprensión de la ESI que apunta a singularizar la propia experiencia sexo-generizada. Por ello, entiendo una puesta en práctica de la ESI que presupone un abordaje ético, aunque no moral. Esta *ética sin moral* comporta, en el horizonte abierto por el último Foucault, una manera *singular* de gestionar el propio gobierno de sí: si la moral entraña, en un sentido amplio, un conjunto de valores que se imponen a los individuos y grupos a través de diversos mecanismos prescriptivos (familia, escuela, iglesias), a la ética en cambio le concierne el modo como cada sujeto entra en relación consigo mismo. Contra una forma de entender la moral que reduce la experiencia ética a la sujeción a un código, este hacer *experiencia de sí* adquiere un carácter ético y estético *único* que permite entender en otros términos el auto-gobierno: es ético porque el sujeto se toma a sí mismo como objeto de la propia acción, y estético porque en el marco de esa acción sobre sí trata de producirse a sí mismo, intenta hacer de su propia vida una obra de arte (Foucault 1984; Revel 2008: 42-45; Revel 2014: 210). En el marco de una pedagogía transgresora, entonces, esta interpretación extramoral de la ética permite ir más allá de algunas lagunas y limitaciones del paradigma de los derechos sexuales y (no) reproductivos y de cierta juridificación de la sexualidad que le resulta afín -recuérdese, una vez más, aquello que posibilita e imposibilita en el contexto argentino la gramática del matrimonio igualitario respecto de otras formas disidentes de pensar los vínculos afectivos y de parentesco-. Es decir, hace posible ejercitar una ética del cuidado de sí como un mecanismo de singularización corporal, identitario y sexo-afectivo que excede y elude los

condicionamientos coloniales de la ciudadanía sexual hetero u homonormada.

6.2. Por escenarios de cohabitación entiendo la posibilidad de vivir nuestra (im)propia urdimbre con otros en el marco de una ética *mínima*¹⁰¹ que no esté signada por la indiferencia sino por la celebración de nuestro ser-singular-plural. En otras palabras, urge responder: ¿Cómo vivir una vida *en común* pese a las fronteras que imponen las marcas de raza, clase, edad, género, identidad de género, orientación sexual, religión, capacidad funcional, entre otras? ¿Desde qué marco ético podemos operar para salvaguardar dicha pluralidad y heterogeneidad en el territorio del espacio escolar? Esos deberían ser los desafíos de una política sexo-educativa que, con una implementación *queer* y decolonizada de la ESI, no vulnere lo singular ni homogenice lo común. Es decir, desde una perspectiva pedagógica crítica se hace posible pensar e interpretar una *ética de la cohabitación* que haga lugar a la convivencia de las diferencias (no sólo sexuales o genéricas) en la esfera pública. Si se adopta radicalmente el *dictum* arendtiano de que no podemos escoger con quién habitar la tierra, entonces será posible construir una vida en común pese a las restricciones interseccionales que producen diferencialmente distintas formas de opresión. Más aún, eliminados los requisitos mínimos para formar parte de la comunidad política, se hace posible asumir una ética capaz de resguardar la pluralidad en la heterogeneidad. Como ha planteado Butler en su lectura de *Eichmann in Jerusalem*, “[e]sta idea de cohabitación no elegida implica que la población de nuestro planeta no solo es irreversiblemente plural y heterogénea, sino que además estamos

¹⁰¹ Con ética “mínima”, no hago alusión a aquellas éticas liberales que, indiferentes a las diferencias que causan opresión, atribuyen una canasta básica e igual de derechos a un individuo presuntamente abstracto; con “mínima” refiero la posibilidad de suscitar el florecimiento moral con otros, sin que tal cultivo de sí dependa de alguna forma de pertenencia exclusivista (racial, nacional, religiosa, sexo-genérica, etc.) que regule selectivamente el acceso a una vida buena.

obligados a salvaguardar esta pluralidad y a hacer que se respete su derecho a habitar la Tierra, y por tanto, su igualdad” (2017: 116-117). En tal caso, defender una *cohabitación no elegida* no supone garantizar cierta igualdad de protección que homogeniza a aquellos a los que se aplica; es un compromiso de igualdad en el que, al mismo tiempo, conviven la universalización y la pluralización. Es decir, se universaliza el derecho de pertenencia a una vida común sin restricciones y se favorecen procesos de diferenciación cultural, religiosa e identitaria (Butler 2012: 126-127). Con lo cual, en el marco de una apropiación *queer* y decolonizada de la ESI, la promoción de una ética de la cohabitación es la condición para disolver críticamente cierto reparto de lo sensible, cierta matriz heteronormativa que selecciona qué cuerpos, identidades y afectos son posibles y deseables y cuáles son inviables en la vida social. O mejor, se parte de asumir una común vulnerabilidad de los cuerpos que no sólo nos expone a la violencia; también es oportunidad para celebrar la interdependencia y el cuidado mutuo (Butler 2006b), horizonte al que todas las políticas sexuales y educativas deberían apuntar.

7. En el epígrafe inicial de este trabajo, vale flores nos invita a preguntarnos qué puede la educación (sexual) pública, no sólo respecto de los niños, niñas y adolescentes, sino también respecto de nosotros, los trabajadores y trabajadoras de la educación. Qué subversiones sexo-genéricas cabe esperar, aquí en nuestro sur, de una implementación transgresora de la educación sexual en el espacio escolar. Como puede verse su pregunta involucra varias dimensiones que expresan la complejidad de la tarea que tenemos por delante. No sólo denota una preocupación acerca de la tecnología de subjetivación -la educación sexual pública- sino también acerca del destino que ésta puede producir en ciertos cuerpos (en los niños, niñas y adolescentes; en los de nosotros, los y las docentes): el futuro sexo-genérico que niños, niñas y adolescentes puedan disfrutar (o padecer), destino futuro que

presupone habilitar un presente más hospitalario respecto de cada singular; un presente frágil en el que la (im)propia trayectoria pasada (mayormente dañosa) se pueda leer en otros términos, en aquellos que permitan actuar una vida sexo-genérica plena, desde el inicio. La pregunta de flores connota también una inquietud *situada*, no solo en el espacio escolar (que siempre puede pensarse de manera abstracta y descorporizada); situada en nuestro sur, en el (im)propio territorio que sirve de marco a nuestra agencia; situada en ese cuerpo opaco que somos, que se resiste y se sobrepone a sí mismo. Con lo cual, flores invoca el desafío de pensar ese sur que nos toca vivir en el marco del estrago colonial todavía operante y más allá de él, configurar ese sur desde un conjunto de estrategias éticas y políticas que generen otras urdimbres corporales, identitarias y afectivas. A ese destino hemos sido convocados; ese destino se teje hoy en nuestro cuerpo docente, en la batalla cotidiana por ensayar, como propone flores, “un tiempo reflexivo y comunitario para repensar cómo (nos) hacemos cuerpos (in)vivibles en las escuelas y potenciar culturas sexuales más democráticas que reivindican la justicia erótica, para que podamos escuchar y hablar tanto del dolor como del goce en nuestras aulas” (2016: 29).

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2010) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia: Pre-textos).
- Ahmed, S. (2015) *La política cultural de las emociones* (México DF: PUEG-UNAM).
- Britzman, D. (2002) “La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas” en Mélica Jiménez, R. (ed.) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (Barcelona: Icaria).
- Britzman, D. (2016a) “Curiosidad, sexualidad y curriculum” en AA.VV., *Pedagogías transgresoras* (Córdoba: Bocavulvaria).

- Britzman, D. (2016b) “¿Qué es esa cosa llamada amor?” en AA.VV., *Pedagogías transgresoras* (Córdoba: Bocavulvaria).
- Butler, J. (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós).
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’* (Buenos Aires: Paidós).
- Butler, J. (2006a) *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós).
- Butler, J. (2006b) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós).
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Barcelona, Paidós).
- Butler, J. (2012) *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York, Columbia University Press).
- Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Buenos Aires: Paidós).
- Esposito, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Esposito, R. (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Herder, Barcelona).
- flores, v. (2013) *Interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía* (Neuquén: La Mondoga Dark).
- flores, v. (2016) “Afectos, pedagogías, infancias y heteronormatividad. Reflexiones sobre el daño” en AA.VV., *Pedagogías transgresoras* (Córdoba: Bocavulvaria).
- Foucault, M. (1977) *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, M. (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires-México DF: FCE).
- Foucault, Michel (1984) “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista con H. Becker, R. Fornet-

- Betancourt y A. Gómez-Muller, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, julio-diciembre 1984.
- Guattari, F. (2016) “Para acabar con la masacre del cuerpo”, *Artilería Inmanente*, 16/04/2016. Disponible en: <<https://artileriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/16/felix-guattari-para-acabar-con-la-masacre-del-cuerpo/>> (25/03/17).
 - Love, H. (2015) “Fracaso camp” en Macón, C. y Solana, M. (eds.) *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título)
 - López Clavel, P. (2015) “Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana”, *Asparkía. Investigación feminista*, nro. 26.
 - Lugones, M. (2008) “Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial” en Mignolo, W. (comp.), *Género y descolonialidad* (Buenos Aires: Del Signo).
 - Luna, C. (2016) “Sobre ser gordx, morenx, femeninx, fex e incapaz de ser amadx” en Contrera, L. y Cuello, N. (comps.) *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne* (Buenos Aires: Madreselva).
 - Mbembe, A. (2011) “Necropolítica” en *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Madrid: Melusina).
 - McRuer, R. (2002) “Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence”, en Snyder, S., Brueggemann, B. et al. (eds.) *Disability Studies: Enabling the Humanities* (New York: Modern Language Association).
 - Muel, F. (1991) “La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal” en AA.VV., *Espacios de poder* (Madrid: La Piqueta).
 - Preciado, P. (2002) *Manifiesto contra-sexual* (Madrid: Opera Prima).
 - Preciado, P. (2016) “El colegio y el ámbito doméstico están idealizados pero son dos de los espacios más violentos”,

Diari de l'Educacio, 06/02/2016. Disponible en: http://www.eldiario.es/catalunya/educacion/espacio-domestico-idealizados-espacios-violentos_0_479802838.html (25/03/2017).

- Rancière, J. (2014) *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Buenos Aires: Prometeo).
- Revel, J. (2008) *El vocabulario de Foucault* (Buenos Aires: Atuel).
- Revel, J. (2014) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Sabsay, L. (2014) “Políticas *queer*, ciudadanías sexuales y decolonización” en Falconí Trávez *et al.*, *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur* (Barcelona-Madrid: Egales).
- Segato, R. (2011) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina* (Buenos Aires: Godot).
- Segato, R. (2016) “Colonialidad y patriarcado moderno” en *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños-Tinta Limón).
- Torres, G. (2012) “Identidades, cuerpos y educación sexual: una lectura *queer*”, *Revista Bagoas. Estudios gays, géneros e sexualidades*, vol. 6, nro. 7, jan./jun. 2012.
- Vaggione, J.M. y Mattio, E. (2017) “Sex education in Argentina: ideological tensions and critical challenges” en Yip, A. y Sanjakdar, F. (eds.) *Critical Pedagogy, Sexuality Education and Young People: Issues about Democracy and Active Citizenry* (New York: Peter Lang) (en prensa).

Pedagogías descoloniales y el tiempo propicio para la re-fundación de las narrativas del género

Luis Porta¹⁰² & María Marta Yedaide¹⁰³

¹⁰² **Luis Porta** es Docente e Investigador (categoría I) del Departamento de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) e investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como Profesor Titular Regular con dedicación exclusiva de la Cátedra Problemática Educativa. Es Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por Universidad de Granada y Director del *Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Educación* (CIMED), Centro CLACSO, así como Director del *Grupo de Investigaciones en Educación y Estudios Culturales* (GIEEC) de Facultad de Humanidades, UNMDP. Dirige asimismo la carrera de posgrado de *Especialización en Docencia Universitaria* (UNMdP) y *La Revista de Educación* de la Facultad de Humanidades, UNMDP. Ha dictado números cursos de posgrado, conferencias y talleres en nuestro país en el exterior sobre metodologías de la investigación cualitativa y sobre el enfoque biográfico-narrativo en educación, así como de la didáctica del nivel superior. Su área de trabajo está vinculada a la didáctica del nivel superior, el enfoque biográfico-narrativo en educación y las perspectivas descoloniales. Correo electrónico: luisporta510@gmail.com

¹⁰³ **María Marta Yedaide** es docente e investigadora del Departamento de Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades, UNMDP. Es asimismo miembro del Grupo de Investigadores en Educación y Estudios Culturales (GIEEC) y Coordinadora de la Línea de Investigación *Sobre la Enseñanza y Relatos Otros* del Programa Interdisciplinario en Estudios Descoloniales (PIED), ambos con sede en el Centro de Investigaciones Multidisciplinares en Educación (CIMED). Participa además como Co-directora del Proyecto de Investigación *En torno a una didáctica de las disciplinas proyectuales III. Hábitats semióticos, relatos sobre la enseñanza y comunidades narrativas* (IHAM, FAUD, UNMDP) y es Referato del *Journal Encounters in Theory and History of Education*. Faculty of Education, Queens University, Canada. Es profesora de inglés, Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP) y Doctoranda en Humanidades y Artes con mención Educación (UNR), a la espera de la defensa de la Tesis. Su área de trabajo está vinculada a las narrativas sobre la enseñanza en el nivel superior como constructoras de hábitats de significación (y sentido), específicamente en el contexto de la enseñanza en la formación del Profesorado, desde las perspectivas críticas y descoloniales. Correo electrónico: myedaide@gmail.com

Una tesis para la des-educación/re-educación de las narrativas del género

En nuestro vecindario ¹⁰⁴, el género es genuinamente un problema educativo. Decimos esto desde varias perspectivas. En primer lugar porque como académicos comprometidos en procesos de investigación y educación docente, el género ha devenido para nosotros en un contenido curricular de especial interés y potencia para pensar la cuestión del otro y el rol de la pedagogía en la coyuntura social actual. Luego, el género presupone un conflicto en el nivel capilar de las experiencias vitales de quienes habitamos las aulas; expresamente en convocatorias como *Ni Una Menos*¹⁰⁵ y más tácitamente en la vida cotidiana, lxs docentes y estudiantes de los Profesorados en la Facultad de Humanidades nos vemos permanentemente interpelados por exigencias y mandatos de género que interpretamos con variados grados o estadios de concienciación. Finalmente, nuestra confianza en la educación pública como catalizadora de la conciencia cívica y movilizadora del pensamiento, el sentir y la acción en la sociedad nos permite soñar con la transformación de los sentidos que sin esta intervención sólo pueden

¹⁰⁴ Hablamos de vecindario (Yedaide, 2015) para hacer referencia a los entornos significados y significantes desde los cuales producimos nuestro discurso académico: el anclaje corporal, espacial y temporal nos ubica en el contexto de una universidad pública relativamente joven en una ciudad turística, en una provincia argentina donde la tendencia al blanqueamiento—manifiesto mayormente como una empedernida voluntad de europeización—es muy pronunciada. Habitamos un territorio que parece estar interpretado como mero alojamiento de la dotación genética extranjera y, en estas condiciones, nos abocamos a las Ciencias de la Educación con las devaluaciones y minusvalías que supone en los contextos de producción científica, redoblando la apuesta a favor de las pedagogías críticas y descoloniales, radicales y revolucionarias.

¹⁰⁵ *Ni Una Menos* es un movimiento social impulsado por un grupo de periodistas, activistas y artistas argentinas con la voluntad de reaccionar contra los recurrentes femicidios en el país. Esta protesta encontró eco en cientos de organizaciones sociales y políticas que han colaborado con la instalación del problema de la violencia de género en la agenda pública.

acentuar estas gramáticas del sufrimiento (Giroux, 2004). Sin contar con una fe ciega en el fin de las injusticias—como sería propio de la manera ilustrada de la modernidad/colonialidad—, adherimos no obstante al posicionamiento en tensión entre la muerte y la utopía (Santos, 2003) que implica confiar en que las tramas del tejido social pueden perder su condición de rigidez extrema y favorecer algún tipo de hospitalidad a la diversidad y la fluidez.

Creemos que las pedagogías descoloniales son particularmente propicias para la sub-versión epistémica y política que el contexto social reclama, y que la narrativa es a la vez dispositivo y producto/destino de las intervenciones pedagógicas radicales. Buscamos afectar el texto social como un modo de provocar las disputas por el derecho a nombrar y re-nombrar, a ejercitar la legítima potestad (re) formuladora, (re) instituyente, del lenguaje. En este proceso, se hace imperativo recuperar el agenciamiento cívico, habilitar la palabra, generar nuevas condiciones para la audibilidad de las voces bajas (Bidaseca, 2010).

La narrativa como dispositivo para la investigación y la enseñanza resulta, entonces, tanto una herramienta para la exégesis del texto social (que es en definitiva siempre una exégesis recíproca, que vuelve sobre el propio sujeto que acciona) como una tecnología para el ejercicio de lo que Walsh describe como las políticas del nombrar (Walsh, 2011). La producción del sentido social no es de modo alguno monopolizada por el discurso (Angenot, 2012); de hecho, es común que los núcleos semánticos más consolidados, sedimentados en la conciencia social, se aprendan por lo que Bourdieu llamara “conocimiento por el cuerpo” (1999, p. 180) — esa disposición que “opera debajo de los controles de la conciencia discursiva y del razonamiento proposicional” (Wacquant 2005, p.32). No obstante, cualquier desafío a las representaciones autorizadas requiere de la explicitación verbal. Esto reserva para las pedagogías la promesa de hacer visible lo inmanente como primera medida para la disputa de un saber consolidado. Cuando el

contenido es el género, la apuesta exige penetrar las narrativas de las napas subterráneas de la conciencia.

Decimos esto porque confiamos, siguiendo a Segato (2010), en la aguda incidencia de la violencia moral en el plano doméstico y la permanente reedición de la economía del género en los modos más sutiles y silenciosos. Como advierte la autora, si bien la agresión física es un serio problema pendiente, la perpetuación de la violencia en el continuo del cotidiano—muchas veces mediante gestos o actitudes—es tan corrosiva de la autoestima de la mujer como efectiva en el mantenimiento los ciclos de regulación y restauración de las jerarquías patriarcales. Las pedagogías críticas y descoloniales—con un fuerte anclaje en las agencias de producción cultural, incluida la escuela—pueden comprenderse en este contexto como prácticas de desnaturalización, disputa y confrontación. Pero, en tanto los cambios que se esperan no se agotan en la conquista de posicionamientos de poder sino en modificaciones más profundas en los registros afectivos—para los cuales lo femenino comporta grados de desvalía—, las prácticas deben interpelar el ámbito consagrado y sellado de la costumbre y la rutina. La narrativa maestra patriarcal debe ser intervenida en sus manifestaciones discursivas y no discursivas más nimias y sutiles. Allí reside, coincidimos, su potencia.

Profundizaremos a continuación sobre algunos de los aspectos de esta tesis recién expuesta. En primer lugar, fundamentaremos la decisión de optar por pedagogías descoloniales para el abordaje del patriarcado en general y el género en particular. Luego, pondremos a discusión la valía de pensar la narrativa en términos de catalizador social a través de la docencia y la investigación. Finalmente, compartiremos algunas inquietudes con el afán de conseguir ecos para nuestra esperanza.

¿Qué pueden hacer las pedagogías descoloniales por nosotros, enamorados de la posibilidad de subvertir al patriarcado?

Como hemos ya desarrollado en otros trabajos (Yedaide, 2016; Porta & Yedaide, 2017), sostenemos un número de premisas relativas a la naturaleza de las pedagogías y su sentido epistémico político. En primer lugar, resistimos la disposición a pensar en singular—en una pedagogía—al advertir la pluralidad de la experiencia humana y la ineludible impronta que el cuerpo, el tiempo y el espacio suponen para los procesos de producción de conocimientos. No se trata simplemente de una humanización de la ciencia y la academia; más bien, hablamos de un giro profundo en la manera de concebir la cognición como radicalmente interdependiente de las afecciones sensibles, los anclajes temporales y el lugar (Escobar, 2001). Hay pedagogías porque el saber es siempre situado precisamente como condición de su valía—una tesis que confronta de lleno con la validez pensada en términos de universalización o generalización.

También resistimos abiertamente la disposición a pensar lo pedagógico en términos de disciplina científica. Si bien operamos dentro de un paradigma crítico-hermenéutico en la investigación social (Guba & Lincoln, 2012)—y habitamos el espacio de la producción científica con énfasis ético y responsabilidad cívica, promoviendo la autenticidad catalítica y educativa (Vasilachis, 2012; Kincheloe & McLaren, 2012)—no desconocemos la complicidad de la ciencia moderna en la legitimación de lógicas de control social moderno/coloniales directamente implicadas en las condiciones de sufrimiento de gran parte de la población mundial, claramente constatable en Nuestraamérica¹⁰⁶. La disciplina como tecnología de biopoder (moderna/colonial) encubre un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas, así como sus

¹⁰⁶ Para un análisis en profundidad del rol de la ciencia moderno/colonial, ver Lander (2001), Santos (2003; 2010), Castro Gómez (2005).

intencionalidades políticas. Preferimos entonces hablar de pedagogías como prácticas—y esquivar el halo de autoridad que le confiere la abstracción—y desnudar los modos en que propician aprendizajes tendientes al adiestramiento o la libertad.

Nuestras pedagogías son descoloniales, además, porque piensan en el problema de la enseñanza y el aprendizaje en un contexto profundamente afectado por la conquista de América y la institución del sistema-mundo moderno colonial. La instauración de la matriz moderna ha implicado, creemos, la fijación del modelo binario—con diferenciación jerárquica—responsable por la primera disociación (analítica) entre la razón y el cuerpo (y entre la razón y la naturaleza), que deviene luego en el desprecio y desvalía de lo otro de la razón. Esta perversa disposición del valor social deja fuera otras interpretaciones (cosmogónicas) y obtura la armonía entre los seres mientras legitima el abuso del poder. Tal dispositivo de control social, moderno y colonial, fue instaurado gradualmente con la ayuda de la pedagogía (expresa o inmanente) como vehículo de la norma y el deber ser. Esto todavía sucede. Del mismo modo que los manuales de la lengua decimonónicos regulaban los registros y convenciones lingüísticas propias de un grupo social, consagrando una versión posible en la norma, el resto de los textos y rutinas escolares han abonado profusamente desde entonces la naturalización civilizatoria ejercida como poder escolar (Grimson, 2013). Es precisamente a través de la escuela moderna que se constituye la “progresiva conquista semiótica de la vida social y cultural” que conocemos como modernidad (Escobar en Lander 2001, p. 36), y que implicó la construcción de un conjunto categorial a modo de mapa cognitivo de lo real.

Tal como plantea Grimson (2013), la hegemonía descansa en la potestad de establecer categorías o taxonomías que delimitan—en última instancia—el dominio de lo inteligible. Al igualar ciencia y verdad (Lander, 2001), las disciplinas se han auto-arrogado la potestad de definir ontologías y de presentarlas como reveladas, descubiertas, trascendentes—por fuera de lo que hoy

comprendemos como la necesaria mediación subjetiva-cultural. Estas tipificaciones configuradas-configurantes de sentido han devenido contenidos escolares reforzados por la norma y los procesos de selección y clasificación institucional, y han ido consolidando sustratos de epistemologías no sólo académicas sino también del sentido común. La caracterización del género a partir del dimorfismo anatómico es una construcción categorial que es claramente funcional a los modos discrecionales de distribución del poder propios del mundo moderno/colonial y producto de la eficacia naturalizadora de la ciencia (Lander, 2001). La pedagogía moderna ha colaborado en esta construcción.

Proponer unas pedagogías descoloniales, entonces, compromete reconocerlas primero como tecnologías de gobierno, y luego pensarlas al servicio de un poder positivo como autoafirmación de las gentes. Las pedagogías descoloniales se constituyen, entonces, como prácticas locales—muy sensibles a las coyunturas colectivas—que funcionan “por demanda” (en el sentido que propone Segato en 2015) para generar la (re) autorización discursiva de actores sociales de otro modo corridos de sus posibilidades de ejercicio cívico. Las pensamos como dispositivos críticos y emancipatorios—en el sentido freireano más auténtico—dispuestos a la escucha y al aprendizaje y disponibles como andamios para la materialización de los proyectos colectivos y sociales de otra manera debilitados. Estas pedagogías revisan, cuestionan y sub-vierten las tipificaciones funcionales al patriarcado y autorizan el ingreso de otras narrativas.

Si bien hacemos lugar a la perspectiva de Segato (2010) relativa a la longevidad del patriarcado, creemos que es su versión de alta intensidad (Segato, 2015) acoplada al desprecio por la esfera doméstica la que debe ser narrada, cuestionada e intervenida. Traer al discurso aquello que subyace silenciosa e invisiblemente en el cotidiano hace posible decidir el posicionamiento y ejercer la participación cívica en las decisiones públicas en que el patriarcado está comprometido. Si “una hegemonía contempla la habilitación de

los lugares políticos de enunciación” (Grimson 2013, p. 11), unas pedagogías descoloniales pueden ofrecer a la contienda contra el patriarcado su asistencia para la conquista de nuevas posiciones de producción discursiva. Aún más, estas prácticas pueden y deben incorporar lenguajes y formas de expresión (gestual, musical, artesanal, artística) propios de modos de cognición otros de aquellos predilectos para la razón ilustrada, y elevarlos al estatus de narrativa autorizada.

En el contexto de la educación docente, particularmente, el cuestionamiento al carácter trascendente de los metarrelatos modernos es capaz de propiciar algún grado de desafío a las estructuras patriarcales. Esto es porque, como sostiene Nelly Richard (2013), este conocimiento que se auto-arroga superioridad es también la manifestación de un masculino invisible (Segato, 2010) que funciona como “paradigma de universalización de sentido” (Richard 2013, p. 141). Si bien no es deseable una inversión de la economía de género—sino más bien su desestabilización en favor de tramas más amables con las condiciones de existencia concretas de las gentes—se hace necesaria una hipótesis de trabajo que sostenga que la subordinación es una característica compartida (universal) de lo femenino. Este esencialismo operacional o estratégico (Spivak, 1996) implica un tipo de agrupamiento funcional que privilegiaría las convergencias sin desconocer los múltiples y plurales referentes identitarios y experiencias de las mujeres en todo el mundo.

Se trataría, entonces, en las instancias escolarizadas de la educación docente¹⁰⁷, de sostener algunos andamios categoriales

¹⁰⁷ Preferimos hablar de “educación docente”, en lugar de “formación docente”, porque reconocemos la amalgama de experiencias y conocimientos que educan la comprensión de los profesores en el trayecto amplio y extenso de sus vidas. Creemos que algunos de los aprendizajes se dan, efectivamente, en las instancias institucionales del Nivel Superior. Desafiar el monopolio de estos sitios de “instrucción” o “preparación profesional”, no obstante, nos ayuda entre otras

siempre que puedan probar su funcionalidad al cuestionamiento y sospecha de los modos (mayormente masculinos) de circulación del poder en la academia. Sólo así resulta posible asir los mecanismos automáticos de asignación de autoridad en el campo académico.

Aquí cabe mencionar que si bien las mujeres participan activamente y en números crecientes en la producción académica en el nivel superior universitario, la marca de género como minusvalía y desautorización (Morgade, 2001) es plenamente vigente en los niveles inicial y primario del Sistema Educativo y permite comprender fenómenos de precariedad laboral, maltrato e incluso destrato social. En el nivel secundario y superior no universitario, esta marca de género se puede diluir a costa de des-feminizar la cultura escolar (Yedaide, 2016). Así, las pedagogías descoloniales, como prácticas destituyentes de construcciones categoriales que operan como cepos asfixiantes, también se deben al análisis más profundo de los rasgos de la condición docente que sufren la condena del intencionalmente llamado “sexo débil”.

¿Qué puede darnos la narrativa a los (esperanzados) educadores descoloniales?

“Nada está por fuera de la representación” (Denzin & Lincoln 2015, p. 43). Esta afirmación sincretiza a la vez la postura ontológica de descreimiento en la referencia trascendental (Ryan, 1999) y el planteo epistemológico que otorga a la investigación narrativa su condición de productividad. Tomaremos cada una de estas tesis en mayor detalle a continuación.

En cuanto a la crisis de la representación, la confianza moderna en la razón como entidad capaz de develar y descubrir la verdad—todavía plenamente vigente en las lógicas de gerenciamiento de la investigación en las ciencias sociales—se ha desarticulado y debilitado en el plano epistémico-político en el

cosas a tener presente la multiplicidad de enunciados que los estudiantes ponen a dialogar con las pretensiones del currículo en los Profesorados.

último siglo. Las consecuencias de los modos modernos/coloniales de construcción de los otros de la razón develaron cómo esta *hybris* del punto cero (Castro Gómez, 205) —pretensión de descorporización y desanclaje del conocimiento de su contingencia socio-histórica e ilusión de un conocimiento neutro, libre de valor— fue funcional a la colonialidad del poder (Smith, 2011; Lander, 2011; Quijano, 2000) al construir representaciones identitarias negativas o negadas. Así, el problema que asomó a partir de reflexiones filosófico-especulativas relativas a la relación de la humanidad con su entorno—con énfasis en las capacidades productivas de los sujetos para la construcción de la representación de “lo real”—se fue desplazando y reinterpretando como preocupación política respecto de la circulación discrecional del poder y la creación de condiciones de coacción y subordinación. De la misma forma, paulatinamente los reclamos de validez metodológica han ido cediendo terreno a las inquietudes éticas, en particular hacia los usos y consecuencias de la investigación (Denzin & Lincoln, 2015).

En paralelo, la capacidad de la narrativa (científica en este caso, aunque es propia de todo metarrelato) para construir la representación de las entidades e identidades sociales de referencia dejó entrever su potencia instituyente. Hablar de representaciones no sólo sentencia un acceso indirecto a “lo real” sino que deposita en los sujetos capacidades creativas. Por supuesto, no podríamos hablar de una autoría independiente; los sujetos no eluden las restricciones que sus encuadres geoculturales, espacio-temporales y sus biografías les imprimen a los territorios simbólicos que habitan. No obstante, cada acto de habla es una práctica social (un enunciado en una cadena de enunciados, al modo bajtiniano) que tiene tanto potencia confirmatoria como destituyente (Lyotard, 1979).

En el marco de la educación docente institucionalizada, en el contexto descrito someramente al comienzo, propiciamos para la

narrativa¹⁰⁸ un lugar central. La propuesta didáctica¹⁰⁹ propone itinerarios de narraciones biográficas e híbridas¹¹⁰; los estudiantes componen durante toda la cursada textos que se disponen al análisis y la interlocución con el mismo nivel de autoridad que aquellos propuestos por la cátedra. Se cosecha así la experiencia, los saberes elaborados en el recorrido vital, las creencias y sentires que poblarán indefectiblemente el ser docente en el eventual encuentro con el otro en las aulas. Se los autoriza pero se los disputa, se exige la producción de un relato propio y la capacidad de sostenerlo y fundamentarlo. Lo que se pone en juego en esta instancia es la conciencia crítica frente a modos alternativos de representar la experiencia escolar, incentivando el ejercicio cívico al demandar una toma de posición al respecto. Pero a la vez se insta en el corazón de la academia la autorización para que los estudiantes habiten los sujetos de las oraciones que los dicen, en tanto docentes, y para que pongan a prueba su capacidad narrativo-productiva.

En el ámbito de la investigación narrativa, la apuesta epistémico-política ha ido incrementando. En los Proyectos originales, las entrevistas en profundidad generadas en el trabajo de campo eran analizadas como producciones narrativas capaces de informar nuestra comprensión sobre la enseñanza en el Nivel Superior. Paulatinamente, conforme fueron develando su riqueza

¹⁰⁸ Las palabras lenguaje, narrativa, discurso y texto pueden albergar grandes diferencias; en este contexto, no obstante, se utilizan de modo intercambiable para hacer referencia a las tramas de significación que se construyen en el dominio de lo (re) enunciado y que constituyen hechos sociales (ineludiblemente atravesados por históricas relaciones de poder) así como posibilidades de contestación e insurgencia.

¹⁰⁹ Nos referimos al trabajo en la Cátedra *Problemática Educativa* del Ciclo de Formación Docente (OCS 1163/98) de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

¹¹⁰ Llamamos narrativas híbridas a los textos que los estudiantes componen reinterpretando sus relatos biográficos originales en tensión con las producciones generalmente llamadas “teóricas” (Porta & Yedaide, 2016)

heurística, fuimos advirtiendo también la afectación recíproca que los diálogos propiciados en estos contextos generan. Se desdibujaron así las fronteras entre sujeto y objeto de la investigación, así como entre conocimiento profesional y vital, sentimiento e intelecto. Más que formular categorías a partir de los relatos recogidos, reinterpretemos el fin de la investigación como producción de contenidos en un juego inter-dialógico y celebramos la singularidad y profundidad de las experiencias particulares. Definimos para este tipo de investigación nuevos tipos de validez—capaces de sostenerse a partir de los nuevos supuestos—como la autenticidad catalítica y educativa (Kincheloe & McLaren, 2012) y recurrimos a las posturas de borde en la investigación social en busca de fundamentos epistemológicos que proveyeran encuadre al nuevo modo de trabajo. La inquietud por el anonimato, el tratamiento de la palabra del otro y las posibilidades de generalización y abstracción dieron lugar a la preocupación por el reconocimiento del propio posicionamiento, el valor de la contingencia y el sentido y las consecuencias de producir conocimiento en la academia.

Gracias al uso de la narrativa como dispositivo para la investigación y la enseñanza, hemos llegado a comprender lo narrativo en muchas de sus dimensiones. En primer lugar, lo concebimos como texto o discurso social, es decir, como trama semiótica significada-significante de la experiencia humana. También vemos en las narrativas, ahora en plural, las posibilidades de diálogo entre metarrelatos y micro-relatos como formas de intervención o agenciamiento cívico (Giroux y Lankshear, 1997). Finalmente, hallamos en las narrativas propiciadas oportunidades para el auto-conocimiento y la auto-comprensión, así como la posibilidad de desarrollar la sensibilidad ética—aspectos invisibilizados en el gran relato de la ciencia que la concibe como libre de valor.

Estos recorridos han encontrado en la narrativa su potencia para la apertura del texto social. No obstante, no excluyen el

reconocimiento de que el discurso es también propenso a la esencialización y fijación categorial. El lenguaje es, de hecho, posibilidad y límite. En su análisis de las estructuras elementales de la violencia, Rita Segato (2010) advierte respecto de este doble filo del lenguaje, al denunciar su carácter conservador como dispositivo para la fijación ideológica, frente a la movilidad y fluidez propia, natural, de las experiencias sociales. No obstante, el registro etnográfico para la apreciación del orden simbólico, que sólo es plenamente manifiesto en la narrativa, hace que el discurso recupere su poder positivo. Así, al tiempo que la palabra puede esencializar y fijar la estructura patriarcal también es arma para la (re) fundación del discurso, de modo de intervenir en el mapa cognitivo que constituye los registros de inscripción afectiva de los sujetos. Se reserva entonces, a pesar de los límites, un rol para el discurso que confía en la (re) autorización de relatos otros sobre las relaciones de género. La “política de circulación” (Segato 2010, p. 75), inherente a la experiencia social, podría transmutarse en texto habilitante de esta fluidez.

La genuina hegemonía, advierte Grimson (2013), produce el control sobre el repertorio de lo inteligible. Esto implica que en la medida en que el género es diferencia, queda comprendido aún en el territorio de la narrativa hegemónica. Es precisamente la indiferencia lo que “cae por fuera de la plantilla de legitimidad de los sectores y discursos dominantes, lo que no produce sentido y no puede ser comprendido” (Grimson 2013, p. 15). Traer al dominio de la conciencia los temas de género que se manifiestan con la sutileza mayor propia de la continuidad e invisibilidad de las prácticas cotidianas – lo que Rita Segato describe como “sexismo automático” (Segato 2010, p. 115)—implica propiciar un punto de fuga en este sentido. Necesitamos el discurso como repertorio de lo pensable (Angenot, 2012) pero también necesitamos expandir los horizontes de la conciencia, aprovechando su poder creativo.

¿El tiempo propicio?

Un número de condiciones harían pensar que nos encontramos en un momento propicio para la lucha por la representación por el signo “mujer” y los significantes que, por transición, se adhieren a lo femenino. Las perspectivas críticas, especialmente desde el feminismo, han abordado la cuestión con insistencia hasta lograr instalarla en la agenda de las urgencias sociales de nuestro tiempo. Pese a los movimientos a veces contradictorios, otras veces involucionantes o contraproductivos—encerrados en la lógica que intentan dismantelar—las proposiciones han generado ya modos de decirse y consolidado tanto una gramática como un léxico para hablar del patriarcado. Si bien se ha despertado conciencia respecto de sus consecuencias en el plano físico, coincidimos con Segato (2010) en que la conquista decisiva viene dada en el dominio de la dominación moral. En esta dirección también se van habilitando foros de reflexión, invitaciones a pensar la construcción de la subjetividad femenina a partir de las normas y los mandatos (Lagarde, 2015). Es probablemente en el cruce entre lo social y lo personal donde se presentan actualmente los terrenos más fértiles para la exploración de la cuestión del género.

También se encuentran dadas, sostenemos, las condiciones científicas que acompañarían estos movimientos colectivos imprimiendo la autoridad que decanta del prestigio social arrojado a la academia. La investigación cualitativa radical—aquella que documentan extensivamente los volúmenes del *Manual de Investigación Cualitativa* de Denzin & Lincoln (2011; 2012; 2015; 2016) — presenta propuestas que exacerban el rol social de la ciencia, su deber de asistencia para la institución y (re)institución de los debates en el plano epistémico-político y su responsabilidad cívica. La insurgencia metodológica a favor del imperativo de transformación social va produciendo géneros narrativos – como la autoetnografía y la narrativa performativa (Jones, 2015) – que desafían las lógicas convencionales, humanizan sustancialmente las relaciones entre los participantes de las investigaciones y se

manifiestan con nitidez al servicio de intereses públicos. Se produce también en este nivel un saludable cuestionamiento de la universalidad, los regímenes de control y los fines éticos de la ciencia moderna/colonial, que es patriarcal.

La academia, por su parte, revisa también en algunos claustros como el nuestro la matriz de la educación docente, decidiendo hacer lugar amplio para la afectación sensible¹¹¹. Se problematiza el rol de las teorías cuando éstas son abstraídas y esencializadas, la potencia de las epistemologías personales (Camilloni, 2015) y los procesos de enajenación y filiación que, respectivamente, cada narrativa propicia. Se ponen en jaque las discriminaciones ahora desacreditadas entre profesión y vida, pasión y discernimiento racional, teorías conceptuales y personales, sentimiento y cognición. Se retoma no sólo la construcción de la subjetividad del otro (“futuro” docente) sino los múltiples y recíprocos procesos de inter-subjetivación poblados de afectos y emoción, de registro sensible. Se advierten los procesos de inconexión profunda con el resto del sistema escolar, con el otro de la academia y sus condiciones de existencia. Toda esta agenda contra-clásica y contra-moderna se construye en prácticas abiertas, sensibles y atentas a los contextos sociales.

También es propicio el tiempo para que la explosión tecnológica digital se traduzca en mayores oportunidades de horizontalización. El acceso no sólo al consumo sino fundamentalmente a la producción de narrativas y su difusión en canales abiertos y compartidos ha creado unas posibilidades realmente interesantes para la participación cívica. Las redes sociales, los foros académicos e incluso los sitios de entretenimiento han asistido a la caída de los muros del credencialismo.

Parece que el tiempo es propicio si se sostiene la voluntad política.

¹¹¹ A este respecto, ver Porta, Yedaide & Álvarez, 2013; Porta, Meschini & Yedaide, 2015; Porta & Flores, 2015; Porta, 2014.

La lucha por la representación de lo femenino no puede dejarse en manos de la ciencia o la educación moderna si éstas continúan ejerciéndose como dispositivos para la dominación social; es preferible aceptar el desafío de andar los terrenos resbaladizos de unas ciencias y pedagogías alternativa (Smith, 2011) capaces de ponerse al servicio de sus participantes. Desde esta plataforma situada, contingente y política, la tarea de desnudar los mecanismos sutiles de subordinación se constituye en el prelude de otra aún más importante y urgente: la fundación de nuevas narrativas, tipificaciones y construcciones categoriales que puedan legitimar desde el discurso la fluidez y el tránsito propio de las prácticas asociadas al género (Segato, 2010).

Referencias bibliográficas

- Angenot, M. (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Camilloni, A. W. de (2015). La movilización de procesos metacognitivos en la formación de los conocimientos de los profesores. Conferencia presentada en las *VIII Jornadas Nacionales y I Congreso Internacional sobre la Formación del Profesorado: Narración, Investigación y Reflexión sobre las Prácticas*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. 29 al 31 de octubre de 2015.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del Punto Cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2011). *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. I.* Barcelona: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2013). *Estrategias de investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. III.* Buenos Aires: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2015). Introducción al Volumen IV. Métodos de recolección y análisis de datos. *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa. Vol. IV.* Buenos Aires: Gedisa.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2015). *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa. Vol. IV.* Buenos Aires: Gedisa.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (2012). *Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa. Vol. II.* Barcelona: Gedisa.
- Escobar, A. (2001). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Ciccus.
- Giroux, H. (2004). Neoliberalism and the Machinery of Disposability. *Truth-out.* Disponible en <http://www.truth-out.org/opinion/item/22958-neoliberalism-and-the-machinery-of-disposability>
- Giroux, H.; Lankshear, C.; McLaren, P. & M. Peters (1997). *Counternarratives: cultural studies and critical pedagogies in postmodern spaces.* New York: Routledge.
- Grimson, A. (2013). Introducción. Grimson, A. & Bidaseca, K. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia.* Buenos Aires: Clacso.
- Guba, E. & Lincoln, Y. (2012). Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes.

- Cap. 8, pp.3878. En Denzin, N. y Lincoln, Y. *Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa*. Vol. II. Barcelona: Gedisa.
- Jones, S. (2015). Autoetnografía. Denzin, N. & Lincoln, Y. *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa. Vol. IV*. Buenos Aires: Gedisa.
- Kincheloe, J. & McLaren, P. (2012). Replanteo de la teoría crítica y de la investigación cualitativa. En Denzin, N. y Lincoln, Y. *Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa*. Vol. II, pp. 241-315.
- Lagarde, M. (2015). *Claves feministas para mis socias de la vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Diego Perez Roig.
- Lander, E. (2001). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. 2da edición. Buenos Aires; Ciccus Ediciones.
- Lyotard, J-F. (1979). *The Postmodern Condition. A report on knowledge*. USA: University of Minnesota Press.
- Morgade, G. (2001). *Aprender a ser hombre. Aprender a ser mujer*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Porta, L. & Flores, G. (2015). El humor como un recurso didáctico privilegiado en las prácticas de enseñanza de docentes universitarios memorables. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*. Universidad Veracruzana, México. <http://revistas.uv.mx/index.php/cpue/article/view/1306/239>
7. Enero-Junio 2015. ISSN 1860-5308. Xalapa, Veracruz, Pp 191-211
- Porta, L. & Yedaide, M. (2016). Hybrid Narrative for Decolonial Pedagogy. *Revista Internacional de Educación y Organización Escolar*. Vol. 1, Núm. 1, pp. 3-15. <http://www.re->

doe.com/index.php?journal=reidoe&page=issue&op=view
&path%5B%5D=2&path%5B%5D=showToc

- Porta, L. & Yedaide, M. (2017). Narrativa, mundo sensible y educación docente. Dossier "Dislocamientos e interrupciones: pedagogías descoloniales" de la *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* de INCIHUSA (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales) CCT -CONICET (Centro Científico Tecnológico Mendoza). Enviado para su publicación.
- Porta, L. (2014). Introducción. Sentidos empáticos y reflexiones potentes sobre la Educación. *Revista del IRICE-CONICET*. Instituto Rosario de Ciencias de la Educación. Rosario. N° 26. Pp 7-10. ISSN: 0327-392X. <http://web2.rosario-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistairice/article/view/v26n26a01>
- Porta, L.; Meschini, P. & Yedaide, M. (2015). *Una 'pedagogía vital' a favor de la sensibilidad y los afectos*. BIDASECA, K. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Porta, L.; Yedaide, M. & Álvarez, Z. (2013). *Itinerarios apasionados. El interés y la pasión en relatos de grandes profesores. Congreso en Docencia Universitaria*. Universidad de Buenos Aires, CABA, 17 y 18 de octubre de 2013.

- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1.3. Durham, NC: Duke University Press.
- Richard, N. (2013). Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción. Grimson, A. & Bidaseca, K. *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso.
- Ryan, B. (1999) ‘Does Postmodernism Mean the End of Science in the Behavioral Sciences, and Does It Matter Anyway?’ in *Theory and Psychology*, Vol. 9 (4): 483-502. Sage Publications.
- Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Vol. I. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Santos, B. (2010). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. Cairo, H. & R. Grosfoguel (et al.) *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género en la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Smith, L. (2011). Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre. Denzin, N. & Lincoln, I. *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa*. Vol. I. Barcelona: Gedisa.

- Spivak, G.C. (1996 [1985]). *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*. D. Landry & G. MacLean (1996) *The Spivak Reader*. London: Routledge.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2012). Prólogo a la edición en castellano. De “la” forma de conocer a “las” formas de conocer. Denzin, N. & Lincoln, Y. *Paradigmas y perspectivas en disputa. Manual de investigación cualitativa*. Vol. II. Pp.11-26
- Wacquant, L. (2005). Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia. Sobre *Body and Soul. Notebooks of an apprentice boxer*, Oxford University Press, New York and Oxford, 2004. En *Qualitative Sociology*, V. 20, N° 3, verano del 2005.
- Walsh, C. (2011). The politics of naming. *Cultural Studies*, 2011. Routledge. 1-18.
- Yedaide, M. (2015). Pedagogía descolonial. Miradas en el vecindario. *Primer Encuentro Intensivo: Reflexiones críticas sobre el Pensamiento Descolonial*. Sierra de los Padres, 12 y 13 de junio 2015. Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales; Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social, UNMDP.
- Yedaide, M. (2016). El relato “oficial” y los “otros” relatos sobre la enseñanza en la formación del Profesorado. Un estudio interpretativo en la Facultad de Humanidades, UNMDP. *Tesis doctoral, Doctorado en Humanidades y Artes, mención Educación. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina*. (Manuscrito enviado para su evaluación y eventual defensa).

III. Voces feministas

Las nuevas voces de los feminismos: hacia una cartografía del feminismo en el segundo milenio¹¹²

Violeta Barrientos y Fanni Muñoz¹¹³

1. Antecedentes

El feminismo de la “segunda ola” llegado al Perú a mediados de la década de 1970 inicia un proceso de institucionalización durante los ochenta, en pleno impulso internacional por los derechos de la mujer, a partir de grupos organizados y centralizados en la capital con el apoyo de la cooperación que incidieron desde entonces en el desarrollo de políticas públicas que diera solución a las brechas de género en el país (Barrientos, Muñoz, 2014).

El Perú no ha sido un país caracterizado por grandes movimientos sociales durante su república. Más bien al consolidarse esta, los sectores indígenas o afrodescendiente, antes aliados de los grupos independentistas “criollos” en la insurgencia anticolonial, pasaron a vivir como subalternos a estos en una ficción nacional. Las mujeres, como otro grupo también excluido de la ciudadanía, llevaron adelante no desde movimientos de masas, pero desde voces que produjeron discursos disidentes al poder, protestas desde inicios del siglo XX.

¹¹² Esta ponencia fue presentada en el III Congreso de Estudios Poscoloniales y las IV Jornadas de Feminismo Poscolonial, “Interrupciones desde el Sur: Habitando cuerpos, territorios y saberes” Buenos Aires 12 al 15 de diciembre de 2016

¹¹³ Violeta Barrientos, profesora de la Maestría Género y Desarrollo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y docente de la Maestría en Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fanni Muñoz, docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Es directora de la Maestría en Estudios de Género de esa casa de estudios. Las autoras agradecen a las personas que participaron durante el desarrollo de las entrevistas. Asimismo, a Karina Bidaseca, con quien desde hace cuatro años intercambios ideas desde el Sur.

En un país fuertemente autoritario, las demandas populares solo llegaron a consolidarse cuando pragmáticamente eran útiles para quien ostentara el poder. Dos gestos de autócratas lo ilustran así en el siglo XX: el voto a la mujer peruana fue concedido por el dictador militar Manuel A. Odría en 1955, el año previo a las elecciones por él convocadas y que favorecieron a su aliado político. El único presidente del mundo en asistir a la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing en 1995 fue el Presidente Alberto Fujimori, inaugurando a la vez el Ministerio de la Mujer, en lo que parecía dar a las mujeres mayor autonomía para sus derechos. Sin embargo, eso no fue así y el régimen terminó sus días abrazando una alianza con los sectores más conservadores de la iglesia y aplicando una política malthusiana que eliminaba a los sectores más pobres, irredimibles para la política pública del país. (Ewig 2012)

Producto de las Conferencias Mundiales sobre la Mujer en: Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), y Nairobi (1985), en el Perú, entre los años 1976 y 1980 grupos de mujeres feministas, fundan centros orientados a comprender la situación de las mujeres, a través de Organizaciones no Gubernamentales como el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán en 1976; el Movimiento Manuela Ramos el año de 1978. Sin embargo, antes de esas fechas y desde fines de los sesenta, el feminismo peruano ya contaba con grupos activistas como Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER), integrado por Cristina Portocarrero y Ana María Portugal, Creatividad y Cambio, fundado por Rosa Dominga Trapasso y Timotea Galvin, Grupo de Trabajo “Flora Tristán” (distinto al actual CMP Flora Tristán) o el Movimiento de Promoción de la Mujer.

Las ONGs feministas tuvieron un apoyo de la comunidad y cooperación internacional, así como una recepción de sus demandas de parte del Estado peruano, en temas vinculados con el empoderamiento de las mujeres en el espacio público, mas no en los temas de aborto o la sexualidad (Barrientos, Muñoz 2014:640).

“La cerrazón de los espacios políticos tradicionales a los temas específicos de las mujeres y más aún a aquellos relativos al cuerpo, la reproducción y la sexualidad, así como el creciente apoyo de la cooperación internacional, también propiciaron la agrupación de feministas en ONGs. Las ONGs tenían otra dinámica muy distinta a la de un movimiento social: habían niveles jerárquicos a su interior y no necesariamente estaban interesadas en cooptar a más participantes en una estructura horizontal; respondían a resultados esperados por sus financiadores externos, fundamentalmente enmarcados en políticas públicas más que en procesos de cambio socioculturales, y desarrollaban una interacción de “asesoría” a las “poblaciones meta” de sus proyectos” al interior del movimiento feminista lo que finalmente, haría que en 1991, se decidiera disolver el Comité de Coordinación del Movimiento Feminista –existente desde 1986–y optar por un modelo de organizaciones profesionalizadas¹¹⁴ (Barrientos, Muñoz 2014 :642).

El feminismo de los ochentas tuvo que vérselas inmediatamente con las llamadas “tres hecatombes”: la de la subversión armada iniciada por las cruentas acciones de Sendero Luminoso, a partir de 1980; la agudización de la crisis económica que se inició en 1976 pero que alcanzó su punto máximo de estanflación durante el gobierno aprista de Alan García entre 1985-1990; y el ingreso al neoliberalismo a partir de 1990 con el gobierno de Alberto Fujimori, gobierno que fundó su poder en una alianza con los militares y el poder financiero, reduciendo el aparato estatal y conculcando los tres poderes del estado.

Asimismo, el incipiente desarrollo del tema de género en las políticas públicas, fue considerado por Sendero Luminoso como un trabajo reformista, lo que constituyó una amenaza para las organizaciones feministas. Por otro lado, al trabajar con las mujeres

¹¹⁴Para algunas feministas entrevistadas, la multiplicación de estrategias y posiciones fue uno de los factores desencadenantes de la disolución del Comité de Coordinación del Movimiento Feminista.

rurales del interior del país afectadas por la violencia, estas mujeres se encontraban divididas entre ser familiares de integrantes de las Fuerzas Armadas o de miembros de Sendero Luminoso. (Entrevista Victoria Villanueva, 2017).

El financiamiento extranjero dio la oportunidad para que las organizaciones feministas constituidas como ONGs pudieran realizar un trabajo respecto de los derechos de las mujeres en zonas rurales o de la periferia de Lima. En las zonas rurales se presentó fue la imposibilidad de viajar al interior del país durante los años ochenta, sobre todo a aquellas zonas bajo control militar donde se disputaba territorio con los alzados en armas. Y, en la periferia de Lima, el trabajo sobre la sexualidad y los derechos reproductivos, fue sometido a negociación con los grupos religiosos católicos que se encontraban trabajando en dichos espacios, resistentes a abordar estos temas.

La década de los noventa -por la propagación y políticas para combatir el VIH-Sida así como las Conferencias de Cairo y Beijing- es particularmente importante para el desarrollo posterior de los derechos sexuales y los reproductivos, la producción de discursos sobre género y sexualidad, y la aparición de nuevos sujetos en crisis con una identidad fija.

Esta década discurre con los dos gobiernos de Alberto Fujimori (1990-1995) y (1995-2000) que se caracterizan por la inserción en la economía internacional y la instalación del neoliberalismo como política económica, así como políticas de programas sociales focalizados, dirigidas especialmente a mujeres de sectores vulnerables. Fujimori, el 5 de abril de 1992, a dos años de su gobierno, lleva a cabo un autogolpe disolviendo al Congreso de la República y convocando a una nueva constitución, convirtiéndose así en una dictadura civil en un contexto de conflicto armado y donde el pragmatismo de la acción se antepuso al respeto de los derechos humanos.

De igual manera, Fujimori llevó a cabo iniciativas que si bien favorecieron a los derechos de las mujeres, fueron medidas

contradictorias, llegando a situaciones en las que se vulneraron los derechos de las mujeres de sectores pobres de la sociedad peruana. En algunos casos se asumieron posiciones conservadoras como la de la delegación peruana en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en el Cairo en 1994, cuyas representantes se manifestaron en contra del aborto. Por otro lado, en 1995, se crea la Comisión de la Mujer en el Congreso de la República y en 1996 se constituye un Ministerio para tratar los temas de las mujeres, (Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano, PROMUDEH). Asimismo, se norma sobre la violencia familiar y se da pase a las cuotas electorales “por género”, en la Ley Orgánica de Elecciones, N° 26859 y N°26864 en 1997. Con ello se aseguraba el apoyo de un sector de la población y movimiento social. La estrategia del gobierno fujimorista de acercarse en persona hasta los lugares más lejanos del país, dejando tras sí, infraestructura vial o destinada a escuelas, así como su perfil populista, atrajo a las poblaciones donde antes el voto había sido más hacia la izquierda.

Bajo la lógica contradictoria con la que actuó respecto al tema de las mujeres, el gobierno de Fujimori, legisló sobre políticas de población, tema que hace que se enfrente a la iglesia católica y por el que sería tomado como “aliado” por las organizaciones feministas. Sin embargo, nadie parecía conocer el verdadero trasfondo del asunto poblacional que tenía entre sus metas la de deshacerse de una parte de la población, las más pobre, alejada y quechuahablante,¹¹⁵ tema que complementaba las políticas de ajuste

¹¹⁵ A dos décadas del autogolpe de Estado de 1992, se conocen fuentes de información por las que se revela que de ahí en adelante como programa de gobierno fujimorista, se estableció una política antisubversiva, económica neoliberal y de población destinadas a seguir el ejemplo exitoso de la dictadura pinochetista. Este plan de acción, de origen militar, urgía contener el crecimiento demográfico, para lo cual urgía “un tratamiento para los excedentes existentes”: “es conveniente la utilización generalizada de procesos de esterilización de los grupos culturalmente atrasados y económicamente pauperizados. Sin estas cargas innecesarias el acceso a ciertos niveles de bienestar por los grupos familiares débiles se facilitaría”. (Caretas, 2000)

neoliberal y antiliberal detrás del autogolpe de Estado de 1992. Fujimori promulgó el 9 de setiembre de 1995, la Ley N°26530, de artículo único que modificaba la política nacional de población permitiendo- a diferencia de la predecesora- la esterilización como método anticonceptivo. A la siguiente semana, asistía a la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en 1995 donde el día 15 de setiembre daba un discurso acusando de ultraconservadora a la Iglesia Católica por oponerse a la política moderna y racional del Estado de política poblacional¹¹⁶.

Finalmente, al culminar los años noventa, el escenario que se presentaba era el de mujeres de sectores populares apoyando al régimen fujimorista, gracias a los beneficios recibidos de sus programas de ayuda social. Y, en el caso de integrantes de las organizaciones feministas, muchas eran reclutadas como profesionales en las diversas instancias del Estado creadas por el gobierno para atender temas referidos a las políticas de género, dando lugar al surgimiento de una tecnocracia de género, que se instaura en un contexto en el aparato estatal se intentaba reformar bajo el mandato de élites empresariales y economistas neoliberales. Durante los noventa, también se crearán los primeros programas de formación académicos en género impulsados por feministas y académicos progresistas. Es el caso de la creación del Diploma de Estudios de Género en la Pontificia Universidad Católica del Perú en la Facultad de Ciencias Sociales, el año de 1990¹¹⁷. Como señalan Barrientos y Muñoz, “este proceso contribuyó a un nuevo perfil de activistas feministas. Hay que reconocer que la Academia pudo

¹¹⁶ “The Church is trying to prevent the Peruvian State from carrying out a modern and rational policy of family planning. We have been accused of trying to impose "mutilations" and "killing poor people" after a recent law was passed by Congress allowing voluntary vasectomies and fallopian tubes ligation as part as contraceptive methods”. <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/conf/gov/950915131946.txt>

¹¹⁷ Narda Henríquez, Gonzalo Portocarrero, Patricia Ruiz Bravo y Norma Fuller fueron impulsores de dicho diploma.

captar los conceptos aportados por el feminismo pero no al feminismo mismo que continuamente es amenazado por su débil institucionalidad. La captación de mujeres especialistas sobre el tema Mujer para las instancias públicas, incidió en un tránsito de la acción política a la acción tecnocrática” (Barrientos, Muñoz 2014: 642).

La concordancia entre las organizaciones feministas y el régimen fujimorista hizo que las propias organizaciones, se embarcaran en un deslinde con el corrupto régimen a fines del milenio bajo el lema, “Lo que no es bueno para la democracia no es bueno para las mujeres”.

2. Los feminismos del segundo milenio: la relevancia del cuerpo, la violencia contra él y el desafío de ir más allá del tema de mujeres

Al comenzar el segundo milenio, el contexto internacional era más favorable para los siempre postergados derechos sexuales y reproductivos. La pandemia del VIH/Sida había producido la visibilidad mundial de los grupos LGTBI así como había obligado a los gobiernos a políticas de salud y de educación sexual que reconocían la existencia de la orientación sexual y la identidad de género. Al mismo tiempo, la teoría *queer* se había difundido a partir de la academia norteamericana, planteando una mirada crítica sobre el binarismo de lo masculino y femenino, y la política de las identidades sexuales. La no discriminación por orientación sexual e identidad de género se luchaba en Ginebra desde 2003, el matrimonio del mismo sexo y el reconocimiento del género reasignado se aprobaban en España en 2005, sentando un precedente para los países latinoamericanos. El matrimonio igualitario se consagraría en 2010 en Argentina, al mismo que más frentes de lucha se abrían en el continente por la misma causa. En junio de 2015, Estados Unidos, validaba el matrimonio del mismo sexo en todo el país gracias a una sentencia de la Corte Suprema. Así, dar

paso a la no discriminación por el mismo sexo se convertía en un indicador de democratización en la región.

El gobierno de Humala que inicia su período el 2011 incorpora como funcionarias del Ministerio de la Mujer a cuadros políticos del feminismo que reivindicaban directamente la no discriminación por orientación sexual. El gobierno, al dejar de lado su propuesta de la Gran Transformación, acaba deshaciéndose del sector más radical a fines de su primer año. Queda a cargo del ministerio un grupo de tecnócratas con experiencia en los temas de género y desarrollo. El Ministerio de la Mujer (MIMP) al inicio del gobierno, se reduce en presupuesto pero se concentra en tareas solo correspondientes a la transversalización del género y la violencia contra las mujeres.

El gobierno no abre una confrontación con los sectores conservadores de las iglesias católica y evangélica, y la transversalización avanza lentamente dada la poca sensibilización de los demás ministerios, también manejados por una tecnocracia y no por una propuesta político partidaria común. Ante ese vacío, el tema de los derechos sexuales y los reproductivos será el motivo de fondo para el surgimiento de diversos colectivos feministas integrados tanto por hombres, mujeres, sujetos heterosexuales, así como también personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer (LGBTIQ). Mientras los antiguos colectivos lésbicos solo reunían a un contado número de mujeres, los nuevos colectivos juntan a muchas más mujeres jóvenes, universitarias que gozan de mayor visibilidad pues para ellas reivindicar una sexualidad diferente es reivindicar la modernidad y no estar marcadas por un estigma. La vida social cambia y los espacios de interacción en fiestas solo para mujeres se llevan a cabo de forma multitudinaria con jóvenes en busca no de la defensa de una identidad sino de mayor libertad. Como indica Castells, la profundidad y riqueza de estos movimientos se incrementa cuando se los analiza en una perspectiva global y comparativa (Castells, 1999: 201).

Las reivindicaciones de los nuevos colectivos feministas parten de la lucha por el reconocimiento del derecho sobre el control de sus cuerpos, la sexualidad y el respeto a la diversidad y el cuestionamiento de la heteronormatividad. Esto a diferencia de los movimientos feministas institucionalizados de las décadas de los ochenta y noventa, centrados en develar la dominación masculina y la lucha por la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. O, en otros casos, por el reconocimiento de la especificidad de la identidad femenina.

Los colectivos están formados por personas que proceden de los amplios sectores medios, universitarixs, muchos de ellos oscilan entre los 19 y 30 años. Asumen diferentes formas de ser feministas. En algunas situaciones no precisan qué entienden teóricamente por feminismo, pero el feminismo es sinónimo de libertad, de transformación. Es un espacio para pensar su identidad. En otros casos, se evidencia una noción de feminismo como espacio de hermandad entre las sujetas que han experimentado alguna forma de opresión:

“ El feminismo, lo más lindo que te da es la clase de personas que conoces, te conectas de una manera súper diferente, y nosotras decimos sororidad y cuidado siempre... porque además, tú puedes tener un amigo de toda la vida y hay cosas en las que no te podrías relacionar de la misma manera. (Entrevista miembros de colectivo Manada feminista.)¹¹⁸

Es más, en este resurgimiento feminista del siglo XXI, desde los años ochenta, no se había visto la emergencia de tantos grupos, entre los que se encuentran los siguientes:

¹¹⁸ El mismo colectivo también organizó en una universidad privada como la PUCP los “lunes de lenteja”, ante la subida de precios del menú básico. Preparar enormes ollas comunes en la U y compartir, era “súper feminista”, según las integrantes.

Manada Feminista (2015), Colectivo Alfombra Roja (2013), Semana feminista (2013), Alfombra Roja (Perú e Italia), Colectivo No tengo miedo (2014), Asociación de mujeres Carabayllanas, Colectiva AQP feminista, Colectivo de Mujeres para el Desarrollo y la Igualdad de Género-COMUDEIG PERÚ, Colectivo Nos están matando, Colectivo Parió Paula Percusión, Colectivo de Concertación por la equidad de género en VES, Comité de Vigilancia VES, Colectivo por la Igualdad de Género-Piura, Colectivo Réplica, Colectivo Sonqo Warmi, Comunidad de Mujeres Positivas-Lima Este, Manada feminista, Emma Jones Afrodescendientes, EMPODERADXS , Grupo de mujeres diversas, La Purita Carne, Las Insurgentes, Las Respondonas (2016), LIFS-Lesbianas Independientes Feministas Socialistas, Movimiento Lesbia, NI UNA MENOS (2016), Pazos Arte para la Educación, Presencia y Palabra: Mujeres afrodescendientes, RECARE, Red LGTB (Arequipa), Red Peruana de Masculinidades, Red Peruana de Mujeres viviendo con VIH, SEMLAC, Tamboras Resistencia, Unión Popular de Mujeres Peruanas, Warmi Chasquis, Yemayá Batucada¹¹⁹.

Una puesta en cuestión de la misma “civilización” occidental se hace evidente en los nombres escogidos por los colectivos: “Manada feminista”, “Comando feminista”, “Chola contravisual”... Fórmulas de lenguaje popular también encarnan un espíritu a la conquista de la calle en clave de mujer: “Parió Paula”, “Las respondonas”. Las estrategias de shock de cuerpos desnudos en las puestas en escena de sus protestas y performances es otra de sus características. Esto contrasta con la “racionalidad” de las feministas del primer milenio que “deben vestirse de funcionarias” si quieren interactuar con el Estado.

Al analizar estos nuevos colectivos feministas planteamos, de manera exploratoria, una clasificación de estos en cinco tipos

¹¹⁹ La lista no es exhaustiva y se remite a algunos colectivos en Lima y principales departamentos.

teniendo en cuenta su autoidentificación, el lugar de enunciación en el que se ubican y su posición frente a la identidad de género, de raza u orientación sexual, los discursos de reivindicación de la diversidad sexual, específicamente frente a la naturalización de la heterosexualidad obligatoria.

a) Feministas institucionalizadas que solo reconocen en el feminismo prioritariamente un tema de dominación de su identidad como mujeres biológicas.

b) Feministas racializadas (binario). Grupos que se afirman como mujeres con sus propias identidades étnicas, raciales, culturales.

c) Grupos de lesbianas feministas (Movimiento Lesbia) al igual que el movimiento de feministas institucionalizadas reivindican su identidad a partir de ser lesbianas.

d) Grupos que se autoidentifican como feministas interesados en la diversidad sexual de hombres y mujeres biológicos y sus identidades. (Manada feminista)

e) Transfeministas, para las que el feminismo debe ser post-identitario (Colectivo No tengo miedo) ya que el género es “fluído”.

En cuanto a su interacción con el Estado, estos grupos dialogan en mayor o menor medida con el mismo. Digamos que a mayor afirmación de la identidad, hay un mayor reclamo al Estado por políticas concretas. En cuanto a los grupos postidentitarios, estos plantean prioritariamente estrategias más bien de movilización de la sociedad, aunque los más radicales, como el No tengo miedo, ha combinado tanto estrategias de movilización con estudios sobre la situación actual de derechos de poblaciones concretas en las regiones del Perú. El reclamo común que solidariza a estos grupos es el de una no discriminación y no violencia.

2.1. Características de los nuevos grupos feministas

Entre las características que se identifican en estos grupos, una primera aproximación general que requerirá a futuro un análisis más exhaustivo de cada grupo, nos permite señalar los aspectos comunes

que se observan en ellos y en los cuales se expresan tensiones propias de una sociedad de experiencia de modernidad transitando a una postmoderna, y en la que se están presentando nuevas dinámicas de organización y acción social, bajo una economía fragmentada; formal, informal y narcodelictiva¹²⁰. En esta ocasión daremos cuenta de los nuevos rasgos, dejando por el momento, el análisis de sus contradicciones y conflictividad interna:

- Reivindicaciones específicas, demandas concretas

Como lo hemos señalado, un aspecto que tienen en común es la reivindicación de sus derechos a partir de sus experiencias individuales que se enmarcan en el desarrollo de una sociedad fragmentada que tiende al desarrollo del individualismo. Los nuevos colectivos reivindican los derechos que tienen los sujetos sobre sus cuerpos y sexualidad de manera autónoma. Asimismo, el develamiento de la “naturalización” tanto del propio cuerpo (desde el uso de la moda como el tránsito de una raza o de un sexo a otro) como de la heterosexualidad.

En contraste con los hallazgos en torno a la relación con el propio cuerpo; como la investigación hecha por Liuba Kogan el año 2007 en la que en una muestra de 36 personas de distinta procedencia y de diferentes edades de entre 20 a más de 70 años, la vivencia del cuerpo no era relevante para la configuración de la identidad (Kogan 2007: 244); hoy en día se habría experimentado un cambio respecto a la integración del cuerpo en la identidad.

Así concluye Kogan respecto a los entrevistados sobre todo, los mayores:

“Los entrevistados exhibieron en sus discursos una visión cartesiana del cuerpo, bajo la premisa de la división entre cuerpo y alma; adicionalmente –desde una perspectiva judeo-cristiana- el desdén por la *carne* o

¹²⁰ Cfr.

materialidad del cuerpo. La vivencia del cuerpo varía según sexo y edad. Para las mujeres el cuerpo es básicamente una superficie (un cuerpo pantalla) que se vivencia sin materialidad sino más bien como volumen (se achica y agranda). A diferencia de las mujeres, los hombres consideran sus cuerpos como organismos con materialidad, que les permite la sensorialidad, la sexualidad y el goce (Kogan 2007: 245)

En cambio, hoy en día estos grupos incluyen a sus cuerpos en nuevas formas de hacer política. Radicales o no, utilizan su cuerpo en una suerte de body art, para la expresión política; vestidos o desnudos, son cuerpos para la performance, son cuerpos intervenidos que se transforman para llamar a la participación, sea activa o pasiva, de los ciudadanos de a pie. Los cuerpos desnudos chocan visualmente, más aún si se trata de mujeres. Se muestran para ilustrar el dolor sufrido por las mujeres ante la violencia contra ellas.

Esta forma de expresión, que revela la fuerza de una autonomía, se diferencia del feminismo institucionalizado, que en algunos países adoptó incluso una moda, “la del pañuelito en el cuello” en España, que representaba a las feministas institucionales vestidas para hacer política pública dentro del Estado que hacía arrear las banderas de cualquier radicalidad.

- Espacio público, espacio virtual y espacio callejero

Una característica de estos movimientos es su inserción en la sociedad de la información, sociedad globalizada y el manejo de la tecnología, así como una nueva forma de hacer política a partir del uso de las redes sociales en internet, que como bien señala Castells, “son espacios de autonomía, fuera de gobiernos y corporaciones” (Castells 2012:20). Se trata pues, de “movimientos sociales en la era de internet”. (Castells 2012:15). La mayoría de colectivos tiene su página de Facebook, o incluso su website. El Facebook es el

espacio virtual, el nuevo espacio público para intercambiar y compartir, y donde, como señala Castells, “no se necesita liderazgo porque las funciones de coordinación se pueden ejercer en la propia red mediante la interacción entre los nodos. La nueva subjetividad apareció en la red: la red se convirtió en sujeto.” (Castells 2012:15).

Es a través de los medios virtuales que los referentes, por ejemplo de la identidad lésbica, se encuentran más explícitos¹²¹ o son el canal a través del que una protesta puntual puede potenciarse y convertirse en movimiento; esto fue lo ocurrido con el colectivo contra el Acoso Callejero¹²², nacido de una protesta en el año 2012 que se viralizó en redes, movilizándolo a la ciudadanía.

Sin duda, la cibercultura ha propiciado la globalización de la protesta, en particular la de los jóvenes nativos del ciberespacio, así como la convocatoria a las calles a través de ellas. La calle es la forma de comunicación y manifestación más visible para las instituciones del estado. Es una llamada de atención en la que lo virtual toma cuerpo. Las diversas manifestaciones callejeras en el mundo pueden coincidir en lo siguiente: “la heterogeneidad de los participantes y los mensajes, la diversidad de los temas y asuntos; las acciones empáticas para los medios de comunicación, los esfuerzos por criminalizar a los manifestantes, así como un carácter pacífico y lúdico”.¹²³

- Entre la institucionalidad y lo efímero

Los nuevos colectivos se reagrupan, se renombran, no tienen local, no tienen jerarquías, en una palabra, transitan. Los colectivos

¹²¹ Una reciente tesis (Cuba 2016: 139) indica como en los años 2000 se encuentran referentes lesbianos más explícitos tanto en los medios virtuales como en los de comunicación.

¹²² Cfr. Vallejos, Elizabeth. La violencia invisible: acoso sexual callejero en Lima metropolitana. <https://www.ocac.cl/wp-content/uploads/2015/01/E.-Vallejo-Rivera-La-violencia-invisible-acoso-sexual-callejero-en-Lima-metropolitana.pdf>

¹²³ Juris, Jeffrey S., Inés Pereira y Carles Feixa. La globalización alternativa y los ‘novísimos’ movimientos sociales. Rev. del Centro de Inv. (Méx.) Vol. 10 Núm. 37 Ene. - Jun. 2012.

no procuran mayor institucionalidad, salvo la de dejar más herederos en los espacios de pasaje como la universidad, y más seguidores irradiando su impacto en la opinión pública¹²⁴. Sus protagonistas son jóvenes urbanos universitarios, que una vez superada la etapa moratoria de los estudios universitarios tendrán que vérselas con el mundo del trabajo y la propia familia.

Quizás una de las secuelas de los colectivos universitarios sea convertir a las universidades en un campo de disputa, confrontando allí a aliados de los conservadurismos religiosos que predominan en el país. Son colectivos interesados en vincular la academia con el feminismo y expresan una preocupación por formarse en género bajo un enfoque interseccional y queer. Asimilando la posmodernidad, ensanchan las luchas de género, que terminan convertidas también en luchas raciales, económicas o de la diversidad sexual. Sin embargo, su fe en el Estado peruano no es mucha. El Estado nacional nunca terminó de consolidarse y bajo la ola neoliberal, se redujo a su mínima expresión. Dicho esto, se puede concluir que las posibilidades de resistencia a un régimen de fuerte dominación económica sobre el individuo, se hace a un nivel de

¹²⁴ El mito de la igualdad y el feminismo institucionalizado tenían sus límites. No se trata solo de tener más cuotas de poder, “La institucionalización implica un modo de construir la realidad en el que está en juego cómo son formulados los problemas de las mujeres, quién los enuncia y qué se dice. El verdadero problema de la institucionalización gira en torno a lo que se hace visible y a lo invisible, a lo decible y a lo indecible, al dentro y al afuera, a lo que está en los márgenes y a lo que se encuentra en el centro: un juego sobre la verdad y la relación de los sujetos con las cosas, justo en el sentido en el que Foucault hablaba del nuevo arte de gobernar.” (Gil, Silvia p. 110) “los efectos de la institucionalización han tenido también un fuerte impacto en el interior del propio movimiento. En primer lugar, se desactiva su capacidad crítica, desechando su radicalidad y limitando la transformación a las reformas legales necesarias de cada momento. En segundo lugar, se abandonan los contenidos transgresores: ya no se trata tanto de presentar una voz crítica desde la autonomía como de negociar en el interior de las instituciones. En tercer lugar, se crea la idea de que el feminismo es una cuestión de especialistas y no de las mujeres o de los movimientos sociales.

micropolítica individual que con suerte se expandirá a una ola social.

- **Relación con las feministas institucionalizadas**

Los colectivos de hoy se oponen al estilo de trabajo establecido por el feminismo institucionalizado que aunque puede ser aliado, no es un referente y ante el que pueden ser muy críticas. Se interesan por una forma de trabajo al interior de sí mismos sin jerarquías. El modelo de organización debe ser muy flexible y no requerir un espacio físico estable y fijo. Actúan más a la manera de cédula que de un partido político. Se interesan por desarrollar diversas estrategias comunicacionales como la performance o el uso de redes, a la manera de los nuevos movimientos sociales (Castells 2012) , y talleres de formación en género o teoría queer.

Pese a no conocer mucho del movimiento feminista peruano y sus orígenes, los colectivos las consideran sus aliadas estratégicas para temas específicos, por ejemplo el aborto. Las feministas institucionales también han dado su ayuda para colmar necesidades logísticas. Una cuestión pragmática se hace presente en la interrelación de estos dos grupos en los que uno actúa y existe para cambiar al Estado y el otro, tiene una dinámica en la que ese no es su único punto central. Hay sin embargo, puntos de no comunicación con las feministas institucionalizadas como el requerimiento de estas de una militancia con base binario-biológica centralizada en mujeres y la aún incomprensión de identidades no binarias, como la transexualidad, situada en un limbo.

- **Inclusión de otras luchas sociales**

Muchos de estos colectivos además de las reivindicaciones LGTBI, también sitúan estas luchas en el contexto de otras, económicas, antiracistas, ecológicas, interculturales.

3. Reflexiones finales

Una primera aproximación al surgimiento de diversos colectivos feministas en los últimos seis años, da cuenta de que se trata de jóvenes mayoritariamente universitarios y universitarias que asumen al feminismo como una propuesta y bandera con la que se sienten identificados emocionalmente y que responde a sus demandas individuales que no se desligan de las luchas colectivas. Esto se inscribe en una oleada de auge que considera al feminismo como una lucha central por la sexualidad y la identidad de género.

Asimismo, los nuevos colectivos feministas plantean una visión inclusiva del feminismo no solo reivindicando a las mujeres sino que debiera comprender la situación de las personas LGTBIQ como problemática de género. Si bien convergen en apoyar reivindicaciones de las denominadas feministas institucionalizadas como el aborto, van más allá en el contenido de sus reivindicaciones como proyecto transformador que desafía al patriarcado fundamentalmente en el tema de la sexualidad.

Los nuevos colectivos se encuentran vinculados a la era de la comunicación. Hay características que así lo demuestran. Sin embargo, al no profundizar en las dinámicas de estos colectivos no podemos dar cuenta de las tensiones y conflictos que se presentan a su interior y donde el entorno en el que se desarrollan estos colectivos no puede aislarse de la configuración de la sociedad fragmentada, con varios tipos de economía y donde hay discriminación y violencia de género.

Dada la crisis en la representación política y ante la percepción de que los poderes del estado no atienden a sus demandas, los nuevos colectivos creen más en sus acciones de comunicación por redes y en la manifestación callejera que en una acción frente al estado. El feminismo institucional en cambio, acantonado en pocas ONGs, es más funcional al espacio tecnocrático y lobbyista dado su pequeño número de representantes que debe gestionar respaldo en los partidos, la mayor parte conservadores.

El nuevo feminismo no lucha por colocar a sus representantes en poderes del estado, lo que no impide que produzca “datos duros”¹²⁵ fundamentalmente sobre aspectos críticos que ponen en riesgo la vida de las mujeres (violencia y crímenes de odio, así como aborto) pero pone el peso en la calle. Las representantes del nuevo feminismo –salvo grupos anarquistas- no luchan con las feministas del primer milenio por los mismos espacios, sin embargo, no creen que las feministas del primer milenio “deban hacer movimiento” pues con mayores recursos desde sus instituciones pueden imponer sus agendas a las más jóvenes de a pie.

Los nuevos grupos feministas se encuentran en la paradoja de optar entre la trascendencia de ir consolidándose como movimientos para poder reivindicar sus derechos, o la inmanencia de lo efímero en que surgen sin tener mayor continuidad.

Bibliografía

- Barrientos, V. & Muñoz, F. (2015). Un bosquejo del feminismo/s peruano/s: los múltiples desafíos. *Estudios Feministas*, 22(2).
- Barrig, M. (2008). La persistencia de la memoria. Feminismo y estado en Perú de los noventa. *Debate Feminista*, 37, 213-246.
- Blondet, Cecilia. El encanto del dictador: mujeres y política en la década de Fujimori. IEP, 2002.
- A Ocho Años del Autogolpe. Caretas. Lima: 7 Abril 2000. <http://www2.caretas.pe/2000/1613/articulos/autogolpe.phtml>
- Castells, M. (1995). *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional* (No. 658: 004.7). Alianza Editorial.

¹²⁵ Como el informe del colectivo No Tengo Miedo publicado en Febrero de 2017: “Nuestra Voz Persiste: Diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales”.

- Castells, M. (2000). La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2 El poder de la identidad.
- Castells, M. (2012). Redes de indignación y esperanza. Alianza Editorial-
- Coleman, J. (2009). An introduction to feminisms in a postfeminist age. *Women's Studies Journal*, 23(2), 3.
- Cuba Lucero (2016) La construcción de la identidad lesbiana en el marco de los discursos desde la familia en mujeres y jóvenes y adultas de Lima Metropolitana- Tesis para optar el título de Licenciada en Sociología. PUCP
- Durand, Francisco. El Perú fracturado. Lima: Fondo del Congreso de la República, 2007.
- Ewig, Christina. La Economía Política de las Esterilizaciones Forzadas en el Perú.
- Ewig, Christina. Neoliberalismo de la segunda ola. Género, raza y reforma del sector salud en el Perú. IEP. 2012.
- Gil, Silvia. Los nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011
- González, Miguel Angel. Perú: autoritarismo y democracia. Sobre las dificultades de la consolidación de la democracia en la América andina. El Perú de Fujimori.
- Jaime, Martín. Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú. Buenos Aires: CLACSO, 2015. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20151001051041/articuloMartinJaime.pdf>
- Juris, Jeffrey S., Inés Pereira y Carles Feixa. La globalización alternativa y los 'novísimos' movimientos sociales. Rev. del Centro de Inv. (Méx.) Vol. 10 Núm. 37 Ene. - Jun. 2012.
- Kogan Liuba (2007) La insoportable proximidad de lo mterial:

- cuerpos e identidades. Tesis de Doctorado en Antropología. PUCP, Lima
- Masson, L. (2007). *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo Libros.
 - Olea, Cecilia. La trayectoria del movimiento feminista en el Perú. Labrys. Estudios feministas. Junio 2007. <https://www.labrys.net.br/labrys11/peru/olea.htm>
 - Orvig, Helen. ¡Comprendí por qué éramos tantas! El despertar de las mujeres en el Perú. Lima; Flora Tristán y Universidad Cayetano Heredia. 2015.
 - OXFAM. Informes de investigación de Oxfam. Nuevas dinámicas de comunicación, organización y acción social en América Latina. Reconfiguraciones tecnopolíticas. Febrero 2016. https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/nuevas_dinamicas_de_comunicacion_organizacion_y_accion_social_en_americalatina._reconfiguraciones_tecnopoliticas.pdf
 - Vallejos, Elizabeth. La violencia invisible: acoso sexual callejero en Lima metropolitana. <https://www.ocac.cl/wp-content/uploads/2015/01/E.-Vallejo-Rivera-La-violencia-invisible-acoso-sexual-callejero-en-Lima-metropolitana.pdf>
 - Vargas, V. (2008). *Feminismos en América Latina: Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Anexo

Entrevistas

1. Brenda Reyna y Aracelli Villante (Manada Feminista) 8 de agosto de 2016

2. Vicky Villanueva (Movimiento Manuela Ramos) 31 de agosto 2016 y 10 enero 2017
3. Liz Melendez (Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán) 1 de setiembre de 2016
4. Q´antu Madueño (Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán) 2 de setiembre de 2016
5. Alejandra Ballón (Colectivo Alfombra Roja) 8 de setiembre de 2016
6. Maria Ysabel Cedano (Demus. Estudio Para La Defensa De Los Derechos De La Mujer) 10 de octubre de 2016
7. Malu Machuca (Colectivo No tengo Miedo) 11 de diciembre de 2016

Surgimiento y desarrollo de la literatura feminista en China

Zhang, Jingting¹²⁶

Resumen

Desde los años 80 la literatura feminista en China se ha desarrollado de manera rápida y significativa. A partir de entonces surgió un grupo de escritoras feministas que describieron las experiencias de la vida desde la perspectiva feminista. Hasta hoy, la literatura feminista en China ha experimentado tres etapas y la celebración de Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing ha supuesto un hito importante para el feminismo en China. La literatura feminista china forma una parte esencial de la feminista mundial y refleja la realidad social.

Introducción

En China no surgieron movimientos feministas como en los EE.UU. y en Francia. En la historia de China, tampoco fue fácil introducir los pensamientos o libros de feministas, entonces ¿cómo nacieron y se desarrollaron los pensamientos feministas en la literatura? ¿Qué características tienen?

En el libro *Historia de Literatura China Contemporánea*¹²⁷ se lee: «Respecto a la cantidad y la cualidad, la literatura feminista china se ha convertido en una parte importante de la literatura contemporánea china». En este artículo, principalmente se tratarán tres partes: primero, las causas del surgimiento de la literatura

¹²⁶ Zhang Jingting, de China, es posgrado de Literatura y Filología Hispánica de la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai (SISU). Actualmente es candidata al Doctorado en Cs Sociales UBA.

¹²⁷ 洪子诚, 中国当代文学史·作品选: 1977-1999. Vol. 19. 长江文艺出版社, 2002.

feminista en China, donde vamos a analizar el contexto histórico chino y los cambios políticos. Segundo, las autoras y obras representativas. He traducido algunos párrafos y poemas del chino para que puedan sentir el estilo y lo que querían expresar las escritoras en esta época. Tercero, el valor de literatura feminista reflejado en la realidad.

Causas del surgimiento de la literatura feminista en China

Entre finales del siglo XIX y principios del XX surgió la tendencia de introducir teorías e ideologías occidentales. Por ejemplo, en el año 1902, Ma Junwu tradujo la filosofía de Spencer Herbert sobre los derechos de las mujeres. En esa época, China todavía era un país semicolonial y semifeudal bajo el control de la dinastía Qing. El 10 de octubre de 1911 se inició la revolución Xinhai y el 1 de enero de 1912 se proclamó la República de China presidida por Sun Yat-sen, quien planteó la ideología de “Los Tres Principios del Pueblo” 三民主义 [san min zhu yi]: democracia liberal, nacionalismo y bienestar social.

Después de la Primera Guerra Mundial, por las condiciones humillantes del Tratado de Versalles, surgió el Movimiento del 4 de mayo, el cual fue considerado como un movimiento nacionalista contra el imperialismo japonés y el control de Japón en China. También se consideró un movimiento cultural para perseguir la libertad y el derecho.

Bajo este contexto histórico, político y social, la conciencia femenina de algunas mujeres se despertó y surgieron algunas escritoras que narraban las voces internas de las mujeres, como Lu Yin (1898~1934), Shi Pingmei (1902-1928), Feng Yuanjun (1900~1974) y Ding Ling(1904~1986).

Virginia woolf dijo que “una mujer debe tener dinero y una habitación propia si desea escribir ficción”.¹²⁸ Para las escritoras

¹²⁸ Woolf V. Una habitación propia[M]. Seix Barral, 1967.

chinas que hemos citado más arriba el Movimiento del 4 de Mayo fue su habitación de creación e inspiración.

Entonces ¿qué razones las despertaban a escribir? Y ¿sobre qué temas solían escribir?

En primer lugar, las viejas normas domésticas de China para las mujeres eran totalmente injustas. En la ideología confuciana llaman a las mujeres como 内人[Nei Ren] “ personas de dentro”. Esto representaba la vida de las mujeres en la sociedad tradicional, que tenían que quedarse en casa haciendo los quehaceres y servir como reproductoras de hijos. Por esta razón, el tema que interesó a las escritoras sería la resistencia y la lucha contra las antiguas normas domésticas sobre las mujeres. El cuento *La mujer de Dong Er* de Shi Pingmei narraba la historia triste de la mujer de Dong Er, quien sufrió los maltratos de la suegra (madre de Dong Er) y murió trágicamente.

“Las esposas se convertirán en suegras después de los sacrificios domésticos por décadas.” Quizás la gente cree que las mujeres no valen nada. Siendo esposas, lo que sufrieron en la familia merece una desgracia. Entonces los hombres nunca intervienen, viendo frenética a la gente despiadada; viendo gemir a la gente débil. El ambiente causó la costumbre, y la última conduce el corazón duro. Para ellos, lo toman la vida como hormiga, que nunca prestan atención. La pobre gente, quien está afuera del sentido común. ¿cuándo puede conocer que la mujer es un ser humano? (*La mujer de Dong Er*, Shi Pingmei)

Shi Pingmei (1902—1928) fue una escritora y poeta china que tuvo una vida triste y corta. Escribió muchos poemas de amor y reflexionó sobre el destino de las mujeres chinas. Fue partidaria del grupo de “no casarse”, por eso, cuando Gao Junyu le declaró su amor, ella lo rechazó y dijo que quería seguir la pura amistad. Pero después de morir Gao Junyu por enfermedad, ella reconoció el profundo amor que le tuvo y escribió una serie de poemas para su amante. Murió tres años después.

Así surgió el segundo tema que solían escribir las escritoras chinas en aquella época—el amor libre. En la China antigua, o en algunas zonas rurales hoy en día, hay una larga tradición de concertar citas y matrimonios. O sea, los padres eligen las parejas de sus hijos o hijas. Entonces la cosa principal contra estas costumbres feudales es declarar el amor libre y tener el derecho de elegir su propia pareja.

Elegía en el cementerio I¹²⁹

«Desperté en el sueño fracturado cuando la primavera estaba besando mi rostro soñoliento. La aurora ilumina la gasa de ventana y vi las arreboladas que me habían fascinado.

Quería que las nubes ondulatorias recordaran de nuevo mi color pasado. Me encapoté el vestido bordado de mariposas y caminé lentamente al tocador desusado. Mira, el espejo resplandeciente refleja mi cara macilenta, como la flor del peral, blanco, tembloroso, marchito en viento y lluvia.

Mi amor, pensaba alcanzar el hermoso rostro y lo consagré en tu tumba, colmada de hierbas. ¿Quién sabía que el roto capullo de mi juventud se enterró contigo?»

Elegía en el cementerio IX

Desperté en el sueño fracturado cuando la primavera estaba besando mi rostro soñoliento. La aurora ilumina la gasa de ventana y vi las arreboladas que me habían fascinado.

Quería, que las nubes ondulatorios recordaron de nuevo mi color pasado. Me encapoté el vestido bordado de mariposas y caminé lentamente al tocador desusado. Mira, el espejo resplandeciente refleja mi cara macilenta, como el flor de peral, blanco, tembloroso, marchito en viento y lluvia.

Mi amor, pensaba alcanzar el hermoso rostro y lo consagré en tu tumba, colmada de hierbas. ¿Quien sabía que el roto capullo de mi juventud se enterró contigo.

¹²⁹ Las obras de Shi Pingmei todavía no tienen traducciones. Estos poemas han sido traducidos por la autora.

Estos poemas fueron escritos para su amante Gao Junyu y podemos sentir el fervor y entusiasmo sobre el amor. También sentimos lo frenético sobre el loco amor. Se enamoró del muerto Gao Yunju como su vivo amante. Su amor es una ilusión, es algo imaginario. Ella es una persona con características paradójicas; por un lado, sospecha del amor, por otro lado, no puede vivir sin él. Está contra la tradición pero al final, se sacrificó por la tradición. Su vida fue totalmente una tragedia y murió por una enfermedad cerebral a los 27 años.

Otra autora china representativa de esta época es Ding Ling (1904—1986), cuyo nombre original es como el de Jiang Wei. En la obra temprana de Ding Ling se reflejan las contradicciones e inquietudes que asaltaban a la juventud china, especialmente a las mujeres educadas que comenzaron a cuestionarse sobre su propio destino, naturaleza, necesidades y oportunidades nunca antes reflejadas. Una de las obras más notables es *El Diario de la Señorita Sofía*, una obra autobiográfica que se utilizó como argumento en contra de su autora mediante los monólogos de la protagonista. Los personajes que aparecen en su diario en realidad son pocos: una pareja de amigos que la apoya, Yufang y Yunlin; Weidi, un joven que está loco por ella, y Ling Jishi, un estudiante de Singapur por el cual siente una atracción incontenible. Sofía escribe su diario con el propósito de articular su pensamiento y sus emociones, constantemente trata de resolver el dilema de si es realmente amor lo que siente por Ling Jishi o sólo atracción sexual.

Su actitud sobre el amor es un poco loca e histérica. En una de sus visitas Ling Jishi toma sus manos y ella lo mira pensando en cuánto lo ama, pero no puede encontrar en su mirada lo que ella necesita. “Si se hubiera atrevido a abrazarme, y me hubiera besado apasionadamente yo habría caído en sus brazos y llorado, “Te amo! Dios! Te amo! Pero él estaba tan desapasionado, tan frío y desapasionado, que lo odié por eso. “Ven, abrázame” pensé salvajemente, Quiero besar tu rostro” Naturalmente, él seguía sosteniendo mis manos, su mirada fija en mi cara. Yo busqué

frenéticamente, pero en ningún lugar de su expresión encontré lo que quería. ¿Por qué él sólo es capaz de responder a mi indefensión, a mis vulnerabilidades? ¿Y por qué no entiende la posición que ocupa en mi corazón? (Ding, 1989, p.71).”

“Nuestras más recientes conversaciones me han enseñado mucho sobre sus estúpidas ideas. Lo único que quiere es dinero. Dinero. Una joven esposa para entretener a sus socios en la sala, y muchos hijos gordos, de tez blanca, bien vestidos. ¿Qué significa el amor para él? Nada más que gastar dinero en un burdel, despilfarrándolo por un momento de placer carnal, o sentado en un cómodo sofá acariciando carne perfumada, con un cigarrillo entre sus labios, con las piernas cruzadas, riendo y platicando con sus amigos. Cuando ya no sea divertido, al diablo con eso; regresará a su casa con su pequeña esposa. Le apasiona el Club de Debate, jugar al tenis, estudiar en Harvard, unirse al servicio exterior, convertirse en un importante hombre de estado, o heredar la empresa de su padre y convertirse en un comerciante de caucho. Él quiere ser un capitalista...hasta ahí llega su ambición (Ding, 1989, p.68).”

Al final de la historia Sofía consigue lo que tanto tiempo persiguió sólo para darse gusto a sí misma y tener la satisfacción de haberlo conquistado. Se besaron por fin pero con un solo beso, y Sofía reconoció que no había sido el amor verdadero y terminó la relación. También esta obra representa la construcción de la identidad de la mujer moderna china. La identidad reúne estos rasgos: la mujer moderna china contiene todos los aspectos positivos de la modernidad, la creatividad, el coraje para perseguir el amor. Y todo está íntimamente ligado a la lucha nacionalista. Su búsqueda por el “nuevo amor” resaltaba la relación entre un matrimonio escogido libremente y el progreso social, en vez de luchar por la identidad personal o sexualidad.

Después de la fundación de la República Popular China en el año 1949, ocurrió la Revolución Cultural China (1966—1976), en la cual la literatura fue reprimida durante muchos años. Entonces, en los años 80, cuando terminó la revolución cultural china,

comenzó a surgir la literatura de cicatrices. El nombre de la literatura de cicatrices proviene de una novela corta titulada *Cicatriz* de un joven estudiante universitario llamado Lu Xinhua (1954—) . Fue publicada en el periódico *Wen Hui* de Shanghái del año 1978, y contaba la historia de arrepentimiento de una hija sobre su madre, que sufrió demasiado en la Revolución cultural y murió tristemente. “El tema principal de las obras de la literatura de las Cicatrices es la descripción de las injusticias sufridas por artistas, intelectuales, funcionarios o simplemente, gente corriente durante la Revolución Cultural.”¹³⁰ En esta escuela literaria, las escritoras feministas también participaron para expresar sus ideas y experiencias mediante las obras literarias.

Resumiendo, en las últimas décadas, China sufrió muchos cambios políticos: la caída de la última dinastía, la Dinastía Qing, la Revolución Xin Hai, la Fundación de la República de China, El Movimiento del 4 de mayo, la Fundación de la República Popular China, la Revolución Cultural etc. Las escritoras chinas o mujeres modernas chinas fueron despertadas por estas razones relacionadas con el contexto histórico y comenzaron a crear obras maravillosas en el escenario literario.

Etapas, escritoras y obras representativas

Los comienzos de la década de los 80 marcaron la primera etapa de la formación de la literatura feminista. Gracias a la Política de Reforma y Apertura, las ideas y pensamientos se liberaron también y las obras filosóficas y libros occidentales se introdujeron en China. Las autoras representativas son Zhang Jie, Zhang Xinxin, Ye Meng, Zhai Yongming. En la novela *Arca de Noé*, Zhang Jie describía los apuros de tres mujeres educadas. Tenían buen trabajos pero no estaban felices. Se separaron de sus maridos y por

¹³⁰ Narrativas chinas. Ficciones y otras formas de no-literatura, Eleta A R, 2008.183.

casualidad, vivían juntas y se apoyaban. Ellas creían que los hombres eran culpables de los fracasos y los desastres de la vida anterior y entonces, la novela estaba llena de una sensación furiosa sobre la desigualdad de género.

Si *Arca de Noé* simboliza la transformación de un género, un pueblo y una nación, la novela *En el mismo horizonte* de Zhang Xinxin expresa los problemas de género entre hombres y mujeres. En la Nueva China hay mucha competencia y entonces los dos géneros chocan en cuanto a oportunidades y derechos. En este sentido, ¿quién va a sacrificarse? La novela cuenta la historia de una pareja que tiene la experiencia de trabajar en el campo en la Revolución Cultural. Después de la Política de Reforma y Apertura, ellos vuelven a la ciudad para trabajar. El marido tiene ganas de ser pintor pero su mujer quiere ser directora de películas. El marido espera que su mujer pueda apoyarle y cuidar a la familia pero la esposa entiende que si se convierte en ama de casa, finalmente va a ser abandonada por su marido por el problema de comunicación. Entonces no querían dejar su trabajo. Debido a estos choques familiares, la esposa abortó y la pareja enfrentó el problema de separarse.

Se dice en el libro¹³¹: quizás algunas opiniones son erróneas al principio, como muchas chicas, antes yo suspiré profundamente: hay muy pocos caballeros hoy en día. Cada mujer tiene distintas necesidades pero en cuanto a la descripción secreta de la imagen de una pareja ideal en el corazón es casi lo mismo. Hay personas que admiraban mis opciones. Sin embargo, ahora entiendo que quizás un príncipe azul no pueda ser un buen esposo. Él siempre quería conseguir lo que quiera discretamente y decididamente sin escuchar a los otros. A lo mejor lo considero como el pilar espiritual si lo miraba y pensaba como antes, a distancia, ocultamente. Pero viviendo juntos, él no puede ofrecerme nada. Solo quería que lo

¹³¹ Traducido por la autora.

amara en vez de darme su amor y consideración. Creo que a él solo le gusta disfrutar la felicidad y alegría de la familia, pero soy yo quien tiene que dedicarme a todo esto. Probablemente hasta ahora nunca pensaba él que en la competencia doméstica nunca existe la consigna de caballero: Lady First. Somos lo mismo. ¿Adónde puedo retroceder? ¿Acaso tengo que abandonar mis pequeños hábitos? Dar a luz a un bebé, estar encerrada y ¿él va a estar satisfecho? No, cuando no tengo nada, cuando no puedo dialogar con él en la carrera y en el nivel espiritual, lo perderé igual. (Zhang Xinxin, 1988, P4).

Zhai Yongming, una poeta contemporánea, escribió una serie de poemas titulada *Mujer*. En el prólogo de los poemas, mencionó un concepto de “conciencia de la noche”, en el cual escribía que las mujeres eran distintas con los hombres porque ellas tienen la conciencia de la noche. Sus poemas representaban esta conciencia de despertar y el poder de dialogar de las mujeres.

《独白》

Monólogo

节选自组诗《女人》

Extraído de la serie de

poemas *Mujer*

我，一个狂想，充满深渊的魅力 Yo, una rapsodia, un encanto con profundo abismo。

偶然被你诞生。泥土和天空 me diste la vida por casualidad. Tierra y cielo,

二者合一，你把我叫作女人 se unificaron, me llamas Mujer

并强化了我的身体 y esfuerzas mi cuerpo

我是软得像水的白色羽毛体 Soy la pluma blanca, delicada como el agua

你把我捧在手上，我就容纳这个世界 Me sostienes con las manos, así que abrazo

el mundo

穿着肉体凡胎，在阳光下 Vestir con cuerpo humano, bajo el sol

我是如此眩目，是你难以置信 estoy tan brillante que ni
puedes creer

我是最温柔最懂事的女人 Soy la mujer más amorosa
y entendedora

看穿一切却愿分担一切 Observarlo todo hasta la médula
pero quiero compartirlo.

渴望一个冬天，一个巨大的黑夜 Aspiro a un invierno, a
una noche entera

以心为界，我想握住你的手 manteniendo tus manos con mi
corazón como la frontera

但在你的面前我的姿态就是一种惨败 Pero frente a ti mi
postura es un tipo de fracaso

当你走时，我的痛苦 Cuando te vas, mis sufrimientos
要把我的心从口中呕出 me van a desembuchar

用爱杀死你，这是谁的禁忌？ Te mandaron con amor, ¿de
quién es el tabú?

太阳为全世界升起！我只为了你 Sale el sol para todo el
mundo, yo, solo para ti

以最仇恨的柔情蜜意贯注你全身 Te colman con las
palabras dulces de más

从脚至顶，我有我的方式 crueldad. Desde los pies hasta la
cabeza, tengo mis

remedios

一片呼救声，灵魂也能伸出手？

大海作为我的血液就能把我 Un grito de ayuda, ¿el espíritu
puede tender la

mano? La mar como mi sangre, puede
levantarme

hasta los pies de la caída del sol

高举到落日脚下，有谁记得我？¿Quién me recuerda?

但我所记得的，绝不仅仅是一生 Pero lo que yo recuerdo,
no es solamente la vida

De esta manera, sabemos que aunque en China Continental no surgieron los movimientos feministas, las mujeres chinas también tenían deseos de expresarse mediante la literatura. Entonces la literatura feminista china comenzó a dejar muchas huellas tanto en la literatura como en la sociedad.

Durante la primera etapa de la literatura feminista las escritoras tenían la experiencia de trabajar en el campo en la Revolución Cultural. Estas experiencias constituyen los caracteres de escritura en sus novelas. Otras escritoras importantes son Wang Anyi, Zhang Kangkang, Tie Ning etc.

Durante 1985 y 1995, la literatura feminista experimentó la segunda etapa y se desarrolló constantemente. La novela *Puerta de Rosas* de Tie Ning fue una novela importante. Contaba la experiencia de una mujer que quería dedicarse toda su vida a la Revolución. Su sufrimiento y las heridas que causó a otros nos hacen reflexionar sobre la relación entre las mujeres, la vida cotidiana, la política y la nación. Dice Tie Ning en el prólogo: hay comentaristas que dicen que la protagonista Yi Wen de la novela *Puerta de Rosas* es una persona especial y brillante en el escenario literario de la China Nueva. Imagino que esto se debe a que cuando se enfrentó a los temas de la mujer, intentó librarse de la vista femenina en vez de una perspectiva de doble sentido —tercer género, la cual le ayuda a dominar la situación real de existencia de la mujer. En China no todas las mujeres tienen el concepto específico de liberarse, lo que esclaviza y reprime a la mujer no es el hombre sino ella misma. Cuando escribes sobre la mujer, solo mantenerte lejos de la actitud de admirarse por la naturaleza del género, la identidad de la mujer y su éxito van a ser más fiel.

La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995, marcó un importante punto de inflexión para la agenda mundial de igualdad de género. De la misma manera, las acciones feministas y la literatura feminista en China fueron conocidas y aceptadas por el mundo. Además, la literatura feminista china comenzó a formar parte de la literatura mundial.

Después del 1995 hasta hoy en día, los temas de la literatura feministas son más amplios gracias a la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Las autoras comenzaron a prestar atención al género social, los grupos vulnerables, el Feminismo del Tercer Mundo y el Feminismo Mundial.

El valor de literatura feminista reflejado en la realidad

Antes de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en China Continental, la introducción y traducción de las teorías occidentales sobre feminismo eran las necesidades del pueblo. Pero después de la Conferencia, la situación cambió. La nación tuvo que contactar con el mundo exterior. Entonces China apoyó la publicación y traducción de los libros feministas, teorías feministas etc. Las autoras no solo prestaban atención al destino de las protagonistas en las novelas sino que las experiencias personales estaban conectadas con el cambio social. Por ejemplo, la *Canción de pena eterna* narra las experiencias de Wang Qiyao, una chica nacida en los longtang, los callejones abarrotados y laberínticos de los barrios de clase obrera de Shanghái. Desde la violenta persecución del comunismo hasta el liberalismo y el aperturismo de la época de la reforma, esta historia constituye un triste panorama de la vieja China frente a la nueva, en el que se mezcla el destino de la chica con Shanghái y toda la nación. La novela tiene características de épica histórica.

Para terminar, vivimos en una época digital con el uso masivo del internet y los medios de comunicación. Entonces tenemos que pensar que la literatura feminista también va a seguir esta tendencia. La literatura feminista china forma una parte esencial de la feminista mundial y su desarrollo depende de muchos factores como la política, la economía, las relaciones exteriores etc. Todavía nos queda un largo camino.

Bibliografía

— *Narrativas chinas. Ficciones y otras formas de no-literatura,*

- Eleta A R, 2008.183.
- Woolf V. *Una habitación propia*[M]. Seix Barral, 1967.
- 洪子诚, 中国当代文学史·作品选: 1977-1999. Vol. 19. 长江文艺出版社, 2002.
- Hong Zicheng, *Historia de la Literatura China Contemporánea*. Colecciones:
- 1977-1999. Vol. 19. Editorial Arte Chang Jiang, 2002.
- 石评梅, 余树森. 石评梅散文选集[M]. 百花文艺出版社, 1992.
- Shi Pingmei, She Shusen, *Colección de obras de prosa de Shi Pingmei*[M]. Editorial
- Arte de Cien Flores, 1992.
- 石评梅. 董二嫂[D]. , 1925.
- Shi Pingmei. *La esposa de Dong Er* [D]. , 1925.
- 丁玲, 王锦泉. 莎菲女士的日记[M]. 百花文艺出版社, 1985.
- Ding Ling. *El diario de la señorita Sofía*[M].]. Editorial Arte de Cien Flores, 1985.
- 张洁. 方舟[M]. 北京十月文艺出版社, 1988.
- Zhang Jie. *Arca de Noé*[M]. Editorial Beijing Arte Octubre, 1988.
- 张辛欣. 在同一地平线上[M]. 三民书局, 1988.
- Zhang Xinxin. *En el mismo horizonte*[M]. Librería San Ming. 1988.
- 翟永明, 陈思和. 女人·独白[J]. 诗刊, 1986.
- Zhai Yongming, Chen Sihe. *Mujer* · “Monólogo”[J]. Revista de Poemas. 1986.
- 王安忆. 长恨歌[M]. 南海出版公司, 2003.
- Wang Anyi. *Canción de la pena*[M]. Kailas, 2010.

