

ISSN: 0188-9478

Año 31, vol. 61 (enero / junio 2021)

DEBATE FEMINISTA



UNAM



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Centro de Investigaciones y Estudios de Género
Ciudad de México, 2021

REVISTA DEBATE FEMINISTA

Publicación semestral del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, incorporada a los siguientes índices, catálogos y bases de datos: Academic Search Complete, Fuente Académica, ScienceDirect, EBSCO, JSTOR, HAPI (Hispanic American Periodicals Index), ERIH PLUS, Catálogo Latindex, Scielo (Scientific Electronic Library Online).

CC BY-NC-ND 4.0

2021, Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones y Estudios de Género

Revista editada e impresa en México

ISSN: 0188-9478

Fundadora: Marta Lamas

Directora: Hortensia Moreno

Tipografía y formación: Alina Barojas Beltrán

Portada: Julio César Salgado López y Eva Villaseñor

Imagen de portada: Lorena Wolffer, *Diarias*, 2020

Desarrollo web: Diego A. Ramírez Muñoz

Diseño web: Cindy Carolina Martínez Lagos

Asistente editorial: Paola Gabriela Ortega Garay

Corrección de galeras: Alejandra Tapia y Cecilia Olivares

Correo-e: debatefeminista@cieg.unam.mx

Teléfono: 55-5623-0020

Página web: www.debatefeminista.cieg.unam.mx

Certificado de licitud de título: 11127; certificado de licitud de contenido: 7759; expedidos el 24 de abril de 2000. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2016-050311391300-102. Reserva de derechos al uso exclusivo de la difusión vía red de cómputo: 04-2016-082315010800-203, otorgada el 25 de agosto de 2016. Tiraje: 40 ejemplares. Se terminó de imprimir en noviembre de 2020. Imprenta: Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, Colonia San Jerónimo, Chichahuaco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.

Las colaboraciones aparecidas con firma son responsabilidad de sus autores y autoras y no reflejan necesariamente la postura del CIEG.

Esta es una publicación bajo la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Para mayor información sobre el uso no comercial de los contenidos que aquí aparecen, favor de consultar: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- 1** Lectura crítica de un manifiesto feminista populista
Critical Interpretation of a Populist Feminist Manifesto
Leitura crítica dum manifesto feminista populista
Teresa Orozco Martínez y Martha Zapata Galindo
- 19** Un cuarto compartido y conectado a la red: entrecruzamiento entre mujeres, literatura e Internet en América Latina
A Shared Room Connected to the Web: the Intersection between Women, Literature, and the Internet in Latin America
Um quarto compartilhado e conectado à rede: entrecruzamento entre mulheres, literatura e Internet na América Latina
Bárbara Duhau, Taluana Wenceslau Rocha y Antonella Flamini
- 46** Imágenes de la crueldad: violencias femigenocidas en México bajo la mirada de un régimen escópico androcéntrico/neoliberal
Images of Cruelty: Femigenocidal Violence in Mexico through the Gaze of a Scopic, Androcentric/Neoliberal Regime
Imagens da crueldade: violências femigenocidas no México na mirada dum regime escópico androcêntrico/neoliberal
José Ricardo Gutiérrez Vargas
- 70** “Cómo hacerle sin un hombre”: dueñas de cantinas en la Costa Chica de Oaxaca
“How to Make a Go of It without a Man”: Female Saloon Owners on the Costa Chica of Oaxaca
“Como fazer sem homem”: donas de boteco na Costa Chica de Oaxaca
Nuria Jiménez García

- 92** Embarazo y sexualidad adolescente en México: una lectura desde el pánico moral y sexual

Adolescent Pregnancy and Sexuality in Mexico: An Interpretation from the Perspective of Moral and Sexual Panic

Gravidez e sexualidade adolescente no México: uma leitura desde o pânico moral e sexual

Itzel Adriana Sosa-Sánchez

- 113** El “ejército de Dios” se moviliza en contra del mal: politización religiosa en contra del género y los feminismos en Ecuador

The “Army of God” Mobilizes against Evil: Religious Politicization against Gender and Feminism in Ecuador

O “exército de Deus” se mobiliza contra o mal: politização religiosa contra o gênero e os feminismos no Equador

Sofía Yépez Naranjo

- 134** Indígena, mujer y niña: grupos en situación de vulnerabilidad en un contexto multicultural

Indigenous, Woman, and Girl: Groups in Vulnerable Situations in a Multicultural Context

Indígena, mulher e menina: grupos em situação de vulnerabilidade num contexto multicultural

María-Cruz La Chica

RESEÑAS

- 157** Psicoanálisis, una máquina de lecturas eróticas / Reseña de Alexandra Kohan. (2019). *Psicoanálisis: por una erótica contra natura*. Buenos Aires: Indie Libros.

María Mónica Sosa Vásquez

- 164** Un estudio para comprender la representación política de las mujeres en México / Reseña de Flavia Freidenberg (comp.). (2018). *La representación política de las mujeres en México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM e Instituto Nacional Electoral.

Karolina Monika Gilas

Lectura crítica de un manifiesto feminista populista*

Critical Interpretation of a Populist Feminist Manifesto

Leitura crítica dum manifesto feminista populista

Teresa Orozco Martínez

Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, Berlín, Alemania

Martha Zapata Galindo

Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, Berlín, Alemania

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: En el presente artículo proponemos una lectura crítica del *Manifiesto para un Feminismo del 99%*, el cual, retomando la consigna del movimiento Occupy, hace un llamado para construir una alianza global entre los diversos feminismos de las huelgas del 8 de marzo y las marchas contra Trump en Estados Unidos. Nos interesa discutir los caminos que proponen las autoras de este texto —Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser— para crear un bloque hegemónico que pueda enfrentar y transformar las políticas del capitalismo neoliberal. Al mismo tiempo, queremos llamar la atención sobre los riesgos que implica una propuesta política que articula un feminismo populista, el cual opera con antagonismos abstractos que reproducen olvidos históricos y jerarquías epistémicas entre el Norte y el Sur global y polarizan a los feminismos actuales.

Palabras clave: Feminismo del 99%; Neoliberalismo; Anticapitalismo; Anti-Genderismo

Correo electrónico: torozco@zedat.fu-berlin.de; <https://orcid.org/0000-0003-0902-3236>

Correo electrónico: martha.zapata.galindo@fu-berlin.de; <https://orcid.org/0000-0001-8291-0208>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 1-18

ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2236>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

* Una versión en portugués del artículo que presentamos aquí apareció en 2019 en la *Revista de la Universidad de São Paulo* (núm. 122, pp. 71-86) como *Leitura crítica de um manifesto feminista populista* (trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro). Se puede consultar en: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/issue/view/11276>>.

Abstract: In this article we propose a critical interpretation of the *Manifiesto for 99% Feminism*, which, taking up the slogan of the Occupy movement, calls for the creation of a global alliance between the various feminisms of the March 8th strikes and the marches against Trump in America. We are interested in discussing the routes proposed by the authors of this text —Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya and Nancy Fraser— to create a hegemonic bloc that will be able to confront and transform the policies of neoliberal capitalism. At the same time, we wish to draw attention to the risks involved in a political proposal that expresses a populist feminism, which operates with abstract antagonisms that reproduce historical oblivion and epistemic hierarchies between the Global North and South, and polarize current feminisms.

Keywords: 99% Feminism, Neoliberalism, Anticapitalism, Antigenderism

Resumo: Este artigo propõe uma leitura crítica do *Manifiesto por um Feminismo do 99%*, o qual, retomando o lema do movimento *Occupy*, faz convocação à construir uma aliança global entre os vários feminismos das greves do 8 de março e das marchas contra Trump nos Estados Unidos. Interessa discutir os caminhos propostos pelas autoras desse texto —Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser— na criação dum bloco hegemônico capaz de enfrentar e transformar as políticas do capitalismo neoliberal. Ao mesmo tempo, queremos chamar a atenção para os riscos que supõe articular numa proposta política um feminismo populista que polariza os feminismos atuais por quanto opera com antagonismos abstratos que reproduzem o esquecimento histórico e as hierarquias epistêmicas entre o Norte e o Sul Globais.

Palavras-chave: Feminismo do 99%; Neoliberalismo; Anti-capitalismo; Anti-genderismo

Introducción

Las nuevas movilizaciones feministas (manifestaciones, marchas, huelgas) en diferentes países del mundo en contra del feminicidio y otras formas de violencia de género, y en favor de los derechos reproductivos de las mujeres, que se vienen articulando desde 2015 en Argentina y otros lugares de América Latina y Europa, no solo han logrado congregarse a un gran número de activistas, sino también —y gracias a su difusión a través de las redes sociales— a construir frentes amplios de protesta feminista local, nacional y transnacional, que incluyen a grupos muy heterogéneos con demandas políticas que van más allá de lo que comúnmente se asocia con las luchas de los movimientos feministas. Así, la celebración del Día de la Mujer se ha convertido ahora en una movilización para la huelga internacional, en la que convergen activistas latinoamericanas asociadas al colectivo argentino

“Ni una Menos”, o a la “Marcha Mundial de las Mujeres” en Brasil, activistas de la “Marcha de las Mujeres” en los Estados Unidos y de la “Huelga Internacional de las Mujeres” en Europa, por nombrar solo a algunas de ellas. Dentro de estas movilizaciones feministas destaca la huelga del 8 de marzo del 2018 que logró reunir en España a más de cinco millones de participantes (García, Alabao y Pérez, 2018, p. 39).

Sin duda alguna, tras una larga fase de fragmentaciones feministas y de luchas identitarias, hacer una propuesta para refundar un feminismo colectivo transnacional que sea integrador, sin homogeneizar las diferencias ni repetir errores de intentos anteriores, es más que urgente. ¿Cómo interpretar estas nuevas movilizaciones feministas? ¿Podemos hablar de un feminismo globalizado que será la vanguardia para encabezar una alianza antisistémica que permita transformar al capitalismo depredador actual? Partiendo de esta pregunta, haremos una lectura crítica del *Manifiesto de un Feminismo para el 99%*, publicado por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser (2019a y b), en el que promueven la formación de un “nuevo feminismo” que enfrente las crisis políticas y el vacío que se abre en el momento en que el neoliberalismo, precisamente por sus propias y múltiples crisis, estaría perdiendo hegemonía.

El impulso para la elaboración de este *Manifiesto* surgió en el contexto de las movilizaciones para la “Marcha Mundial” en Estados Unidos a través del llamado que hizo un grupo de académicas en *The Guardian*, en febrero de 2017 (Beyond Lean-In, 2017), para invitar a participar en la huelga internacional de mujeres que utilizaba el lema de “un feminismo para el 99%”.¹ Un segundo llamado se publicó en ese mismo medio al año siguiente (Alcoff *et al.*, 2018). Ambos estaban dirigidos a las mujeres de Estados Unidos e invitaban no solo a la lucha contra la política de Trump, sino también a combatir el capitalismo neoliberal, en razón del deterioro del nivel de vida de las mayorías en los últimos 30 años. En su intento por impulsar la internacionalización de la protesta feminista, las autoras del *Manifiesto* desarrollaron esta idea del *Feminismo del 99%* y retomaron la consigna del movimiento Occupy para construir una alianza entre los diversos feminismos de las huelgas del 8 de marzo y las marchas contra Trump en Estados Unidos. El *Manifiesto* se

¹ Este llamado se publicó en los medios y fue firmado por Angela Davis, Barbara Ransby, Cinzia Arruzza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martín Alcoff, Nancy Fraser, Rasmea Yousef Odeh y Tithi Bhattacharya (Beyond Lean-In, 2017).

publicó en 13 idiomas en 2019, después de haber sido publicado como un extracto en la revista *New Left Review* (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2018).²

Características del manifiesto

El *Manifiesto para el 99%* se distingue de otros manifiestos que se difunden en el marco de estas marchas y huelgas. Estos se publican sin autoría o con autorías colectivas. El primero rebasa los márgenes de una convocatoria, ya que se trata de un texto que presenta la lectura de las autoras sobre la coyuntura actual y una visión en torno a múltiples crisis y su agudización. A diferencia de los textos que convocaron a las marchas feministas en Polonia, España, Italia, Turquía, México, Argentina, Brasil, etcétera, que reúnen diagnósticos, análisis y peticiones cortas, el *Manifiesto* de Arruzza, Bhattacharya y Fraser, escrito de cara a la marcha en Estados Unidos y convertido ahora en libro, aspira a ser una referencia teórica y práctica sobre el conjunto de estos movimientos al ofrecer una “narrativa maestra” que asume un liderazgo sobre la ruta no solo de las protestas feministas en tiempos de “desorientación”, sino que también aspira a ser la vanguardia de un movimiento que pudiera ser una “fuente de esperanza para la humanidad entera” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 221). Frente a las dificultades para crear espacios y discursos entre los feminismos regionales con el objetivo de articular un frente global, transnacional, capaz de hacer visible un feminismo a la vez diverso y compartido, esta iniciativa es sin duda valiosa.

Si bien los textos convocatorios no cumplen con las reglas académicas y no incluyen un “estado del arte”, sorprende que gran parte de las ideas expuestas en el *Manifiesto para el 99%* retoman debates de los feminismos internacionales desde la década de 1960 hasta hoy sin ser explícitamente mencionados. Es sintomático que en el epílogo se incluyan reflexiones generales, sin llegar a precisarlas, sobre los otros feminismos que han arado el mismo camino. Asimismo, dado que cuando se habla de otras marchas y huelgas feministas solo se reconstruyen sus metas parcialmente, vamos a volver a ellas en los siguientes apartados, ya que en este libro fungen como

² Citaremos la versión publicada en la *New Left Review*, en su versión en español, como Arruzza *et al.*, 2018. Cuando nos remitimos a la publicación del *Manifiesto* como libro nos referimos a la versión *Kindle* en español que apareció en la editorial Herder de Barcelona y la citamos como Arruzza *et al.*, 2019b.

legitimación del feminismo para el 99%. Aunque se parte del respeto hacia la heterogeneidad de las protestas, al mismo tiempo se persigue la creación de una meta de lucha común y, en este sentido, las autoras —rebasando su propia experiencia— hacen uso de un “nosotros” imaginario con funciones de interpelación: “muchas de nosotras nos vemos obligadas a trabajar en múltiples ‘empleos basura’, viajando largas distancias y utilizando medios de transporte caros, deteriorados e inseguros” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 897). Esto se hace patente también cuando las perspectivas de las autoras se expresan presuponiendo un consenso general sobre las mismas.

Debido a la brevedad de este ensayo, no vamos a analizar cómo se producen estos pases de un discurso particular a un discurso generalizante y universalizante; nos limitaremos a marcar las jerarquías epistémicas que se crean y sus efectos para la definición del proyecto político que las autoras persiguen y al que invitan a debatir en forma de tesis. Nos interesa, sin embargo, destacar las siguientes dimensiones: la primera dimensión focaliza los esquemas de interpretación que se ofrecen sobre la coyuntura política, l*s actor*s que se mencionan y las genealogías que se construyen. La segunda, indaga sobre el proyecto político que ofrece este feminismo populista anti-capitalista. Finalmente, formulamos reflexiones críticas sobre la reproducción de jerarquías epistémicas en tiempos de polarizaciones y otras que van más allá del *Manifiesto*.

Diagnóstico de la coyuntura política y “el nuevo feminismo”

Como parte integral de la coyuntura política actual, el *Manifiesto* nos presenta un escenario bipolar en el que aparecen dos visiones feministas antagónicas. Por un lado, tenemos un feminismo que actúa como “sirviente del capitalismo” y fomenta la “dominación con igualdad de oportunidades”, y, por el otro, un feminismo que propone “el fin de la dominación capitalista y patriarcal” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 124). La figura emblemática que personifica la primera visión es Sheryl Sandberg y su interpretación de la igualdad de oportunidades desde la perspectiva elitista empresarial, la segunda visión la encarna el movimiento feminista internacional de la huelga internacional del 8 de marzo (8M).

Ambos feminismos salen al escenario en el contexto de una crisis histórica que afecta no solo a la política, la sociedad, la economía, el medioambiente y en general la totalidad de nuestra existencia. Al centro de estas crisis agudas,

las autoras del *Manifiesto* identifican “una crisis hegemónica creciente, un vacío de liderazgo y organización, y una sensación de hay que cambiar algo” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 130). Este llamado se dirige hacia la construcción de un nuevo *Feminismo para el 99%*, el cual se articula como el nuevo sujeto histórico que impulsará la transformación social. Notorio es que la lógica N que subyace a la construcción de este antagonismo exige la desaparición de todos los feminismos que no podrían ser ubicados en estas posiciones.

Las descripciones del feminismo del 1% son, de acuerdo con el esquema populista, bastante imprecisas, y asignan nombres tan diversos como el de feminismos “de unas pocas almas privilegiadas” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos.190), “feminismos de las elites”, “feminismos gerenciales” o “feminismos *lean-in*”, refiriéndose específicamente a Sheryl Sandberg. En una larga frase, se vinculan cinco descripciones centrales: “el feminismo de las mujeres con poder: las gurús empresarias que predicán el *lean in*, las femócratas que presionan el ajuste estructural y el microcrédito en el Sur global y las polítics profesionales en traje chaqueta que cobran honorarios de seis cifras por dar conferencias en Wall Street” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 190). La categoría que engloba todas estas características es la del “feminismo liberal”, el cual es fusionado por las autoras con los feminismos neoliberales y con los feminismos de las elites del capitalismo financiero. Esta fusión discursiva es problemática, si recurrimos a la historia de los feminismos liberales y vemos que no se circunscriben a las elites, sino que son compartidos por grandes segmentos de la población, sobre todo cuando se posicionan en defensa de principios democráticos y del estado de derecho. Aquí encontramos a muchas mujeres que no solo han servido de “sirvientas a los intereses de su clase”. Por tanto, es urgente hacer memoria y distinciones, ya que la lucha por la ampliación de los derechos de las mujeres no hubiera sido pensable ni posible sin la participación de muchas mujeres que desde sus posiciones de poder se han solidarizado con las de clases menos privilegiadas y han contribuido a ampliar los márgenes de inclusión en la ciudadanía, la educación, el acceso a la salud, el acceso a recursos legales, la legalización del aborto, etcétera. En esta ruda estigmatización del “feminismo liberal” tampoco se distingue si los feminismos de los microcréditos y las prácticas femócratas son en primera línea orquestadas por bancos y estados que se han apropiado de los feminismos, hacen política pública para mujeres y emplean mujeres para ello, sin ser necesariamente feministas. De igual manera, emplear a migrantes para el servicio doméstico no es de

manera alguna una distinción del 1%: “El feminismo liberal subcontrata a la opresión” cuando para llegar a sus metas se apoya en “mujeres migrantes mal pagadas” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 190). Sin duda alguna, es necesario analizar los procesos actuales de cooptación de luchas y programas feministas por el capitalismo neoliberal que, como muestran las investigaciones de Angela McRobbie, no se restringe a las elites; lo que resulta inaceptable es fusionar sin diferenciación al feminismo liberal con el financiero neoliberal. En este sentido, se han dado amplios debates sobre las políticas de transversalización de la perspectiva de género que surgieron como medidas para modificar las estructuras institucionales, se convirtieron en tecnocracia simbólica y despolitizaron su intención originaria. Sabemos que las políticas sociales estatales creadas para mujeres tienen mucho de reproducción de la matriz heterosexual y poco de feminismo emancipador.

Sin embargo, tradiciones del feminismo liberal cuya historia podemos ubicar desde la Revolución francesa, han sido, junto a otras, pioneras; y sí, han abierto muchos “techos de cristal” para que otras no tengan que limpiar vidrios rotos, “techos de cristal” que las autoras solo reconocen hacia las cumbres financieras, pero que existen en todos los espacios en donde no había ni participación ni representación de mujeres y de personas LGTBQ+. Esta crítica desconcierta aún más cuando las autoras incluyen valores netamente liberales, como los derechos a la igualdad y a la libertad como parte central del mundo que el feminismo del 99% se propone construir (ver Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 77). Argumentando desde la historia, los procesos de neoliberalización no pueden ser descritos como una radicalización unidimensional del liberalismo, sino también como producto de su destrucción. En el marco de la demolición del estado de bienestar, los feminismos neoliberales han transformado la lucha del feminismo liberal en contra de las desigualdades de género estructurales para convertirla en un problema de carácter individual (Rottenberg, 2014, p. 420).

Observando esto, la aparición del feminismo a la Sandberg puede ser interpretada como la desarticulación más avanzada del feminismo liberal en el marco de un proyecto de digitalización imperialista con radios de influencia altamente transgresores en favor de la mercantilización, securitización y control ideológico, y en contra de los derechos de igualdad y libertad que hasta ahora fueron bastiones del liberalismo. La detallada reconstrucción que hace Rottenberg (2014, pp. 425-428) nos permite advertir que el borrado de los límites entre liberalismo y neoliberalismo, como estrategia

política, es no solo altamente problemático, sino también insostenible. Encontraremos que en el mundo entero habrá feminismos semejantes al del 1%, pero la crítica feminista no puede, en aras del populismo, estigmatizar los privilegios sin indagar qué se hace con ellos:

Nuestras experiencias se oponen al supuesto de que las mujeres solo pueden conseguir ganancias económicas si actúan en complicidad con el patriarcado capitalista existente. En todo el país, las feministas en posiciones sociales altas que apoyan una visión revolucionaria de cambio social comparten recursos y usan su poder para impulsar reformas que mejoren la vida de las mujeres independientemente de su clase (hooks, 2017, p. 65).

Para ser un *Manifiesto* que quiere interpelar a mujeres tanto del Norte como del Sur global, nos sorprende la forma en que se construyen las genealogías de este nuevo sujeto histórico y de su adversario. Mientras que, como hemos visto antes, el feminismo liberal aparece como un feminismo empresarial que reduce la igualdad de derechos “al ascenso de las mujeres de elite a los altos cargos” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 125), las autoras elaboran una genealogía del movimiento feminista 8M desde una mirada del Norte global altamente selectiva. Sitúan el origen de este movimiento internacional en la huelga de octubre de 2016 en Polonia, en la que mujeres y feministas salieron a las calles a manifestarse en contra de la prohibición del aborto. De ahí, sostiene el *Manifiesto*, pasó a Argentina en donde el movimiento “Ni una menos” organizó un paro nacional para protestar por el asesinato de Lucía Pérez, y siguió expandiéndose por el mundo hasta llegar a institucionalizarse en la huelga del 8 de marzo de 2017. También articuló diferentes demandas en el Día Internacional de la Mujer, mismas que —según las autoras del *Manifiesto*— han logrado recuperar sus raíces históricas dentro de los feminismos socialistas y de trabajador*s, al tiempo que han empezado a unificar a “mujeres separadas” (p. 126). Lo que caracteriza a esta movilización, según las autoras, es la forma en que redefine el concepto de trabajo para incluir otras actividades no remuneradas, como el trabajo social para reproducir la vida, así como su potencial para “superar la oposición obstinada y divisoria entre la “política identitaria” y la “política de clase” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 126).

Una mirada desde el Sur global, como la de la activista argentina Verónica Gago, interpreta el camino hacia el movimiento solidario 8M desde otras coordenadas, que contrastan con las visiones del *Manifiesto* sobre estos movimientos, así como sobre las metas de sus estrategias de lucha. Gago muestra cómo el movimiento huelguista empieza a gestarse en las

maquiladoras situadas en la frontera entre los Estados Unidos y México, donde identifica los feminicidios, siguiendo los análisis de Rita Segato (2013), como crímenes políticos (Gago, 2018, p. 27). El carácter transnacional del feminicidio radica en que “produce una forma de resonancia e implicación en la composición de un cuerpo común: una política que hace del cuerpo de una el cuerpo de todas” (Gago, 2018, p. 27) y con esto hace evidente que estos cuerpos son territorios de nuevas conquistas coloniales. Con base en ello, las argentinas del “Ni una Menos” convirtieron esta experiencia en “un contrapoder frente a la ofensiva femicida que no es más que el modo en que hoy se anuda en el cuerpo de las mujeres un cruce de violencias” (Gago, 2018, p. 28). Para ella, la huelga simbolizó el momento en que se politizó la violencia contra las mujeres y sirvió de herramienta para posicionar a las mujeres como sujeto político (Gago, 2018, p. 30). Consideramos que uno de los logros de las epistemologías feministas ha sido el de cuestionar explicaciones de orígenes monocausales, porque contradicen la complejidad de las opresiones. En estos debates se hace hincapié en que la especificidad de la violencia de género no puede ser comprendida sin tomar en cuenta dimensiones que rebasan el surgimiento del capitalismo y que se potencian precisamente por su anclaje en estructuras de legitimación ancestrales y coloniales que forman parte de un entramado de uso y abuso de poder patriarcal, clasista y racista, sin privilegiar ninguna de estas dimensiones sobre las otras. El *Manifiesto* atribuye, por razones populistas, la violencia de género al capitalismo actual: “lejos de ser algo accidental, se fundamenta en la estructura institucional básica de la sociedad capitalista” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 301). No obstante, se puede argumentar que “fundamentar” la violencia de género solo en el capitalismo implica un claro retroceso. En torno a esto, es muy extraño que cuando se menciona la violencia de género en las maquiladoras, se reportan los abusos sexuales, verbales y violaciones (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 429), pero las autoras no mencionan los miles de feminicidios como casos de violencia letal asociados no solo a la violencia laboral, sino a organizaciones criminales en colusión con el Estado mexicano. Ambas son estructuras patriarcales no reducibles al capitalismo, y hacia ambas dirigen su protesta los movimientos de víctimas y los movimientos feministas.

Otro momento de amnesia histórica que está presente en el *Manifiesto* es que, dentro de su metanarrativa, no aparece una gran parte de las movilizaciones feministas y de mujeres del Sur global, por ejemplo, la Marcha Mundial

de las Mujeres (MMM) que ya desde el año 2000 había articulado demandas semejantes a las que este *Manifiesto* retoma, a saber, “hacer visible la articulación entre el capitalismo y el patriarcado —o entre la lucha contra la pobreza y sus causas y la violencia hacia las mujeres” (Marcha, 2009, p. 9). La MMM vincula movimientos de mujeres y feministas con los movimientos sociales del Foro Social Mundial y ha tenido una gran resonancia no solo en Brasil y otros países de América Latina, sino también en África, Asia y Oceanía. Al contrario de como lo hace el *Manifiesto*, el cual subsume las luchas específicas y locales bajo el paraguas de la lucha por las huelgas anticapitalistas, los llamados de la MMM se dirigen hacia la construcción de alianzas inclusivas y denuncian las movilizaciones que reproducen jerarquías que “separan las luchas generales de las luchas específicas” (Marcha, 2009, p. 14). De forma muy clara, combaten las divisiones jerárquicas:

Alrededor de esta división están todas las formas de interpretación jerárquica como, por ejemplo, aquella que dice que las luchas generales son más importantes y que deben venir primero. O también, que cuando las mujeres se concentran en las llamadas luchas específicas dividen la lucha general y le quitan fuerza (Marcha, 2009, p. 14).

En contraste con estas posiciones de la MMM, las genealogías construidas en el *Manifiesto* colocan la protesta contra la violencia de género, la misoginia, los regímenes religiosos reaccionarios, las movilizaciones en defensa de la diversidad sexual —afectada también por la violencia letal—, la lucha contra las políticas antiaborto, contra los feminicidios y el sexismo cotidiano, bajo el manto exclusivo de la protesta anticapitalista. Si bien abren la estructura a todos los movimientos pensables como radicales, estos son colocados como subalternos a la lucha anticapitalista.

Dos metáforas y un proyecto político

Junto a la figura del antagonismo del feminismo para el 99% contra el feminismo del 1%, las autoras del *Manifiesto* proponen como objetivo construir un nuevo bloque hegemónico a través de una alianza de grupos que incluya no solo a las feministas, sino también a “otros movimientos anticapitalistas de todo el mundo” como son “los movimientos ecologistas, antirracistas, antiimperialistas LGTBQ+ y con los sindicatos...” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 145), así como a la parte de la clase trabajadora que se encuentra atrapada en el bloque neoliberal, ya sea en su vertiente progresista o reaccionaria.

Del lado del 1%, las autoras sitúan como primer adversario al populismo reaccionario que agrupa a una parte de la clase trabajadora, así como a todos aquellos que defienden el militarismo y son “xenofóbicos y entnonacionalistas” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 145). Y como segundo adversario, al neoliberalismo progresista de las elites del feminismo *lean-in*, de “las antirracistas y antihomóforas meritocráticas, las capitalistas verdes” y las partidarias de la “diversidad de la empresa” y una fracción de la clase trabajadora que incluye a la “masa menos privilegiada de mujeres inmigrantes y de color” (Arruzza *et al.*, 2018, p. 145).

A más tardar aquí, nos damos cuenta de que el manifiesto tiene un problema de metáforas en colisión que persiguen dos lógicas diferentes: por un lado, la oposición antagónica entre dos feminismos en pugna (99% versus 1%) y, por el otro, la figura de un “paraguas” anticapitalista que congrega a este “nuevo feminismo”, a las poblaciones precarizadas y a todos los movimientos radicales de izquierda, bajo la condición de ser anticapitalistas. Pero esta idea deja en suspenso el papel del movimiento feminista en esta nueva constelación (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 217-218). También deja abierta la manera en que se va a interpelar a aquellos grupos que, dentro de estos movimientos, no son anticapitalistas, o a los que son antineoliberales pero no anticapitalistas. Un ejemplo sería el caso de las feministas liberales, que pueden ser ecologistas, antirracistas, antihomóforas y antiislamofóbicas, pero bajo la lógica del antagonismo populista quedan fuera porque son las adversarias. En este sentido, la lógica de amig*/enemig* contradice la lógica de las alianzas, sobre la que se quiere fundar este proyecto.

Cabe preguntarse aquí: ¿por qué solo es posible pensar las alianzas entre movimientos, pero no alianzas interclasistas entre mujeres? ¿Es necesario orquestar una interpelación polarizante que divide a los feminismos y que se opone a la propia movilización internacional por la huelga que afirma el carácter incluyente de la lucha? En el llamado de las españolas que publicó la Comisión Feminista 8 de MarzoMadrid para la movilización de la huelga de 2019 se contradice esta visión populista excluyente desde una visión interseccional:

Sabemos que las posibilidades para participar en la huelga son distintas para cada una de nosotras, pues estamos atravesadas por desigualdades y precariedades que nos sitúan en lugares muy diversos [...] Por eso la huelga feminista es una propuesta abierta en la que todas podemos encontrar una forma de participar (Manifiesto Madrid, 2019).

Esto da testimonio de que la apabullante sororidad practicada en las huelgas, a diferencia de la década de 1970, solo ha sido posible a partir de reconocer los abismos que a veces nos separan, y que eso no ha impedido el “contagio” feminista.

El *Manifiesto* intenta concentrar discursivamente todo el capital simbólico que se ha producido dentro de los movimientos contra el neoliberalismo, pero ¿qué es lo que se quiere combatir aquí?, ¿qué es lo que se entiende por capitalismo? A lo largo del *Manifiesto*, las autoras identifican como la causa de todos los tipos de opresión al capitalismo, y es por eso que retoman el debate feminista sobre la reproducción, se declaran en favor del desarrollo de una nueva forma de organización social que supere la relación entre “producción y reproducción, su entrelazamiento entre ‘hacer beneficios’ y ‘hacer personas’, y su subordinación de lo segundo a lo primero” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 958).

En el centro de este proyecto se encuentra la reflexión en torno a la importancia del trabajo reproductivo para la sociedad, para desde allí plantear una alternativa. Y no hay duda de que este debate tendría la fuerza de ser un punto de lucha interclasista, si lograra politizarse desde las izquierdas transnacionales, como lo han planteado desde la década de 1970 Silvia Federici, María Mies, Vandana Shiva y Frigga Haug, entre otras. Sin embargo, las autoras del *Manifiesto* no logran concretar ninguna alternativa, por lo que queda en suspenso si desde allí se podrá realmente plantear una reorganización social verdaderamente anticapitalista de la reproducción. Y, en este sentido, es extraño que las visiones que se derivan del *Manifiesto* se muevan aún en el marco de una economía capitalista: se trata de poner en primer plano la reproducción social de la vida para que todas las personas puedan combinar “las actividades socioreproductivas con un trabajo seguro, bien remunerado y libre de acosos” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 935). La propuesta de la reorganización social no implica la destrucción de la forma de producción económica capitalista, sino solamente se refiere a la superación de sus contradicciones ecológicas, políticas y socio-reproductivas (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 767).

Reflexionando sobre las condiciones materiales y políticas para la disidencia, nos hacemos la pregunta: ¿qué significa establecer un frente de lucha en contra del capitalismo? Frente a ella, constatamos la urgencia y la dificultad, pues resulta difícil pensar una esfera de la vida que no esté transida por sus huellas. En el Norte global se puede llegar a practicar un máximo de

disidencia posible (dentro y fuera de las instituciones) sin perder las fuentes de trabajo, sin ir a la cárcel, sin ser asesinadas o expulsadas del país, pero sin asumir una propuesta anticapitalista radical en la práctica. Pero solo una parte de las feministas se mueven en espacios protegidos por estados de derecho liberales, mientras que la gran mayoría se mueve en espacios de estatalidades vulneradas, dictatoriales, fundamentalistas o de abierta fascitización, lo que no impide que bajo estas condiciones desarrollen formas de resistencia, a un precio muy alto.

Buscando visiones sobre las formas de disidencia, encontramos que el *Manifiesto* hace un ferviente llamado anticapitalista que funge finalmente como consigna identitaria, pero desde un espacio protegido, sin concretar nada, más allá de convocar a todos los movimientos que ya protestan para sumarse a ellos. Sobre la ruta a seguir, surgen muchas preguntas: ¿hacia dónde nos dirigimos? ¿Vamos a invertir toda nuestra energía en atacar los feminismos empresariales a la Sandberg e impedir candidaturas como la de Hilary Clinton, o vamos a ir a las raíces del capitalismo financiero y a combatirlo, como lo propuso el movimiento Occupy? ¿Qué significa combatir al 1% de las mujeres en las cúspides? ¿Son todas ellas defensoras del capitalismo depredador? Y ¿qué hacemos con Angela Merkel, a quien le debemos tanto las políticas de austeridad contra Grecia como la apertura temporal de fronteras para refugiados? Y más allá del tema de clase, ¿no podríamos solidarizarnos con las mujeres de las cúspides cuando son víctimas de sexismo y violencias sexualizadas, y al mismo tiempo combatir sus programas políticos cuando sea necesario? ¿Dónde quedan las clases medias que han sido un blanco de la “vuelta a la derecha”?, ¿tienen lugar en este esquema antagónico o solo en la medida en que estén precarizadas? ¿Forman parte del 99%? Frente a las violentas campañas antigénero ¿necesitamos demonizar a feministas liberales cuando también están luchando en empresas, sindicatos, instituciones, universidades, etcétera, por los derechos del 99% o impidiendo neoliberalizaciones aún más profundas?

Polarizaciones populistas y jerarquías epistémicas

Uno de los peligros que vemos en la lógica antagónica del *Manifiesto* radica en que transporta un subtexto que posibilita que una pluralidad de feminismos ubicados en espacios liberales sean estimagtizables como grupos que mantienen sus privilegios y que no los arriesgan por la “causa”. Al establecer

una equivalencia entre feminismo gerencial neoliberal y feminismos liberales, se invisibiliza que tienen bases mucho más antiguas que el neoliberalismo y más amplias por sus compromisos políticos. Justo en momentos en que la derecha y la extrema derecha han convertido a cualquier sujeto que se considere feminista o que se vincule con políticas de género en una “elite indeseable”, en objeto de ataque, de amenaza moral y de criminalización.

Este subtexto del *Manifiesto* puede potencializar los estereotipos, prejuicios y amnesias históricas sobre los feminismos en un amplio espectro. Lo cual va desde considerar a las feministas “mujeres privilegiadas” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 185), “mujeres que solo quieren poder”, hasta ser “arribistas despiadadas”. En Latinoamérica, el feminismo, y más aún el “género”, se consideran importaciones e infiltraciones de universidades de elite que hablan inglés o francés, además de un atentado a los proteccionismos patriarcales, “malas ideas que trastocan a las mujeres sumisas”. Pero lo más importante es que para el sentido común estos significados (elites / pueblo, ricos / pobres, privilegiad*s / no privilegiad*s, perdedor*s / ganador*s) no tienen un referente fijo, sino que adquieren significados flexibles de acuerdo con los contextos. Estas cualidades discursivas son explotadas por todos los populismos. De tal manera que la percepción de lo que significa “privilegio” o “feminismo” no se define de acuerdo al anticapitalismo. Cualquiera puede ser privilegiad* frente a otr*, dependiendo del caso. En las organizaciones laborales de empleadas domésticas, por ejemplo, mujeres que no pueden sindicalizarse consideran a las que sí lo logran como “elite”, “privilegiadas” o “arribistas”.

Un buen ejemplo de que el lenguaje de este *Manifiesto* da pie para estigmatizar no solo al feminismo liberal, sino al feminismo en su totalidad, lo muestra un pequeño resumen que se encuentra después del epílogo (versión en español) y que es retomado por la plataforma Amazon para promover su venta. Cuando lo leímos la primera vez, pensamos que Amazon había hecho una lectura malintencionada. En ese texto se afirma sin ninguna especificación que “el feminismo actual” frente a la crisis social, económica y ecológica, “difunde una versión elitista y corporativa para proyectar una apariencia emancipadora sobre un programa oligárquico y depredador: un feminismo solo apto para la poderosa minoría acomodada” (Arruzza *et al.*, 2019b, pos. 1015). En esta descripción, el “feminismo actual” condensa la negatividad depredadora neoliberal y funge como un singular engullente mayestático, una maniobra que, gracias a la astucia de la historia, converge con los ataques de la derecha y de la extrema derecha “antigenderista”.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que hay debates crecientes, dentro de los feminismos del Sur, que van en aumento en la medida en que la memoria histórica colonial y de la opresión motiva las luchas por el reconocimiento cultural y por los derechos de colectivos que anteriormente no estaban presentes en los feminismos urbanos, como grupos con agencia propia y como productores de conocimiento desde sus territorios en lucha. Esto conlleva a una disputa, que apenas comienza, sobre los derechos a hablar, a liderar, a no ser representadas, a elegir las formas de organización y de protesta, a tener presencia y derechos propios. ¿Y cómo podría funcionar esta lucha sin un reclamo por los privilegios y las profundas desigualdades ancestrales de las que han tenido ventaja millones de mujeres privilegiadas? Todos estos son temas de una agenda feminista actual, que no pueden ser elaborados en esquemas de polarización porque, como dice Rita Segato, no basta con que el feminismo sea anticapitalista, tiene que ser antipatriarcal, antirracista y anticolonial sin reducir unas opresiones a otras (véase Segato, 2019).

Sin contar otras fases de los feminismos en América Latina, desde hace más de 20 años se han congregado colectivos que mantienen un feminismo anticapitalista, antipatriarcal, antirracista y anticolonial, y sostienen estas luchas compartidas mediante resistencia, desobediencia e insubordinación, frecuentemente en condiciones de alta represión política. Su capacidad de convocatoria es cada vez mayor, pero no llega al espacio internacional con la fuerza que debería y no han recibido el reconocimiento, la justicia y la representación necesarias. Estos movimientos han producido saberes y prácticas anticapitalistas muy valiosas y no siempre, aunque muchos de ellos sí están en diálogo con los feminismos activistas académicos. En la medida en que el *Manifiesto* se escribe como una visión a futuro, es altamente problemático el estatus que se les otorga a los movimientos del Sur, ya que en la “narrativa maestra” se los coloca como ejemplo empírico del capitalismo devastador, en el que serían aprendices subalternos de este nuevo feminismo, negando su papel de sujeto epistémico y pionero en la creación de saberes sobre las crisis neoliberales desde las luchas locales: respecto al capital financiero, el extractivismo, los endeudamientos masivos y el combate contra la violencia de género. En este sentido, uno de los problemas más graves del *Manifiesto* es que sus autoras, desde una posición populista, seleccionan las bases que ellas consideran ideales del movimiento y asumen que pueden representar al subalterno cuando hablan de incorporar en el bloque hegemónico a los

grupos precarizados o desposeídos, ignorando la crítica de los feminismos poscoloniales.

Si bien en las tradiciones de los feminismos anticapitalistas, socialistas, marxistas, pero también en los de las socialdemocracias liberales, se ha promovido una conciencia reflexiva sobre los privilegios que cuestiona las jerarquías y las meritocracias en perspectiva de su abolición, esto no ha sido suficiente; todavía queda mucho por aprender. En todas estas zonas en construcción hacen falta espacios para el diálogo y para el silencio, para escucharnos y defender el derecho a la diferencia (sobre todo las diferencias coloniales, territoriales, generacionales) sin homogeneizarnos como agentes, pero reconociendo las luchas que tendrían que darse juntas, desde nuestra perspectiva: las anticapitalistas, las antipatriarcales y también aquellas en contra de la dominación (al interior de los colectivos, en nuestro caso, de los propios feminismos y de las izquierdas); las tres son igualmente relevantes. A pesar de la inmensa conectividad digital, los procesos de creación de puentes duraderos y de verdaderos aprendizajes feministas colectivos a nivel transnacional apenas han empezado.

En este periodo de agudización de la crisis neoliberal nos están organizando en bloques antagónicos que no son con los que soñaba Antonio Gramsci como condición de la revolución cultural comunista, y que acabarían por romper con el individualismo radical capitalista. Las actuales polarizaciones son el fundamento de una guerra civil molecular, de balcanizaciones de las diferencias culturales, políticas y sociales, parte esencial de los proyectos de contrainsurgencia de la derecha y la extrema derecha. En este sentido, el llamado a un feminismo del 99% es relevante, siempre y cuando rechacemos este corsé populista bajo la lógica del *amig*/enemig** y recuperemos la perspectiva que articulan las marchas en Argentina, Brasil y España —por nombrar solo algunas—, donde se interpela e incluye a TODAS, sin ignorar las diferencias y politizándolas en esquemas más productivos que los populistas.

Repensando las condiciones estructurales de la reproducción capitalista, consideramos finalmente prioritario orientar nuestra lucha contra las redes oscurantistas del capital multinacional y sus organizaciones religiosas, culturales y políticas que despliegan su fuerza económica para coordinar la embestida “antigénero” al hacerla brotar entre los más diversos actores y colectivos con frecuencia “sin nombre” (Datta, 2018). Esta campaña que orquesta una guerra cultural genuinamente globalizada no pudo ser iden-

tificada como tal, sino que fue desgraciadamente leída como emergente de contextos y coyunturas nacionales notoriamente diversas. Los métodos de acción altamente diversificados de estos grupos se orientan a promover utopías de la extrema derecha y del neofascismo que profundizan antiguas brechas sociales y ganan el corazón y los afectos de mayorías que cuentan con un apoyo femenino interclasista considerable.

Referencias

- Alcoff, Linda Martín, Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi, Clemente, Rosa, Davies, Angela, Eisenstein, Zillah, Featherstone, Liza, Fraser, Nancy, Smith, Barbara, Taylor, Keeanga-Yamahtta. (2018, 27 de enero). We Need a Feminism for the 99%. That's Why Women Will Strike This Year. *The Guardian*.
- Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. (2018). Notas para un manifiesto feminista, *New Left Review*, Segunda Época, 114, 123-146. Recuperado el 28 de agosto de 2020 de <<https://newleftreview.es/issues/114/articles/notas-para-un-manifiesto-feminista.pdf>>.
- Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. (2019a). *Feminism for the 99%. A Manifesto*. Londres/Nueva York: Verso.
- Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. (2019b). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Beyond Lean-In. (2017). For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike on March 8, 3.2.2017. Recuperado el 2 de junio de 2019 de <<https://www.viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a-feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/>>.
- Datta, Neil. (2018). *Restoring Europe. Restoring the Natural Order. An Agenda for Europe. The Religious Extremist's Vision to Mobilize European Societies Against Human Rights on Sexuality and Reproduction*. Bruselas: European Parliamentary Forum on Population & Development.
- Gago, Verónica. (2018). #NosotrasParamos. Notizen zu einer politischen Theorie es feministischen Streiks. En *8M Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März* (25-42). Viena, Linz, Berlín, Londres, Málaga, Zurich: Transversal Texts.
- García, Beatriz, Alabao, Nuria y Pérez, Marisa. (2018). Huelga feminista en España. *New Left Review*. Segunda Época, 110, 39-42.
- hooks, bell. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Manifiesto Comisión Feminista 8 de Marzo Madrid. (2019). #HaciaLaHuelgaFeminista2019. Recuperado el 9 de junio de 2019 de <<http://hacialahuelgafeminista.org/wp-content/uploads/2019/03/Manifiesto-8M-2019.pdf>>.

- Marcha Mundial de las Mujeres 1998-2008. (2009). Una década de lucha internacional feminista. Parte I: La identidad colectiva y global de la Marcha. Recuperado el 9 de junio de 2019 de <<http://www.marchemondiale.org/publications/libro1998-2008/es/>>.
- Rottenberg, Catherine. (2014). The Rise of Neoliberal Feminism. *Cultural Studies* 28:3, 418-437.
- Segato, Rita. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Segato, Rita. (2019). *Die Kraft des Ungehorsams*. Rede zur Eröffnung der Buchmesse in Buenos Aires. Berlín/Frankfurt: Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Un cuarto compartido y conectado a la red: entrecruzamiento entre mujeres, literatura e Internet en América Latina¹

*A Shared Room Connected to the Web: The Intersection between
Women, Literature, and the Internet in Latin America*

*Um quarto compartilhado e conectado à rede: entrecruzamento entre
mulheres, literatura e Internet na América Latina*

Bárbara Duhau

Vida propia - comunidad digital de experiencias literarias de la maternidad, Buenos Aires, Argentina

Taluana Wenceslau Rocha

Programa de Posgrado Interdisciplinar en Derechos Humanos de la Universidad Federal de Goiás,
Goiânia, Brasil

Antonella Flamini

Vida propia - comunidad digital de experiencias literarias de la maternidad, Buenos Aires, Argentina

Recibido el 27 de julio de 2019; aceptado el 14 de noviembre de 2019

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: Este trabajo de orientación empírica y analítica se propone revisar el entrecruzamiento entre mujeres, literatura, feminismo e Internet, para luego profundizar en las organizaciones que ya le están dando vida en América Latina, y analizar las prácticas desarrolladas y el uso de las herramientas cibernéticas, sobre

Correo electrónico: barduhau@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-7430-3587>

Correo electrónico: taluanawrocha@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-7368-3461>

Correo electrónico: antonellafiamini88@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-1324-4322>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 19-45

ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2235>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

¹ Este artículo se elaboró a partir de datos y análisis recolectados para la tesina de grado presentada por Bárbara Duhau y Antonella Flamini en 2018 a la Facultad de Ciencias Sociales, Ciencias de la Comunicación, de la Universidad de Buenos Aires. Posteriormente, Taluana Wenceslau Rocha se sumó haciendo el recorte geográfico y agregando nuevas organizaciones, datos y análisis.

todo hacia la comunicación, para interpelar y dismantelar el discurso dominante masculino de la literatura. En América Latina, verificamos que el activismo digital aún está en proceso de configuración de un escenario significativo desde el cual construir redes para transformar las estructuras culturales que desoyen las experiencias literarias de las mujeres, tanto desde la escritura como desde la lectura. Asimismo, concluimos que ese tipo de iniciativas posee un enorme potencial para cuestionar y romper estructuras de desigualdad, aunque necesite perfeccionar sus estrategias.

Palabras clave: Ciberfeminismo; Comunicación Digital; Literatura; Mujeres.

Abstract: This empirically and analytically oriented study seeks to review the intersection between women, literature, feminism, and the Internet to explore the organizations that are already contributing to it in Latin America, and analyze the practices developed and the use of cybernetic tools, especially in communication, to challenge and dismantle the dominant masculine discourse in literature. In Latin America, we see that digital activism is still in the process of setting up a significant scenario to build networks and transform cultural structures that ignore the literary experiences of women in both writing and reading. Likewise, we conclude that these types of initiatives have enormous potential to question and destroy the structures of inequality, although they need to hone their strategies.

Keywords: Cyberfeminism; Digital Communication; Literature; Women.

Resumo: Este trabalho de orientação empírica e analítica visa revisar a interseção entre mulheres, literatura, feminismo e Internet, para então aprofundar nas organizações que já estão dando-lhe vida neste momento na América Latina, e analisar as práticas desenvolvidas e o uso de ferramentas cibernéticas, especialmente de comunicação, para interpelar e dismantelar o discurso masculino dominante da literatura. Na América Latina, constatamos que o ativismo digital ainda está em processo de constituição de um cenário significativo a partir do qual construir redes para transformar estruturas culturais que ignoram as experiências literárias das mulheres, tanto da escrita quanto da leitura. Da mesma forma, concluimos que iniciativas deste tipo possuem um enorme potencial para questionar e romper estruturas de desigualdade, embora precisem de aprimorar suas estratégias.

Palavras-chave: Ciberfeminismo; Comunicação Digital; Literatura; Mulheres

Introducción

El activismo y la participación de las mujeres en el ambiente digital vive un momento único. Internet habilitó la discusión de nuevos temas para la agenda feminista, y las mujeres están usando cada día más sus herramientas (sitios, redes sociodigitales, boletines por e-mail, etcétera) para organizarse, comunicarse, informarse y autogestionar sus actividades.

En el campo literario, un marco de la utilización de la vía digital con un movimiento para interpelar y desmontar el discurso dominante fue el #ReadWomen, iniciado en Inglaterra (Walsh, 2014), que recorrió parte del mundo generando campañas, iniciativas y organizaciones para denunciar el machismo en la literatura y proponer una alternativa autogestiva para hacer oír (y leer) las voces de las mujeres que escriben.

En América Latina en general, el activismo digital sobre esta temática aún está en proceso de configuración de un escenario significativo desde el cual construir redes para transformar las estructuras culturales que ignoran las experiencias literarias de las mujeres. La atención de este trabajo estará puesta en exponer los impactos que la potencia creativa y política de la literatura hecha por mujeres posibilitan en una sociedad irreversiblemente conectada para, en consecuencia, delinear un modo posible de subvertir el ecosistema tradicional literario actual de la región, con una red femenina y feminista que empiece a contar otra historia, ya sea desde el apoyo a mujeres que escriben o desde el fomento a la lectura de obras de escritoras.

Este trabajo de orientación empírica y analítica revisa el entrecruzamiento entre mujeres, literatura e Internet, para profundizar en las organizaciones que ya le están dando vida en este momento en América Latina y analizar las prácticas desarrolladas y el uso de las herramientas cibernéticas, sobre todo de comunicación, para desmontar e interpelar el discurso dominante masculino de la literatura.

El recorrido es el siguiente: empezamos por identificar los inicios del movimiento feminista en Internet, su vinculación con el activismo que expone las desigualdades en la literatura y el espacio que ocupan actualmente las mujeres en el ecosistema digital latinoamericano. Luego, profundizamos en las prácticas de siete organizaciones o proyectos autogestivos de mujeres de América Latina para tomar puntos en común y quedarnos con algunos aprendizajes, sobre todo desde lo estructural y la comunicación digital.

Análisis del contexto: ciberfeminismo, literatura y ecosistema digital

Toda escritura lleva consigo un “érase una vez”, un objeto perdido, una ausencia que remite a lo simbólico, al pasado que cambia, un espejo que permite encender conciencia. Toda escritura (un relato, un ensayo, un poema...) es un acto de resistencia, valioso por tanto para la emancipación, en primer lugar de quien escribe, pero también de quien se apropia de lo escrito (Zafra, 2010, p. 34).

Ciberfeminismos: el activismo feminista en Internet

El espacio cibernético ha sido utilizado para difundir información, intercambiar opiniones, crear espacios de debate y coordinar estrategias de reflexión y acción feminista (pese a que también representa y reproduce las disputas y desigualdades de poder de la sociedad). A esta vinculación reflexiva entre tecnologías, mujeres y activismo feminista se la llamó, como veremos más adelante, ciberfeminismo. Por su carácter novedoso, disruptivo y al mismo tiempo en construcción, el ciberfeminismo no tiene una definición acabada, por lo que resulta más conveniente referirse a los ciberfeminismos en plural.

Los ciberfeminismos comenzaron a principios de la década de 1990 inspirados en el borramiento de los límites identitarios que trajeron consigo los primeros años de Internet, como una forma de trascender las rígidas determinaciones de los géneros y desafiar los márgenes de las relaciones entre las mujeres y las tecnologías. Nacieron de la mano de la creación artística feminista, particularmente con las experiencias del grupo australiano VNS (Venus) Matrix —que presentó trabajos de experimentación entre el sujeto femenino, la virtualidad y el arte— y de la investigadora británica Sadie Plant, quien cuestionaba la “tecnofobia” de algunas tendencias del feminismo y planteaba que la matriz de la tecnología era esencialmente femenina (de Miguel y Boix, 2013, pp. 55-57).

De las experiencias tempranas surgió el 1^{er} Encuentro Internacional Ciberfeminista, en 1997, en Alemania.² La mayoría de sus participantes eran jóvenes vanguardistas que utilizaban el arte como expresión de rechazo al patriarcado y veían en las nuevas tecnologías un canal de comunicación para

² Manifiesto del Primer Encuentro Internacional Ciberfeminista en la Documenta X de Kasse. Disponible en: <<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/605>>. (consulta: 27 de julio de 2019).

ponerlo en práctica. De ahí surge una gran cantidad de escritos teóricos que reflexionaron sobre las estrategias para actuar dentro y sobre las tecnologías, cuestionaron su carácter preeminentemente masculino y sus reglas androcéntricas, y abrieron posibilidades para la creación y el uso crítico de las tecnologías, todo con un “carácter belicoso, rebelde y divertido y una particular utilización del lenguaje, basada en la ironía” (Stofenmacher, 2005, p. 1).

Paralelamente, en España surgió otra rama del ciberfeminismo acuñada por Boix (2006) como “ciberfeminismo social”. Nacido del activismo en Internet, este ciberfeminismo abría la posibilidad de que el espacio electrónico funcionara como un lugar de comunicación y empoderamiento, accesible a las mujeres, para coordinar estrategias globales, amplificar denuncias sociales y actuar en el mundo digital, ofreciendo una nueva dimensión a la lucha feminista.

Junto con la llamada Tercera Ola del feminismo, toman fuerza estrategias en el plano de lo simbólico y se acrecientan los análisis discursivos y de la comunicación con categorías de análisis, lenguajes y significantes que no estaban tan elaborados o no existían en los feminismos dominantes anteriores y que surgen acompañados de una crisis de representación: ya no se pueden sostener luchas de acuerdo con una identidad única. Por este motivo, las problemáticas de los feminismos dominantes —en general desde una perspectiva blanca y de clase media, sobre todo de los países ricos— son llamadas a actualizarse, por ejemplo con perspectivas interseccionales, decoloniales (en especial a partir del siglo XXI), en comunicación con el feminismo y el activismo lesbiano, el ecofeminismo y, como ya señalamos, los ciberfeminismos (Gil, 2011, pp. 34-40).

La escritora y activista cultural Faith Wilding fue una de las primeras en construir un puente teórico y práctico (en este caso, praxis artística) entre los ciberfeminismos.

la red provee al ciberfeminismo de un vehículo crucialmente diferente que no es, de ninguna manera, comparable con las anteriores olas feministas. Históricamente, el feminismo ha dependido de que las mujeres tomaran conjuntamente corporalidad en las cocinas, en las iglesias, en las asambleas y en las calles (Wilding, 1998).

Gracias al ciberfeminismo, entonces, ahora las mujeres podían empezar a conectarse desde espacios no necesariamente físicos y potenciar sus luchas, discursos y acciones del mundo *offline* planteando una intervención política más allá de las formas (*offline* u *online*).

Dependiendo de la zona geopolítica de que se trate, las dinámicas de acción y problemáticas del ciberfeminismo son diferentes, pero hay un hilo conductor que se dibuja en todos los frentes: problematizar las plataformas con una mirada feminista y utilizar críticamente las tecnologías es un factor imperante y necesario.

Sobre todo en la última década, surgieron en la red múltiples ciberfeminismos que fueron conformando un abanico de prácticas y mostraron el poder de las tecnologías de la información y la comunicación tanto para el activismo social feminista como para la creación artística. Veremos algunas de sus expresiones más adelante.

Feminismo, escritura e Internet: un cuarto propio conectado

Virginia Woolf decía en 1929 que para que una mujer pudiera escribir era necesario que tuviera un ingreso económico anual y un cuarto para sí misma (*a room of one's own* o, como muchas traducciones terminaron por titular la versión español del emblemático libro de Woolf, “un cuarto propio”). Esas dos condiciones le permitirían a una mujer dedicarse profesionalmente a la escritura y apropiarse de manera intelectual del lugar del que históricamente se responsabiliza a las mujeres: el hogar.

De ese modo, el “cuarto” que propone Woolf constituye un símbolo para la reivindicación autónoma de las mujeres creadoras. Pero entendemos que ese postulado va más allá del espacio físico, puesto que sabemos que poseerlo no ha sido ni es la realidad de muchas mujeres (sobre todo de ciertos grupos étnico-raciales y/o de ciertas regiones de mundo) que, no por eso, dejaron de escribir. Casi 90 años más tarde, la propuesta de Woolf acerca de un espacio autónomo para el desarrollo de la escritura de las mujeres sigue generando reflexiones.

Si recordamos que la gestación de los ciberfeminismos fue propiciada en entornos artísticos, pero también por mujeres provenientes de espacios privados que se conectaban y que, como menciona Wilding, “peleaban contra la soledad silenciada en sus casas, convirtiéndose en un signo público de rebelión femenina y activismo” (citada en Boix, 2004, p. 165), debemos pensar que muchas mujeres creadoras ya dialogaban y formaban redes mucho antes de la existencia de “la red”.

En el siglo XXI, el cuarto propio se desdibuja, o más bien, deja de ser tan privado, tan aislado y tan solitario como Woolf lo pensó. Desde que existe la posibilidad de tener una pantalla conectada a Internet, las dinámicas de

creación y producción ligadas a la escritura, la lectura y a otros ámbitos de producción creativa se distancian de la esfera privada y pasan a formar parte de un espacio público *online* (Zafra, 2010).

El añorado cuarto propio que reclamaba Woolf para la escritura —y acá lo extendemos a todo desarrollo intelectual de las mujeres en relación con la literatura— sigue siendo un espacio singular y necesario, pero aparece reactualizado: ya no (solo) se trata de paredes que nos guarecen del ruido de la casa y de los/as hijos/as; ahora este espacio es un cuarto propio conectado a Internet (Zafra, 2010).

La idea de reapropiación del cuarto propio woolfiano hacia un cuarto propio conectado fue acuñada por Zafra (2010), quién explica que allí, la posibilidad de una implicación con el afuera no solamente es viable, sino además absolutamente transgresora: este “estar en casa, estando afuera” es uno de los signos de la época y es por tanto también una oportunidad interesante para el feminismo en general y el ciberfeminismo en particular.

“En la habitación conectada concurren oportunidades de acción colectiva y social limitadas antes al “afuera del umbral” [...] Tal que hoy el cuarto propio conectado amplifica el poder de pensamiento (concentración) y acción desde una posición localizada” (Zafra, 2010, p. 51).

¿Qué posibilidades abre para el feminismo el uso político y reflexivo de las herramientas cibernéticas? En palabras de la periodista y activista feminista Florencia Alcaraz (2017): “cabe preguntarse si la cuarta ola del feminismo se monta en esta alianza entre tecnología, redes sociodigitales y cuerpos en las calles [...] Hoy el espacio público debe comprenderse más allá de las calles, plazas y asambleas: lo virtual también forma parte de ese lugar”.

El movimiento “Ni Una Menos”, por ejemplo, surgió de un colectivo que hizo una performance y un maratón de lectura en la Biblioteca Nacional de Argentina el 26 de marzo de 2015, tras el hallazgo del cuerpo de Daiana García, asesinada por la violencia machista, y en solo dos años logró ser un lema y un movimiento social de alcance internacional. Según reflexiona Alcaraz (2017), no es casual que quienes empujaron esta acción desde el primer día y fundaron el movimiento hayan sido, desde distintos lugares, personas que trabajan con las palabras, “obreras del lenguaje”: periodistas, escritoras y cronistas.

¿Qué rastros podemos encontrar en ese cruce entre feminismo, escritura e Internet? ¿Qué alquimia potenció “Ni Una Menos”, un lema que surgió desde la palabra pero también desde las entrañas de un movimiento feminista sólido en Argentina y desde el altavoz de las redes sociodigitales?

Como explica Goldsman (2018, p. 98), en un momento en el cual las mujeres se saben participantes poderosas en la creación de nuevas narrativas y proyectos liberadores de futuro, la “apropiación creativa de los escenarios público-privados de las tecnologías resultó —y continúa resultando— crucial para crear imaginarios emancipadores, ejercer el derecho a la información y la comunicación, y visibilizar las demandas del feminismo”.

Si bien este artículo se enfoca en acciones que se pueden considerar desde el marco del ciberactivismo, vale destacar las reflexiones de algunas feministas que hablan de propuestas alternativas más allá del uso de las herramientas digitales ofrecidas por servidores y *softwares* controlados por los grupos hegemónicos (en su mayoría de hombres blancos de los países ricos). Ese tópico será abordado al final del artículo.

Ciberfeminismo en acción: la experiencia de #ReadWomen

En 2014, la escritora británica Joanna Walsh publicó en su cuenta de Twitter fotos de unos señaladores de libros que ella misma había armado a partir de imágenes y nombres de autoras que admiraba junto con el *hashtag* #ReadWomen2014 (#LeanMujeres2014). Su iniciativa surgió luego de descubrir a través de investigaciones y estadísticas que las mujeres eran una minoría en las publicaciones literarias, no solo como autoras de las obras que se difundían, sino también como autoras de las reseñas publicadas.³

Gracias al impulso de Walsh, en poco tiempo #ReadWomen2014 llegó a otras partes del mundo y se convirtió en un emblema para visibilizar a las mujeres de la literatura.⁴ Dos años más tarde, en 2016, la iniciativa alcanzó a América Latina con la campaña de una organización digital argentina⁵ que invitó a recomendar autoras por medio de las redes sociodigitales durante octubre con motivo del primer Día de las Escritoras.⁶ Wikipedia se sumó

³ Algunas de las investigaciones mencionadas por la autora están disponibles en <<http://www.vidaweb.org/the-count/>> y <<http://cwila.com/>>. Consulta: 11 de noviembre de 2017>.

⁴ La organización española Clásicas y Modernas comenzó a usar el *hashtag* en español #LeamosAutoras: <<http://www.clasicasymodernas.org/lanzamos-la-campana-leamos-a-autoras-2014/>>. En el sur de Asia se creó la iniciativa SheReads South Asia: <<http://www.indireads.com/shereads-south-asia/>>. Ambas consultadas el 11 de noviembre de 2017>.

⁵ Un Pastiche - Género y Comunicación. Disponible en: <<http://unpastiche.org/2016/10/11/lanzamos-la-campana-leamosautoras-en-latinoamerica/>>. Consulta: 27 de julio de 2019.

⁶ Una conmemoración iniciada en España ese año para recuperar el legado de las autoras, hacer visible su trabajo en la literatura y combatir la discriminación sufrida a lo largo de la historia.

a la iniciativa y organizó ediciones colectivas en España y Argentina para crear y mejorar las biografías de escritoras en la enciclopedia colaborativa, a la luz del dato de que menos de 10% de las biografías publicadas en español en esa plataforma son de mujeres (Pagola, 2013).

La inquietud de una escritora en Inglaterra sobre un problema que más tarde se supo era global, fue potenciada por el alcance de las redes sociodigitales y la colaboración de miles de participantes en todas partes del globo que identificaron el asunto y generaron acciones para visibilizarlo y transformarlo. La problemática puntual a visibilizar y transformar vinculaba a las mujeres y la literatura, una relación con algunos siglos de edad que a la fecha no mostraba signos de mejoría.

Para ponerlo en contexto, solo 14 mujeres han ganado el Premio Nobel de Literatura en 116 años; en América Latina, a las autoras se les otorgaron solamente 23% de los premios literarios más importantes de la región durante 2011 y 2015; la mayoría de los referentes apuntados como “influencias literarias” son hombres (Flood, 2015); y la mayoría de críticos literarios sigue siendo de varones; por ejemplo, en México, solamente 21% de las reseñas y entrevistas en los principales periódicos versaron sobre escritoras y libros escritos por ellas, y en Argentina esa cifra fue de 32% (Rocha, 2016).

La respuesta a por qué se dan estos números no es una sola, pero sí son fácilmente desmontables los mitos que circundan la problemática, como la idea de que los escritores varones son mejores que las mujeres, o de que leemos más varones en la actualidad porque hubo más varones que escribían en el pasado, o de que quienes editan libros solo miran la calidad literaria de una obra y el género no es un rasgo a tomar en cuenta a la hora de la publicación. Esos supuestos ya están desmitificados con datos, como también los hay para ejemplificar otras desigualdades sociales vinculadas con el acceso de las mujeres a los recursos en áreas de creación y producción (Nochlin, 2016).

Quizá lo más rico de toda la experiencia ciberfeminista iniciada con #ReadWomen —y en el contexto de otras movilizaciones feministas iniciadas o potenciadas desde las redes sociodigitales— haya sido que encendió una conversación global que se tradujo no solo en la exposición de estos problemas y la consecuente puesta en práctica de acciones para combatirlos, sino que también impulsó la construcción de comunidades que excedieron ampliamente lo virtual y conectaron física y localmente a varias mujeres.

Literatura femenina: del boom al fin de las etiquetas

La crítica literaria de la región inventó el término “boom femenino latinoamericano” para señalar el destacado lugar que muchas escritoras han logrado en los últimos años.⁷ A contrapelo de esto, en su texto “Cuestión de género”, Yuzszuc (2017) intenta poner en evidencia algunas de las críticas que suscita la idea de circunscribir la literatura que hacen las mujeres con la etiqueta de “literatura femenina” —un sintagma criticado incluso entre las mismas escritoras—, y despertar inquietudes sobre lo que está sucediendo a nivel global con el feminismo en general, y con la literatura y las mujeres en particular:

Pero incluso si lo propio de ciertas escrituras de mujeres no fuera más que un repertorio de temas, ¿se dan o no se dan cuenta del profundo, infinito agujero que es la ausencia de la experiencia de las mujeres, contada por mujeres, en la literatura de los últimos siglos? [...] En lo que a mí respecta, me parece que hay una continuidad lógica entre unirse a un montón de mujeres en la calle o donde sea para exigir igualdad de derechos, aborto legal y políticas de Estado contra la violencia machista, y unirse a otras mujeres para que lo que escribimos se potencie y se vea más. ¿O hay alguna razón para manejarnos como si en el ámbito literario esa igualdad ya se hubiera realizado, como si la literatura fuera un reino separado del mundo en el que todo lo que nos molesta se hubiera resuelto mágicamente ya, en algún momento del pasado?

Lo que la autora intenta en ese texto es que no perdamos de vista que el *boom* es anecdótico. La realidad es que aún se publica, traduce, reseña y difunde la escritura de las mujeres muchísimo menos que la de los varones. ¿Y qué si se trata de “literatura femenina”? ¿No es justamente ese vacío el que se está intentando llenar? ¿No son las experiencias ciberfeministas que vimos nacer en Internet y derramarse a las ciudades, los clubes, las casas y los cuartos, los intentos revolucionarios de hacer entrar la literatura de las mujeres en espacios hipercolmados de varones? ¿No funcionó ponerse las etiquetas de #Women, #Mujeres, #She, #Mulheres, #Autoras para sacudir a lectoras/es aletargadas/os con estantes repletos de hombres y poner el foco en un problema? Para aquella autora, tal vez el próximo paso sea desetiquetarse y conseguir el lugar merecido.

⁷ <https://elpais.com/cultura/2017/08/13/actualidad/1502641791_807871.html> y <https://elpais.com/elpais/2017/08/14/escaparate/1502710969_215084.html>. Consulta: 14 de noviembre de 2017.

Mujeres y medios en el ecosistema digital latinoamericano

En 2017, la organización SembraMedia presentó un estudio sobre el ecosistema de medios digitales latinoamericanos en el que destacó el impulso de transformación que los y las emprendedoras de estos medios generan en el modo en que el periodismo se lleva a cabo y se consume en América Latina.

Uno de los datos más destacados que surgió de la investigación, en la que se se hicieron entrevistas a más de 100 emprendedores/as de medios digitales, fue que casi 40% de quienes participaban en estos medios y ocupaban roles importantes en las áreas de dirección son mujeres. Este es un dato muy significativo ya que, sobre todo en Latinoamérica, los medios tradicionales están prácticamente dominados por hombres.

Según el informe de SembraMedia denominado Punto de Inflexión, “este hallazgo sugiere que las mujeres están aprovechando las ventajas de las bajas barreras de entrada de los medios digitales emprendedores, esquivar el techo de cristal de los medios tradicionales, y construir sus propias empresas mediáticas” (2017, p. 41).

Así, la relevancia de este fenómeno resulta difícil de subestimar. Con un contexto de luchas revolucionarias desde los cuartos propios conectados, las mujeres latinoamericanas encuentran las grietas por donde colarse en el ecosistema mediático para alzar sus voces. Dado el desalentador número de mujeres propietarias de medios tradicionales en América Latina, una alternativa que parece presentársenos es la autogestión.

Si tenemos en cuenta que todas las experiencias de acción ciberfeminista vinculadas con la literatura que vimos hasta ahora —y las que veremos más adelante— revisten esta misma modalidad autogestiva y liderada por mujeres, la hipótesis fundamentada por SembraMedia toma aun más fuerza. Se trata de la subversión del canon del ecosistema tradicional literario y periodístico y de construir redes femeninas y feministas que empiecen a contar otra historia. Esperamos que esta confluencia de experiencias y hallazgos pueda dar a las mujeres una oportunidad para construir ese cuarto conectado y compartido en los medios de América Latina.

Análisis de casos de referencia y aprendizajes

El filtro con el que miramos

Para comprender el panorama del ciberfeminismo en acción que está trabajando con la literatura en la actualidad, realizamos un análisis de competencia de algunas organizaciones, iniciativas o medios que funcionan en este momento de manera activa en América Latina.

El objetivo central del análisis fue comprender qué es lo que estas organizaciones estaban haciendo en torno del entrecruzamiento de estos tres pilares (mujeres, literatura e Internet), ya fuera dirigidos a las mujeres que escriben o a promover la lectura de obras de escritoras. La investigación inicial que llevó a ese artículo tuvo como propósito identificar prácticas de cada proyecto desde una perspectiva de comunicación para obtener aprendizajes a tomar en cuenta a la hora de elaborar otras propuestas de valor similares, sobre todo enfocadas en el público latinoamericano de habla hispana, donde se ha observado una ausencia de ese tipo de iniciativas.⁸

Con la mirada puesta en ese objetivo, delineamos algunas categorías con las que analizamos cada una de las organizaciones: país de origen, año de inicio, cómo se presenta, cuál es su historia, qué tipo de organización es, cuáles son sus actividades generales y cuáles sus actividades más destacadas, cómo es su estructura y comunicación digital, cómo es su comunidad y cómo se financia o sostiene económicamente.

El foco de análisis estuvo puesto en la exclusividad de tratamiento de esas temáticas de interés (mujeres, literatura e Internet), por lo que dejamos afuera a aquellas organizaciones que, aunque estuvieran vinculadas con estas temáticas, no las pusieran en el centro de su actividad. Esta decisión se debió a que durante la etapa de selección vimos que la mayoría de los medios o proyectos periodísticos feministas digitales ya contaban con alguna sección o apartado cultural relacionado con la literatura; sin embargo, su tratamiento tenía la mayoría de las veces poca profundidad, por lo que no podíamos extraer conclusiones ricas para el análisis.

⁸ La recolección inicial de datos se llevó a cabo en octubre de 2017; entre marzo y mayo de 2019, fueron agregadas nuevas organizaciones y actualizadas las inicialmente identificadas, en seguimiento y profundización de los análisis.

Así, llegamos a siete organizaciones significativas que están activas a la fecha de este estudio (una en México, una en Chile y cuatro en Brasil). No encontramos una organización de este estilo que existiera en la actualidad en Argentina, aunque analizamos una iniciativa con el potencial de convertirse en un proyecto similar a los encontrados, como se verá más adelante.

Exponemos a continuación un resumen de los elementos destacados del análisis de cada organización (además indicamos su presencia en las redes con los números de seguidores al momento de la colecta de esos datos).⁹

Resumen de los casos de referencia

1) LibrosB4Tipos (México)

En 2016, algunas *booktubers* (usuarias que crean contenidos sobre libros para canales de YouTube) mexicanas notaron que las vinculaba no solo el amor por la literatura, sino también el feminismo. Para conversar sobre estos temas, se unieron en un grupo de WhatsApp y empezaron a crear actividades juntas. La primera de ellas fue la de leer el mismo libro y comentarlo a través de un Hangout (plataforma de comunicación digital). Así nació LibrosB4Tipos (Libros Before Tipos), cuyo nombre significa “Los libros están antes que los varones”.

Se presentan como un colectivo de chicas interesadas en difundir la obra de diferentes autoras y analizarla desde el feminismo, y se destacan por tener una participación digital muy activa con contenidos originales y específicos para cada red social y por haber sabido construir una comunidad muy amplia con la que saben cómo interactuar.

Este proyecto no tiene un sitio web que nucleee el historial de contenidos y actividades que realizan. Parecen preferir la dispersión de informaciones por las redes sociodigitales, por lo cual resulta un poco difícil seguirles el rastro sin un centro de actividad donde anclarlas. Vinculan actividades *online*, como conversaciones en vivo sobre libros de autoras con invitado/as especiales en Google Hangouts,¹⁰ recomendaciones de libros por Twitter y un club de

⁹ Conforme lo informado en nota anterior, los números de seguidores en las redes presentados más adelante se refieren al periodo mencionado de 2019.

¹⁰ Una plataforma de Google para mantener conversaciones en video entre distintas personas, con la posibilidad de publicarlas en vivo al instante en YouTube.

lectura mensual en Goodreads,¹¹ con acciones *offline*, como participaciones en eventos literarios con charlas sobre feminismo y literatura o armado de fanzines sobre temáticas especiales que luego venden en papel. No tienen un plan de monetización del proyecto, sino que basan su continuidad en la colaboración autogestiva de sus integrantes.

Facebook	Twitter	Instagram
6,444	8,976	3,525
https://www.facebook.com/librosb4tipos/	https://twitter.com/librosb4tipos?lang=es	https://www.instagram.com/librosb4tipos/?hl=es-la

Sitio web: <<http://www.librosb4tipos.com/>>.

II) La Ventana del Sur (Chile)

Iniciativa creada en 2017 por tres amigas con la idea de potenciar a las autoras chilenas que escriben en los géneros de fantasía, ciencia ficción y terror. Se inspiraron en la iniciativa llamada “La Nave Invisible”, originaria de España. En su sitio informan que su mayor interés es crecer como comunidad y que el blog recoja los aportes que cada escritora y colaboradora decida compartir tanto para el grupo mismo como para su difusión pública. Han creado un ambiente de acogida en el que pueden expresar sus intereses literarios y sus inquietudes dentro del medio.

En su sitio publican reseñas, biografías, reflexiones y experiencias, herramientas de escritura y cuestionamientos sobre los diversos temas que pueden plantear los géneros literarios mencionados. Esperan a futuro realizar encuentros de escritoras y un podcast mensual.

En 2018, lanzaron la convocatoria para una primera edición de una antología de relatos cortos intitulada “Imaginarias”, que realizó un equipo integrado exclusivamente por mujeres, tanto en la parte editorial como en la promoción, difusión, ilustración y participación, con el apoyo de una editorial. Según las bases de la convocatoria, el proceso de selección de los cuentos de la antología se desarrolló en dos partes: la primera con relatos de las participantes producto de su Taller de Relato, y la segunda parte correspondió a una convocatoria abierta solo a mujeres.

¹¹ Una red social de lectores/as.

Facebook	Twitter	Instagram
462	385	397
https://web.facebook.com/ventanadelsur/	https://twitter.com/laventanadelsur	https://www.instagram.com/laventanadelsur/

Sitio web: <<http://www.laventanadelsur.cl/portal/>>.

III) Leia Mulheres (Brasil)

Esta iniciativa brasileña empezó en 2015 con tres amigas que se propusieron llevar al ámbito presencial la iniciativa #ReadWomen2014 de Joanna Walsh, por medio de clubes de lectura presenciales con encuentros mensuales donde se discute exclusivamente sobre libros escritos por mujeres. Se inició en la ciudad de São Paulo y se extendió por todo el país; a la fecha de este análisis (mayo de 2019), ya existían clubes “Leia Mulheres” en más de 100 ciudades de Brasil.¹²

Si bien su actividad principal es presencial, el proyecto avanzó por todo el país gracias a la comunicación digital. La solicitud para la creación de clubes en nuevas ciudades ocurre casi en su totalidad por medios digitales (contacto por las redes o e-mail). Toda la comunicación entre los distintos clubes y sus mediadoras también transcurre por grupos de Facebook, Whatsapp y correo electrónico, así como la convocatoria para los encuentros ocurre por medio del sitio web, aplicación propia, WhatsApp y redes sociodigitales.

Además, las propias mediadoras voluntarias de los clubes y sus participantes producen contenidos *online* sobre las obras que están leyendo y las autoras de los libros, y los publican en el sitio web del proyecto, replicado en una aplicación para teléfono móvil y difundido en sus redes sociodigitales. También hay contenido generado desde las redes de comunicación específicas de cada ciudad (grupos de Facebook, cuentas de Instagram, boletines informativos vía e-mail o *newsletters*), como modo de dialogar directamente con el público local, dado que cada ciudad posee autonomía en la elección de las obras y en el modo de organizarse (pese a que hayan algunos parámetros generales para todos los clubes del país).

Los clubes suelen elegir sus libros por sugerencia de las participantes, por curaduría de las mediadoras y/o por votación (*online* o presencial) entre todas/os las/os integrantes de cada ciudad. Cada club tiene sus propias características, pero se ha averiguado que, por lo general, buscan contemplar

¹² Al inicio de 2020 ya eran más de 150 ciudades.

diversos géneros literarios así como incluir libros de autoras debutantes y/o fuera del eje comercial, con el objetivo de darles visibilidad y voz.

Facebook	Twitter	Instagram
33,426	5,159	53,400
https://web.facebook.com/leiamulheres	https://twitter.com/_leiamulheres	https://www.instagram.com/_leiamulheres

Sitio web: <<https://leiamulheres.com.br>>.

Es un proyecto autogestionado y, según declaración de sus creadoras, no tiene fines de lucro.

IV) Mulheres que escrevem (Brasil)

Es una iniciativa nacida en 2015 y dirigida por un equipo de mujeres y que cuenta con decenas de colaboradoras. Se inició como una *newsletter* (boletines informativos por e-mail) para compartir inquietudes entre mujeres acerca de la escritura. Su principal trabajo es realizar curaduría, difusión y edición de contenido literario producido por mujeres. Uno de sus instrumentos principales de conexión es su sitio web, que está dividido en secciones fijas como ficción, traducción, poesía, entrevistas y ensayos. *A posteriori* consideraron necesario comunicarse también por las redes sociodigitales.

Además, empezaron a organizar encuentros presenciales durante los cuales debaten la presencia femenina en el universo de la escritura con una periodicidad frecuente. Tienen una comunidad amplia que acude a esos eventos y sobre todo contribuye con contenido original a su sitio web.

Sus redes sociodigitales amplifican el contenido producido para la web y promocionan los eventos y discusiones. No parecen contar con ingresos y la generación de contenidos no es retribuida monetariamente.

Facebook	Twitter	Instagram
18,502	6,215	28,300
https://web.facebook.com/mulheresqueescrevem	https://twitter.com/Mqueescrevem	https://www.instagram.com/mulheresqueescrevem

Sitio web: <<https://medium.com/mulheres-que-escrevem>>.

v) Mulherio das Letras (Brasil)

La iniciativa partió de la premiada escritora brasileña Maria Valéria Rezende, monja, militante política y educadora popular que, a los 74 años, indignada con la falta de mujeres entre los ganadores del principal premio literario de Brasil (“Jabuti”), en una conversación con otras escritoras, resolvió crear un grupo en Facebook para conversar sobre el tema. Su llamado fue un éxito y casi inmediatamente miles de mujeres se sumaron al grupo (hoy el grupo cuenta con más de 6,000 participantes).

Luego de meses de conversaciones digitales con “intenso intercambio de experiencias, discusiones acaloradas y noticias sobre prosa y poesía, en libro y en otras plataformas” (Oraggio, 2017, en línea), surgió el deseo de un encuentro presencial. El I Encuentro Nacional del “Mulherio das Letras” fue realizado fuera del eje Río-São Paulo, en la ciudad de Rezende, João Pessoa, al nordeste de Brasil; fue precedido de varios encuentros regionales por el país y ocurrió de manera colaborativa, con innumerables voluntarias. Además se hizo un financiamiento colectivo para cubrir los costos de locación, de equipos, adquisición de materiales, difusión, seguridad y limpieza. El proyecto logró reunir casi el doble del valor de la meta. Al primer día del evento, el Instituto Itaú Cultural (vinculado a un banco privado) donó un monto que superó el doble del valor reunido por la campaña colectiva (Oliveira, 2018). Ese primer encuentro principal reunió a más de 500 mujeres. El segundo encuentro contó con el apoyo de la alcaldía de la ciudad de Guarujá, donde fue realizado.¹³

El proyecto no tiene un sitio donde se pueda acceder fácilmente a todas las informaciones y buscar su historial, pero sigue actualizado por página y grupo de Facebook.

Facebook	Grupo de fb
4,791	6,499
https://web.facebook.com/mulheriodasletras	

Sitio web: no tiene

vi) Mulheres Negras na Biblioteca (Brasil)

Fue creado en 2016 por cuatro mujeres que eran alumnas de licenciatura en Biblioteconomía de una escuela técnica de Brasil, después de que constataron que no había ningún libro de una escritora negra en la biblioteca de

¹³ El tercer encuentro ocurrió a finales de 2019 en Natal, Rio Grande do Norte.

la institución. Para corregir esa falta, pidieron donaciones y organizaron charlas sobre el tema, que además fue abordado en su tesina y la iniciativa se convirtió en un colectivo.

El proyecto se expandió para otras bibliotecas de la ciudad con el propósito de ampliar el acervo de obras escritas por mujeres negras, incluso con financiamiento público (Centro Paula Souza, 2019).

Si bien la naturaleza de este proyecto es esencialmente presencial (con actividades tales como charlas, veladas culturales y participación en clubes de lectura), hacen intenso uso de redes sociodigitales (Facebook y Instagram) para promocionar las obras de escritoras negras y convocar a sus eventos. No hay un sitio con la historia del proyecto.¹⁴

Facebook	Instagram
5,744	4,550
https://web.facebook.com/mulheresnegrasnabiblio	https://www.instagram.com/mulheresnegrasnabiblio

Blog: <<https://mulheresnegrasnabiblioteca.blogspot.com/>>.

VII) Nosotras proponemos literatura (Argentina)

“Nosotras proponemos literatura” (NPLiteratura) nació en abril de 2018 en el marco de la organización Nosotras proponemos, cuyo interés estaba vinculado con propuestas de cambios en relación al género en el mundo del arte. El hito fundacional de NPLiteratura fue la construcción de un compromiso de diez puntos que proponía igualdad de espacios, visibilidad y puesta en valor de las mujeres en el campo cultural, literario e intelectual. Este compromiso fue firmado por más de 300 escritoras argentinas y sirvió como base para movilizar una serie de acciones multitudinarias de apoyo a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo que se discutió en el Congreso argentino a mediados de 2018.

Twitter
549
https://twitter.com/nPliteratura

¹⁴ En la presentación de su página de Facebook, hay un link para un blog que se define como *de escrevivências para mulheres negras*, pero la última entrada era de septiembre de 2018 (consulta: mayo de 2019).

A partir de esas acciones lograron construir una comunidad sólida de escritoras y personalidades del ámbito literario que apoyaron la organización y se vincularon cotidianamente con el colectivo, además de sostener un vínculo directo con el ámbito político y cultural argentino, lo que les permitió incidir en la toma de decisiones del ambiente literario, como la ampliación de la cantidad de escritoras presentes en eventos literarios. Por ser una organización reciente que surgió al calor de acciones urgentes, no cuenta con una estructura planificada de actividades ni contenidos, ni con una página web propia, solamente poseen una cuenta de Twitter específica de la acción dirigida a la literatura. Sus acciones de comunicación y difusión son elaboradas, gestionadas y ejecutadas por una asamblea permanente que decide de forma coyuntural y esporádica sus siguientes pasos. No cuentan con financiamiento externo ni estadísticas propias que sustenten las propuestas de acción.

Puntos en común

Luego de haber efectuado un análisis de competencia en profundidad, establecimos algunas regularidades entre los diferentes proyectos e iniciativas que nos mostraron puntos en común de los que tomamos aprendizajes para analizar y elaborar futuros proyectos. A continuación, los más destacados y, posteriormente, los aprendizajes que tomamos de ellos.

i) Ninguna de las iniciativas tiene más de cinco años de existencia

Como vimos en el capítulo anterior, 2014 fue el año en el que surgió #ReadWomen y a partir del que comenzaron a gestarse diferentes iniciativas que vinculaban el feminismo, la literatura y a las mujeres con propuestas digitales. Es probable que, debido a esta campaña ciberfeminista, este entrecruzamiento de temáticas haya repercutido en el nacimiento de nuevos emprendimientos. En el surgimiento de #LeiaMulheres en 2015, esto es directamente explicitado en su presentación. En los demás, creados entre 2015 y 2017, no está explicitado pero suponemos que se trata de “hijas” del movimiento cultural que se dio con el #ReadWomen en conjunto con la movilización feminista de esos años que surgieron o se potenciaron por las redes, como el #NiUnaMenos en América Latina.

ii) Hay muy pocas organizaciones de habla hispana en Latinoamérica dedicadas al tema de las mujeres en la literatura

Solamente dos de las organizaciones analizadas son latinoamericanas y de habla hispana: LibrosB4Tipos (México) que, aunque enfoca algo de sus

contenidos en el público latinoamericano, tiene la mayoría de sus actividades circunscritas al público mexicano, y La Ventana del Sur (Chile), cuyo objeto de actuación es bastante específico por género literario y geografía, lo cual evidencia la falta de organizaciones/proyectos que específicamente promuevan a las mujeres y la literatura en español desde medios digitales en América Latina. Lo que llama la atención, puesto que hay varios proyectos cyberfeministas destacados en la región. Las otras cuatro organizaciones en los moldes analizados en funcionamiento en América Latina son de habla portuguesa y están situadas en Brasil, dirigidas a la promoción tanto de la escritura cuanto de la lectura de escritoras: Leia Mulheres, Mulheres que escrevem, Mulherio das Letras, Mulheres Negras na Biblioteca.

iii) Estas organizaciones hacen uso de Internet, sobre todo de las redes sociodigitales, para establecer o ampliar una comunidad que coconstruya, sostenga y amplifique sus objetivos

Todas las organizaciones analizadas dedican en mayor o menor medida gran parte de sus esfuerzos a crear y mantener una comunidad que a su vez las retroalimenta y coproduce. Esto se puede observar en la apropiación que el público receptor hace de las actividades, proyectos y líneas de trabajo de estas organizaciones.

Lo cual, a su vez, se refleja en la elección de actividades que realiza la mayoría de estos emprendimientos, los que demuestran desde su conformación cuán importantes son la conversación, la retroalimentación, la conexión e incluso el apoyo inestimable de su comunidad a estos proyectos, que en la mayoría de los casos suceden en la vinculación del ambiente digital con iniciativas presenciales. Algunas de ellas: la investigación, publicación y difusión de artículos en sus sitios y redes sociodigitales sobre literatura escrita por mujeres, que en gran parte de los emprendimientos son enteramente producidos por integrantes voluntarias; las discusiones sobre temáticas pertinentes ya sea en los proyectos enfocados en la escritura o en la lectura de mujeres, que permiten un intercambio fructífero, con la participación de personas que están en geografías distantes, en el caso de la virtualidad, o la movilización digital para la organización de encuentros presenciales; los clubes de lectura feminista (véase más abajo), puestos en marcha por participantes que amplifican el alcance de los proyectos en territorios a los que las fundadoras no llegan, ya sea de modo totalmente virtual o de modo presencial, mediante una movilización a partir de contactos virtuales y difundida por redes digitales (desde la creación hasta la circulación de los mismos).

Los espacios de vínculo comunitario, ya sea mediante foros digitales (privados o abiertos) o con la apertura de espacios físicos seguros de intercambio con diversas participantes, entre otras actividades, construyen comunidad y, a la vez, permiten que esa misma comunidad regenere los emprendimientos.

iv) Ninguna de las organizaciones parece tener un posicionamiento de crítica activa sobre las tecnologías que utilizan

En la vertiente del ciberfeminismo social aparece la tecnología digital como una de las herramientas más importantes en el proceso de cambio. En este sentido, podríamos preguntarnos si estas iniciativas que analizamos estarían aportando algún aspecto transformador, no solo en términos discursivos en torno de aspectos del feminismo en la literatura, sino también de las estructuras mismas que se utilizan como espacios de activismo digital.

Una de las ideas centrales del ciberfeminismo se enmarca en la crítica activa de las tecnologías digitales que se utilizan, tanto para hacer activismo feminista como para convivir en Internet en general.

A simple vista, y por lo que llegamos a analizar, estos proyectos carecen de una militancia crítica y reflexiva sobre las tecnologías y redes sociodigitales que utilizan en su activismo digital feminista, o de prácticas de apropiación o uso activo de este tipo de alternativas, al menos, de nuevo, de cara al exterior de sus organizaciones. Esto se refleja en las plataformas que utilizan, la mayoría de carácter hipercomercial, extractivas y recolectivas de datos privados, como Facebook, Instagram, Twitter o el paquete de Google (YouTube, Google Hangouts, etcétera) así como el uso de redes como Goodreads para vincularse con su comunidad, y no a través de foros alternativos y privados.

Esas grandes empresas son en general controladas por varones blancos de los países del llamado "Norte", y son acusadas o hasta condenadas por controlar el flujo de información, vender datos sin permiso o enmascarados en términos no expresos de vinculación, beneficiándose económicamente de la generación de información, interacción e intercambio que se genera en las redes sociodigitales; además, hay toda una crítica hacia la mediación del contenido que muchas veces permite mensajes violentos y acoso, sobre todo hacia las mujeres y otros grupos vulnerables.

v) Los clubes de lectura feminista crecen en las organizaciones

Dos de las siete iniciativas (LibroB4 y Leia Mulheres) tienen como actividad principal el sostenimiento de clubes de lectura feminista que crecen de ma-

nera exponencial, tanto por la cantidad de público que reciben como por su réplica en diferentes ciudades con moderadoras voluntarias. *Leia Mulheres* constituye la más impresionante a escala masiva. Un club que empezó en una ciudad, pero a cuatro años de existencia, el proyecto fue replicado en más de 150 ciudades brasileñas que todos los meses eligen, leen, comentan y discuten libros escritos por mujeres; con difusión e interacción nacional desde herramientas cibernéticas.

Ante este fenómeno cabe preguntarse cuáles son los componentes que generan semejantes acontecimientos literarios. Si es la capacidad de promover vínculos digitales y físicos seguros con personas con intereses similares en torno de una actividad tan solitaria como es la de leer libros; si es la relación novedosa entre literatura, feminismo, Internet y su potencial para construir comunidades de mujeres que ya estaban buscando un espacio donde debatir, conversar y tratar estos temas; si es la posibilidad de sentirse representadas en los libros que otras mujeres escribieron y ver en eso el germen de la valoración de la propia voz. Podemos arriesgar algunas hipótesis, pero lo único verdaderamente claro es que constituyeron un fenómeno de masividad y destacado crecimiento, lo que demuestra que había un espacio vacante donde fortalecer estas conversaciones, que debería continuar ampliándose.

Conforme señala Xavier (2018), los clubes de lectura se articularon a lo largo de la historia como un importante espacio de discusiones literarias y sociales. En el siglo XXI, propician la interacción entre sujetos y el estímulo a la lectura asociados con un destacado protagonismo político. Además, concluye que su predominancia femenina ha posibilitado “la creación de un enlace entre las mujeres frente a sociedades machistas y patriarcales” (la traducción es nuestra, p. 58).

vi) Todas las organizaciones apelan a llevar al frente a autoras y obras menos conocidas o que no han sido debidamente valoradas

Todas las organizaciones parecen tener entre sus objetivos principales la circulación y amplificación de contenidos actualmente poco visibilizados por el mercado editorial, entre los que se encuentran algunos de los ya mencionados (sacar a la luz autoras desconocidas, llevar al frente a escritoras ya consagradas pero no debidamente valoradas, difundir libros que obtuvieron poca circulación, promover las obras de escritoras negras, proponer temáticas nuevas, visibilizar géneros literarios poco asociados a mujeres, proveer apoyo a escritoras independientes).

El hilo conductor de todas ellas apela a confrontar la todavía muy acentuada desigualdad de género en la literatura, en cuanto que el mercado editorial publica mayoritariamente varones blancos, y las escasas escritoras publicadas no reciben la misma visibilidad en los medios de comunicación, en los festivales o en los premios. Así, se verifica que hay, en la mayoría de estos proyectos, el propósito de poner de relieve a autoras debutantes y/o fuera del eje comercial, escritoras de diversas razas/etnias, clases, ubicaciones geográficas y de diversas orientaciones sexuales, con el objetivo de darles visibilidad y escuchar sus voces y correr los límites de un mercado editorial que mira hacia otro lado.

vi) Las iniciativas analizadas todavía no tienen un modelo de financiamiento o sustentabilidad

Estas iniciativas no tienen fines de lucro. La mayoría de ellas surgieron sin inversión y parecen no aspirar a tener ingresos en el futuro.

Aún en el caso de Mulherio das Letras, que recibió fondos privados y estatales para la realización de sus eventos, y de Mulheres Negras na Biblioteca, que ha accedido a un fondo por medio de un edicto público, no parece haber un modelo de sustentabilidad amplio a largo plazo.

La falta de un modelo de financiamiento o sustentabilidad, en muchos casos, puede generar incertidumbre en la continuidad de los proyectos, debido a que son llevados a cabo gracias a colaboración voluntaria. Un ingreso fijo podría dar cierta estabilidad a las actividades a largo plazo, con retribución monetaria a quienes colaboran a través de las notas y la moderación de clubes literarios, y a quienes realizan entrevistas, así como permitir la organización de eventos especiales, o incluso amplificar los contenidos con patrocinio en redes sociodigitales.

Conclusiones

El momento que está viviendo el activismo digital es histórico: el escenario está en pleno desarrollo y las mujeres son parte activa de su constitución. Esa actuación configura una potencia; en los últimos años las mujeres han habilitado nuevas discusiones, están disputando el sentido del discurso dominante masculino y cada día hacen más uso de las herramientas cibernéticas para organizarse, comunicarse, conectarse y autogestionar el aprendizaje.

En este marco, nuestro trabajo se propuso analizar el contexto de entrecruzamiento entre mujeres, literatura, feminismo e Internet en la actualidad. En el campo literario, los feminismos vienen haciendo uso de la vía digital, por

medio de la circulación de información/ comunicación y de movilizaciones (que, muchas veces, parten desde o llegan a lo presencial) para desmontar el supuesto universalismo que, en términos efectivos, es blanco y masculino. Un ejemplo emblemático fue #ReadWomen, la campaña ciberfeminista que nació en Inglaterra en 2014 y continúa recorriendo el mundo, generando nuevas acciones e incluso organizaciones cuyo objetivo es crear alternativas auto-gestionadas para hacer oír las voces silenciadas de las mujeres que escriben.

De nuestra aproximación al contexto construimos un análisis de competencia de organizaciones que ya trabajaban con mujeres y literatura con el uso destacado de herramientas cibernéticas en América Latina. Desde los criterios elegidos para esta investigación, mapeamos siete: LibrosB4Tipos (México), La Ventana Del Sur (Chile), Leia Mulheres (Brasil), Mulheres que escrevem (Brasil), Mulherio das Letras (Brasil), Mulheres Negras na Biblioteca (Brasil) y Nosotras proponemos literatura (Argentina).

La investigación inicial que llevó a ese artículo tenía como propósito identificar prácticas de cada proyecto desde una perspectiva de comunicación para obtener aprendizajes a tomar en cuenta a la hora de elaborar propuestas similares, sobre todo con foco en el público latinoamericano de habla hispana, donde se ha observado la falta de ese tipo de iniciativas. Luego de mapear y analizar esos proyectos, comprendimos que una organización es parte activa en la configuración de su escenario significativo si construye redes (digitales e incluso presenciales), aporta contención, genera identificación y brinda herramientas para la reflexión y la autogestión del aprendizaje.

Una inferencia a que llegamos en este recorrido es la importancia de que un proyecto de estas características tenga un modelo autosustentable sobre el que basar su estrategia a futuro, aun si se trata de una combinación de diferentes modalidades de ingreso, pero que permita una continuidad estable.

A propósito del uso de las herramientas cibernéticas, un escalón más en el activismo feminista vinculado con la literatura sería poner en discusión no solo los modos discursivos de gestionar Internet como espacio político y transformador, sino también cuestionar la apropiación de estas narrativas por parte de corporaciones y empezar a buscar formas alternativas de transitar la red que sean realmente significativas para el movimiento (ciber) feminista y que incluso vayan más allá. Por ejemplo, Guzmán (2019) entiende que el ciberactivismo “no explora más allá que el uso de las herramientas tecnológicas digitales” y tarde o temprano habrá de ser trascendido para

“pasar a otro tipo de prácticas que transgredan el uso de la tecnología y se enfoquen en el ‘hacer’ tecnología”, que ella identifica como el *hackfeminismo*. Para la autora, una posible cuarta ola del feminismo, requiere que las mujeres se apropien de la tecnología y ejerzan autonomía por medio de tecnologías libres y abiertas propias de la filosofía de la cultura hacker y el software libre.

Es menester que organizaciones y proyectos como los aquí analizados se materialicen y expandan para romper con patrones subordinantes y desiguales de género en el campo literario y en la sociedad en general, con el propósito de cada vez más sacar a la luz historias contadas por (y sobre) mujeres en todas sus diversidades. Tal logro, además de enriquecer la literatura, contribuye a alcanzar un cuarto propio en un simbólico y amplio significado, que es la emancipación tanto de quienes escriben como de quienes leen.

Referencias

- Alcaraz, Florencia. (2017). “Ni Una Menos”: politizar el uso de las tecnologías. *Gender It*. Recuperado el 6 de noviembre de 2017 de <<https://www.genderit.org/es/feminist-talk/edici-n-especial-ni-una-menos-politizar-el-uso-de-las-tecnolog>>.
- Boix, Montserrat. (2004). Las TIC, un nuevo espacio de intervención en defensa de los derechos sociales. Las mujeres okupan Internet. *Mujeres en Red*. Recuperado el 4 de agosto de 2017 de <http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/Las_mujeres_okupan_la_red.pdf>.
- Boix, Montserrat. (2006). Hackeando el patriarcado: la lucha contra la violencia hacia las mujeres como nexos. Filosofía y práctica de Mujeres en Red desde el ciberfeminismo social. *Mujeres en Red*. Recuperado el 7 de noviembre de 2017 de <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article880>>.
- Centro Paula Souza (2019, enero). Técnicas em biblioteconomia promovem escritoras negras. Recuperado el 26 de agosto de 2020 de <<https://www.cps.sp.gov.br/tecnicas-em-biblioteconomia-promovem-leitura-de-autoras-negras/>>.
- De Miguel, Ana y Boix, Montserrat. (2013). Los géneros de la red: los ciberfeminismos. En Graciela Natansohn (coord.), *Internet en código femenino: teorías y prácticas* (pp. 37-73). Buenos Aires: Le Crujía Ediciones.
- Flood, Alison. (2015). Publisher Finds that Writers’ Influences Are Mostly Male. *The Guardian*. 28/07/2015. Recuperado el 14 de noviembre de 2017 de <<https://www.theguardian.com/books/2015/jul/28/writers-influences-female-inspirational-authors-gender>>.

- Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado el 2 de mayo de 2020 de <<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Nuevos%20feminismos-TdS.pdf>>.
- Goldsman, Marta Florencia. (2018). #LIBERTADPARABELLEN: Twitter y el debate sobre el aborto en la Argentina. Tesina de Maestría, UFBA. Recuperado el 16 de abril de 2017 de <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/25970/1/DISSERTA%C3%87AO%20_MARTA_FLORENCIA_GOLDSMAN_2018%20%281%29.pdf>.
- Guzmán, Irene Soria. (2019). (Re)pensando la relación mujeres y tecnología: los caminos del hackfeminismo. Recuperado el 17 de abril de 2019 de <https://www.researchgate.net/publication/333812200_Re_pensando_la_relacion_mujeres_y_tecnologia_los_caminos_del_hackfeminismo>.
- Nochlin, Linda. (2016). *Por que não houve grandes mulheres artistas?* São Paulo: Edições Aurora. Recuperado el 2 de mayo de 2020 de <<http://www.edicoesaurora.com/ensaios/Ensaio6.pdf>>.
- Oliveira, Vera Lucia de (2018). O mulhero das letras. En *Revista de Letras Norte@mentos*. Dossiê: “Incroci: Italia e Brasile in dialogo – Cruzamentos: Itália e Brasil em diálogo”, Sinop, v. 11, n. 25, p. 47-61, junho, 2018. Recuperado el 26 de agosto de 2020 de <https://redib.org/Record/oai_articulo1600809-o-mulhero-das-letras>.
- Oraggio, Liliane (2017). *Mulherio das Letras: Um cardume rebelde e potente*. En Revista Cláudia. Recuperado el 26 de agosto de 2020 de <<https://claudia.abril.com.br/noticias/mulherio-das-letras-um-cardume-rebelde-e-potente/>>.
- Pagola, Lila. (2013). De mujeres y enciclopedias: formas de construir realidades y representaciones. En Graciela Natansohn (coord.), *Internet en código femenino: teorías y prácticas* (pp. 95-105). Buenos Aires: Le Crujía Ediciones.
- Rocha, Taluana Wenceslau. (2016). ¿Hay autoras en los suplementos literarios? Recuperado el 18 de mayo de 2019 de <<https://unpastiche.wordpress.com/2016/12/19/monitoreo-de-medios-leamosautoras-por-mas-mujeres-en-la-literatura-latinoamericana/>>.
- SembraMedia. (2017). Punto de inflexión. Impacto, amenazas y sustentabilidad: estudio de emprendedores de medios digitales latinoamericanos. Recuperado el 14 de diciembre de 2017 de <<http://data.sembramedia.org/wp-content/uploads/2017/09/Punto-de-Inflexion-SembraMedia-span-7-24.pdf>>.
- Stofenmacher, Ileana. (2005). Ciberfeminismo: la feminización de la red. *Revista Teknocultura*. Recuperado el 1 de octubre de 2017, de <http://teknokultura.uprrp.edu/volumenes_anteriores/Backup/rev_31_01_05/volumenes%20anteriores/teknosphera/ciberfeminismo/ciberfeminismo2.htm>.
- Walsh, Joanna. (2014). #Readwomen2014: the next chapter. Recuperado el 2 de mayo de 2020 de <<https://www.theguardian.com/books/booksblog/2014/dec/08/readwomen2014-year-discoveries-writing-campaign>>.

Un cuarto compartido y conectado a la red: entrecruzamiento entre mujeres, literatura e Internet en América Latina

Wilding, Faith & Critical Art Ensemble. Notas sobre la condición política del Cyberfeminismo. *Mujeres en Red: El Periódico Feminista*. Recuperado el 7 de septiembre de 2020 de <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article722>>.

Woolf, Virginia. (2003). *Un cuarto propio*. Madrid: Alianza Editorial.

Xavier, Ana Laura S. (2018). Literatura e Feminismo: o Clube de Leitura Leia Mulheres Marília. *Bibl. Esc. em R., Ribeirão Preto*, 6, 2, 48-61. DOI: 10.11606/issn.2238-5894.berev.2018.151943. Recuperado el 14 de junio de 2019 de <<https://www.revistas.usp.br/berev/article/download/151943/149507/>>.

Zafra, Remedios. (2010). *Un cuarto propio conectado: (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Madrid: Fórcola Ediciones.

Imágenes de la crueldad: violencias femigenocidas en México bajo la mirada de un régimen escópico androcéntrico / neoliberal

Images of Cruelty: Femigenocidal Violence in Mexico through the Gaze of a Scopic, Androcentric/Neoliberal Regime

Imagens da crueldade: violências femigenocidas no México na mirada dum regime escópico androcêntrico/neoliberal

José Ricardo Gutiérrez Vargas

Departamento de Estudios Humanísticos, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Atizapán de Zaragoza, Estado de México

Recibido el 26 de octubre de 2019; aceptado el 10 de marzo de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: Este artículo propone un análisis teórico que aborda la manera en que la producción de imágenes en torno a las violencias femigenocidas en México sirve para mediar una serie de significados sociales que se interpretarán en el cruce entre neoliberalismo y lo que se postula como un régimen escópico androcéntrico. Se argumentará que en ese vínculo se define la forma en que dichas visualidades circulan, contribuyendo a la “realización simbólica” del femigenocidio en México. Finalmente, se recuperarán ejemplos de periódicos tabloides donde se representan los femigenocidios, para sostener que la reiteración sistemática de la crueldad no solo es una exhibición amarillista de los cuerpos rotos de las mujeres, también es la expresión de un gesto cruel; el despliegue visual mediante el cual se anuncia el aniquilamiento de la idea de comunidad a través de un extractivismo (de los recursos y los cuerpos) que define el espíritu neoliberal contemporáneo.

Palabras clave: Imagen; Femigenocidio; Neoliberalismo; Régimen escópico

Correo electrónico: jose.ricardo.gutierrez@tec.mx; <https://orcid.org/0000-0001-8124-8013>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 46-69
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2232>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Abstract: This article proposes a theoretical analysis that addresses the way the production of images involving femigenocidal violence in Mexico serves to mediate a series of social meanings that will be interpreted at the crossroads between neoliberalism and what is postulated as an androcentric scopic regime. It will be argued that this link defines the way these visual images circulate, contributing to the “symbolic undertaking” of femigenocide in Mexico. Lastly, examples of tabloid newspapers where femigenocides are represented will be used to argue that the systematic reiteration of cruelty is not only a sensationalist display of women’s broken bodies but also the expression of a cruel gesture: the visual display through which the annihilation of the idea of community is announced through an extractivism (of resources and bodies) that defines the contemporary neoliberal spirit.

Keywords: Image; Femigenocide; Neoliberalism; Scopic regime

Resumo: Com uma proposta de análise teórica, este artigo aborda a produção de imagens em torno da violência femigenocida no México e seus significados sociais atravessados por o neoliberalismo e o que se postula como regime escópico androcêntrico. Argumenta-se que este vínculo define a circulação e contribuição de tais visualidades para a “realização simbólica” do femigenocídio no México. Como exemplo oferecem-se tabloides de jornais onde o femigenocídio é representado, para argumentar que a reiteração sistemática da crueldade não é apenas uma exibição sensacionalista de corpos de mulher despedaçados, mas é também a expressão de um gesto cruel: a mostra visual através da qual se anuncia o aniquilamento da ideia de comunidade através dum extrativismo (de recursos e corpos) que define o espírito neoliberal contemporâneo.

Palavras-chave: Imagem; Femigenocídio; Neoliberalismo; Regime escópico

Introducción

La apuesta analítica de este trabajo se basa en la comprensión de ciertos tipos de violencias contra las mujeres en México como imágenes de una crueldad sistemática (normalizada), es decir, como una violencia esencialmente visual que convierte los cuerpos de las mujeres en superficies donde se inscribe reiteradamente un gesto criminal que garantiza la realización de un proyecto económico extractivista (de los recursos y de los cuerpos) mediante la creación de un espacio social permeado por prácticas y sistemas de significación como los que se ejemplifican dentro de esta investigación: los tabloides de corte policiaco donde se constata un tratamiento visual y editorial de crímenes contra mujeres cuyo amarillismo convierte la crueldad en una especie de

práctica “periodística” que vuelve a degradar a las víctimas, reduciéndolas, como se verá más adelante, a cúmulos de carne y sangre, a desechos.

Una aproximación hermenéutica a esta economía simbólica de la crueldad permitirá rastrear los modos de mirar que definen la vida social mexicana en tiempos de neoliberalismo. Entender las violencias feminicidas en México a partir de las formas visuales y textuales en que los tabloides mencionados registran la crueldad infligida en el cuerpo de las mujeres permite suspender el código de un lenguaje que anima un espacio social donde la diferencia sexual se sustenta en una compleja urdimbre en la cual se cruzan conocimientos, hábitos, valores y saberes cotidianos cuyos significados irrigan los modos en que se define y reconoce la diferencia masculino / femenino en favor de un proyecto económico neoliberal, donde los asesinatos de mujeres terminarían por epitomizar, icónicamente, lo que requiere la acumulación capitalista para sostenerse: el exterminio de los vínculos humanos y de cuidado por la vida que hacen posible la idea de comunidad. A continuación, expongo una interpretación que permite entender mejor lo que estoy afirmando.

De acuerdo con cifras de la Organización de Naciones Unidas (2018), en México cada día son asesinadas nueve mujeres por razones de género.¹ Estos crímenes sufridos de manera sistemática por las mujeres desde la década de 1990 han sido el contexto para articular definiciones como la de feminicidio, la cual apunta —según la antropóloga mexicana Marcela Lagarde— al conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres implicado en los crímenes y desapariciones de ellas (2008, pp. 215-216). En México observamos crímenes y violencias contra mujeres que pueden tener razones de índole personal o cuyas causas tienen que ver con el ámbito doméstico, y crímenes ejecutados impersonalmente que no pueden ser atribuidos a motivos íntimos y que en México obedecen más bien a una táctica bélica central para la forma de actuar de grupos y organizaciones de la delincuencia organizada. Este segundo tipo de feminicidios requiere una definición que, por los objetivos del presente artículo, apunta a entender las violencias contra las mujeres en México bajo la lupa del genocidio y las implicaciones que tiene como mecanismo para esparcir el terror mediante una muestra visual cruenta y reiterada de los cuerpos que se aniquilan. Sugiero

¹ Esta cifra fue dada a conocer por ONU Mujeres, a partir de INEGI, Estadísticas vitales de mortalidad, CONAPO, Conciliación de la Población de México 1970-2015 y proyecciones de la población de México 2016-2050 (2016-2017).

partir de la definición aportada por Rita Segato a partir de “la categoría mujer, como *genus*, o las mujeres de un cierto tipo racial, étnico y social”:

Este tipo de feminicidios, que sugiero llamar femi-geno-cidios, se aproxima en sus dimensiones a la categoría genocidio por sus agresiones a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico en contextos de impersonalidad, en los cuales los agresores son un colectivo organizado y las víctimas también son víctimas porque pertenecen a un colectivo en el sentido de una categoría social, en este caso de género (2016, p. 85).

La relación entre feminicidio y genocidio a la que Segato apunta es importante porque nos permite rastrear y ubicar este tipo de crímenes en el contexto bélico que vive México. Sin embargo, es necesario elaborar una pequeña torsión de carácter conceptual en esta propuesta teórica de la antropóloga argentina, pues definir estas violencias como un genocidio contra las mujeres no solo alude a una letalidad y deterioro físico en contextos de impersonalidad, sino que también marca una destrucción simbólica que determina la capacidad de memorializar el genocido de un modo u otro; es decir, este tipo de destrucción es un proceso que va más allá del aniquilamiento físico de las mujeres, pues no es producido directamente por el perpetrador, sino que surge de la sociedad. Por ello, vale la pena adelantar que los ejemplos de portadas de periódicos tabloides que se recuperan dentro de este artículo dan cuenta de las maneras en que se afianza la despersonalización de las víctimas a partir de la construcción de una narrativa visual y textual que termina por definir y agrupar los cuerpos de las mujeres como superficies “anónimas” donde la guerra es escrita no solo para causar terror, sino también para exterminar la identidad y el arraigo de la comunidad por medio de la doble destrucción que implica el femigenocidio: la del cuerpo y la de la memoria de las víctimas.

Lo anterior se ve reforzado con las reflexiones de Daniel Feierstein con respecto al genocidio, el cual no solo

busca destruir a los individuos, sino que busca la destrucción de la identidad de los oprimidos. Es la transformación de la identidad nacional a partir del aniquilamiento de un grupo nacional [...] la lectura clave/histórica para analizar los genocidios no es el odio, sino la intencionalidad de aniquilamiento de la identidad de los otros [...] el genocidio es una tecnología de poder, es decir, que destruye algo y construye un nuevo tipo de relación social. El genocidio es sin duda de esencia material, se mata a un grupo de personas; sin embargo, lo que está antes y después de un genocidio es un proceso simbólico que permite movilizar a la gente (2018).

El genocidio de mujeres que acontece en México busca aniquilar la identidad de lo femenino que define a la sociedad mexicana. Una identidad que remite, entre otras cosas, al cuidado de la vida (incluido el territorio) y no a su destrucción en favor de un proyecto económico. El femigenocidio mexicano es un caso que no puede reducirse al aniquilamiento sistemático de mujeres, de las maneras más crueles, sino que debe comprenderse como una categoría que permite desvelar la raíz simbólico/histórica que sostiene estas violencias contra las mujeres. La destrucción que origina el femigenocidio es tanto material como simbólica, pues de otra manera el simple aniquilamiento de los cuerpos no lograría nada. Es, en pocas palabras, valorar la normalización de las violencias feminicidas en México como un instrumento genocida (tecnología de poder), que permite transformar la identidad de una sociedad en favor de un proyecto de acumulación capitalista y en detrimento de una identidad colectiva fundada en el cuidado de la vida y el territorio, que históricamente podamos ubicar más en el terreno de una ética femenina asociada a las mujeres. Julia Kristeva, recordando a Joyce y su *Ulises*, asevera con contundencia:

el tiempo ha sido de los hombres, mientras que el espacio-especie (*spacies*) ha pertenecido a las mujeres. Este neologismo "*spacies*" es producto de un juego de palabras, en inglés, elaborado por Joyce en su novela para designar la relación de lo femenino con la dimensión espacial (*space*) y de la especie (*species*) (2013, p.13).

En esa misma línea, Segato define las experiencias de las mujeres, no por esencia sino por experiencia histórica acumulada, como el origen de una política femenina que alude al arraigo espacial y comunitario; es una forma de hacer política basada en la proximidad, no en el ámbito burocrático. Como contracara, la masculinidad es más cercana a la crueldad porque la socialización del sujeto que carga con el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad, de escala histórica, entre masculinidad/distanciamiento/guerra y baja empatía (2018, pp. 13,15).

Si se tienen presentes los argumentos recién esgrimidos, el neoliberalismo no puede pensarse simplemente como un orden económico, pues ha sido capaz de configurar un horizonte cultural donde la primacía de la acumulación económica desplaza la vincularidad humana. Por ello, el neoliberalismo se concibe aquí siguiendo la propuesta de Fernando Escalante, como

un programa intelectual, un conjunto de ideas acerca de la sociedad, la economía, el derecho. Un programa político derivado de esas ideas [...] una serie de leyes, arreglos institucionales,

criterios de política económica, fiscal que tienen el propósito de frenar y contrarrestar el colectivismo en aspectos muy concretos” (2015, pp. 13,14).

Asimismo, es necesario puntualizar que el neoliberalismo no es algo monolítico y uniforme, sino que apela a un entramado histórico y geopolítico que lo diversifica en sus prácticas. El neoliberalismo que se vive en América Latina, a pesar de que pone en el centro de sus preocupaciones el mercado a partir de una redefinición (no eliminación) del Estado y las maneras de organización de la vida basadas en la libertad individual de consumo, autoexplotación laboral, extracción de recursos naturales, etcétera, también se caracteriza por una alta letalidad y violencia, en favor de una acumulación económica, que no tienen parangón en los contextos neoliberales de los llamados “países centrales”.

Lo que propongo es situar el neoliberalismo como un programa político que desencadena una práctica específica: un modo de mirar y entender la relación sujeto-naturaleza enmarcada por un sistema de creencias, valores y epistemologías de corte androcéntrico, cuyo objetivo principal no es solo el de transformar al Estado para que garantice el funcionamiento “óptimo”² del mercado, sino también el paisaje social y cultural donde acontece dicho mercado y donde se gestionan modos concretos de reconocimiento y relacionalidad de los cuerpos.

El contexto mexicano neoliberal y el aniquilamiento de lo femenino

Una de las ideas principales que anima este artículo es que las violencias femigenocidas tienen un efecto transformador en la identidad de toda la sociedad, no solo de las mujeres. En esta línea se puede conjeturar que dicha transformación nace del desmantelamiento del tejido social mexicano mediante los lenguajes de crueldad y terror que se diseminan por medio de violencias concretas contra las mujeres y lo femenino. Esta disolución de los lazos sociales, mediante la destrucción de los cuerpos de las mujeres obedece, como en otras épocas de la historia, a procesos de acumulación capitalista

² La palabra “óptimo” es recurrente dentro del discurso y la práctica neoliberal. De acuerdo con Fernando Escalante, en su trabajo *La Historia Mínima del Neoliberalismo*, lo “óptimo” no tiene que ver con lo justo ni con ser razonable. Tampoco se refiere al mayor bienestar posible, sino al resultado económico que se supone estable dadas las restricciones (2015, p. 54).

voraces caracterizados por su inscripción en contextos puntuales: matanzas selectivas y una explotación/depredación ambiental desmedida.

La práctica neoliberal establece un sistema extractivista guiado por actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, pero también, como lo ha expresado Leanne Betasamosake, “el extractivismo es una forma de ser y estar en el mundo; es una forma de existencia, una ontología” (citado en Grosfoguel, 2015, p. 38). El extractivismo también define condiciones de vida materiales y subjetivas para comunidades enteras. El extractivismo se efectúa sobre los cuerpos, pues la materialidad de la dominación que impone la acumulación capitalista actual pasa por la violación y el despojo que fraguan una forma de existencia particular. De esa manera, hablar de la inserción de México en la globalización neoliberal es apuntar a un aumento del sufrimiento del pueblo mexicano por la vía del despojo y el empobrecimiento a que conduce dicho modelo económico. Ese despojo, que se expresa en imágenes mostradas en la escena social mexicana durante los últimos años (desmembramientos, desollamientos, decapitaciones, mutilaciones, marcajes, torturas), remite a corporalidades rotas, insertas en una economía criminal; vidas expurgadas de sus historias; el descarnamiento de los cuerpos que, como enuncia Elsa Blair, los convierte en mensajeros del terror (2005, p. 48).

El Estado neoliberal de nuestros días establece gradaciones biopolíticas, es decir, clasifica y asigna un valor determinado a los diferentes sujetos que componen una sociedad a partir de criterios específicos que intersectan en un mismo cuerpo: raza, etnia, clase, género. Dicha clasificación, derivada en un valor, hace que se administre la vida y la muerte de las personas, diferenciando los grupos sociales de acuerdo “a su derecho a la vida dentro de la especie” (Calveiro, 2012, p. 305). Bajo esa lupa teórica, puede decirse que el cuerpo de las cismujeres³ en México, al vincularse y definirse como una sinonimia material de lo femenino, desde la mirada cisheteronormada dominante, se ha convertido en una suerte de territorio extractible: se extrae lo femenino en función de la imposición de una ética masculina neoliberal cuyo lenguaje es lo medible, lo cuantificable, el cálculo costo/beneficio, pero también la crueldad, que es cimienta de la reputación masculina característica de los grupos mafiosos que mueven la economía criminal (sicarios,

³ A partir de la explicación de Julia Serrano (2007), uso el prefijo cis para referirme a personas cuya identidad de género concuerda con su anatomía.

políticos, jueces, militares, sacerdotes, empresarios, periodistas, etcétera). Asimismo, debe quedar claro que cuando en este trabajo se hace referencia a lo “femenino”, se apunta a una ética corporal y afectiva que no tiene que ver exclusivamente con las mujeres ni con una anatomía específica; tampoco con un pensamiento que termina por concebirse como lo “otro” de su contraparte masculina, sino que apela más a una *forma de vida* en el sentido que Agamben le da a esta categoría: “una vida que no puede separarse de su forma, es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir” (2010, pp. 13-14). Lo femenino se conceptualiza aquí como modos, actos y procesos singulares que definen una *forma de vida* y que no solo se traducen en conductas, creencias y hechos a favor del cuidado de la vida y su dimensión afectiva, sino que esos mismos actos, procesos y modos de pensar emergen como deseo, memoria, potencia y posibilidad de vivir en el encuentro *entre* sujetos.

El extractivismo de los cuerpos no se refiere a su mera profanación como consecuencia de la guerra que sostiene al neoliberalismo, sino que forma un espacio social/ visual donde neoliberalismo y biopolítica se cruzan para establecer un orden económico dominante, pero también para producir maneras de reconocimiento que consignan la vida en umbrales de muerte donde la vida llega a confundirse con desecho. Estos mecanismos también han derivado en la creación de una dinámica que sostiene a las sociedades neoliberales y que Pilar Calveiro caracteriza como el “traslado sucesivo de los riesgos”, es decir, el desplazamiento de los riesgos de los centros a las periferias: “del oficial al soldado y de este al civil en los acontecimientos bélicos; del político al capo mafioso [...] es un proceso de traslado y diferenciación que termina impactando a los sectores más desprotegidos” (2012, p. 306). Los estragos más letales del neoliberalismo actual se encarnan en los cuerpos que se han racializado, feminizado y precarizado económicamente. Cuerpos que habitan las zonas de muerte que plagan el paisaje del llamado “Sur global”.

Las violencias predominantes en México contra las mujeres posibilitarían quebrar un imaginario femenino vinculado al cuidado de la vida, en favor de un proyecto económico neoliberal; la subjetividad y la intersubjetividad, afirma Aníbal Quijano, son el centro del mercado y el objeto mismo del mercado (2014, p. 11). El uso de la violencia en favor de la conformación de una subjetividad capitalista (extractivista) no solo redundaría en los efectos de terror que ello reproduce, sino que también equivale a aniquilar las resistencias

colectivas para así facilitar el despojo y la explotación desmesurados; todo ello teniendo como telón de fondo un Estado definido por la colusión entre crimen organizado y burocracia, y por el dominio de una plutocracia encargada de desviar el poder estatal en función de sus propios intereses. Ya lo han sentenciado con firmeza Pineda y Moncada al asociar un proceso extractivista rapiñador a la hiperpatriarcalización de las formas de relacionalidad social: “las mujeres son los principales objetivos del exterminio y desplazamiento estratégico que el gran capital extractivista pone en marcha para eliminar factores de riesgo en sus operaciones” (2018, p. 85).

En este artículo se sostendrá que las violencias femigenocidas, mediante sus efectos de terror (visual), por un lado, son la condición y allanan el camino de un proyecto histórico basado en extractivismo, acumulación, competitividad, productividad, etcétera y, por otro, aniquilan simbólica y materialmente la posibilidad de un proyecto histórico gestado en maneras de ser y hacer que se traducen en un cuidado por la vida, en el arraigo por el territorio.

La crueldad como práctica visual (masculina)

El argumento que guía la aproximación analítica a las portadas de tabloides abordadas como ejemplos más adelante supone la crueldad como una práctica visual, es decir, su materialidad se construye en torno a la imagen que produce y exhibe la violencia infligida a las víctimas de femigenocidio.

El cuerpo cruelmente marcado se hace imagen para su exhibición pública y mediática. En el ejercicio de la crueldad contra las mujeres en México habita el ímpetu de su expresión; sin embargo, la estampa del cuerpo roto y desfigurado es una imagen que se expande más allá de los límites de ese mismo cuerpo profanado. La imagen, ha dicho Didi-Huberman, es “sensorialmente —estéticamente— *reminiscente* de la cosa” (2018, p. 60). La crueldad, en la lógica que aquí se plantea, no es precisamente la de las marcas visibles que han atravesado la piel hasta arrancarla, sino una práctica visual que se propone “desterrar la vida del orden simbólico” (Parrini, 2017, p. 40) a partir del despojo violento del cuerpo; la imagen que destroza y perturba la representación de lo vivo. Las crueles imágenes que producen las violencias femigenocidas remiten al gesto inhumano que desborda el cadáver y despunta como una potencia ejercida, un movimiento de dominación y significación de un orden masculino que se constata visualmente. Si se re-

toma el concepto de “práctica” de Foucault, que se conceptualiza como el “conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido, para una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Castro, 2005, p. 425); podría argüirse que la crueldad es una práctica visual en el México contemporáneo, en el sentido de que ha configurado una manera de mirar y enunciar específica a partir de su reiterada exhibición. La crueldad no solo es la expresión del poder y su disputa actual; también es un gesto creador de flujos, intensidades, atmósferas y suspensos que se encarnan. Es el terreno donde, como afirma Suely Rolnik, se produce una subjetividad disociada de la experiencia vital que consume el dominio global del neoliberalismo. Ya no se proyecta sobre las otras / los otros un malestar, sino que se *pasa al acto* violento y cruel que las / os aniquila (citado en Babiker, 2019).

Lo que aquí se busca entonces es seguir las huellas de la crueldad femigenocida en México a partir de su registro mediático, develando la manera en que lo cruel se filtra y se replica en las portadas de los tabloides mencionados. La crueldad infligida en el cuerpo de las mujeres es prolongada por un ejercicio de editorialización amarillista. La crueldad se convierte en una especie de código cultural masculino compartido, en este caso, entre criminales, editores y lectores de dichas publicaciones, e implicado en un sistema neoliberal de ética extractivista: un lenguaje cruel que crea relaciones y espacios sociales específicos a partir de prácticas y significados que se comparten; una fraternidad cuyo origen no es un pacto explícito, sino más bien un arco cultural que conlleva efectos en los patrones de socialización. La postura que aquí se construye no declara la crueldad como una conducta o rasgo inherentemente masculino, sino como una estructura táctica epocal que permite instaurar y afianzar un orden neoliberal extractivista de los recursos naturales y los cuerpos a partir de una diferencia sexual que termina por degradar y aniquilar lo femenino, y lo que se ha feminizado desde el ojo masculino de la heteronorma. La crueldad ha inoculado las maneras de mirar en México, afianzando no solo patrones expresivos que terminan por escribirse en los cuerpos (decapitados, desollados, desmembrados, etcétera), sino que ha sido capaz de configurar un *ethos descarnado*, es decir, una mirada que se construye en la ausencia de compasión. Una práctica donde emerge el *valor económico* de la crueldad como un mecanismo que por un lado establece un dominio (entre las disputas criminales) y, a la vez, su exhibición reiterada

y espectacularizada permite “vender más” a las empresas “periodísticas”. La crueldad es lo que aceita la maquinaria de la economía criminal que se desarrolla en todo el territorio mexicano. Una economía que también beneficia a grupos editoriales y de la prensa.

Existen prácticas masculinas criminales en el México contemporáneo que establecen un vínculo paradigmático entre potencia y crueldad. Para profundizar en esto, recorro a la explicación de Erving Goffman en torno a los ideales sociales de la masculinidad, los cuales, según el autor, pueden entenderse como el conjunto de creencias y atribuciones sociales sobre lo “propio” de los hombres (1977, p. 304). Así, el cumplimiento de dichos ideales definirá una masculinidad construida a partir de la demostración continua de fuerza física, pero también, desde la expresión performativa de una serie de “potencias” que Rita Segato enlista como sigue: económica, sexual, política, moral, intelectual y bélica (Edelstein, 2017). El sustantivo latino *potentia* significa “fuerza”, “capacidad”. La masculinidad se define y reafirma en la manifestación (visual) de una fuerza que galvaniza el prestigio jerárquico de lo masculino sobre lo femenino. Dicha potencia será tratada en el presente artículo como una fuerza caracterizada por la crueldad que permite la configuración de un paradigma masculino cruel, el cual, como se ha dicho, no tiene que ver con dotar a la masculinidad de un rasgo identitario, sino que se refiere más bien a la generación de un “tipo simbólico”, que en palabras de Victor Turner es la manera que los “ganadores” de los dramas sociales requieren para entablar y mostrar ciertos performances que les permitan continuar y asegurar su “éxito” (1982, p. 74). Esta lectura analítica me permitirá ofrecer una aproximación a las imágenes que se abordan más adelante, ubicadas en un paradigma cultural de la crueldad más allá de un concepto o sistema unívoco que iguale masculinidad y crueldad o que contenga una serie de pautas éticas, estéticas o conductuales que estereotipen la masculinidad; tampoco debe entenderse como algo cognitivo o moral. En cambio, este binomio entre potencia masculina y crueldad constituye un paradigma cultural que se traslada al dominio de la existencia, caracterizado por ciertas condiciones materiales, donde la repetición y exhibición (visual) de la crueldad infligida en los cuerpos asegura el “éxito” del extractivismo neoliberal por medio de la imposición hiperviolenta de un orden que termina por “patriarcalizar las relaciones sociales” (Pineda y Moncada, 2018, p. 86). Lo que este artículo desea aportar es una indagación, nunca conclusiva, en torno a este paradigma con el objetivo de rastrear las narrativas e intersub-

jetividades masculinas (criminales) que configuran la realidad mexicana y la violencia femigenocida que la atraviesa.

Los vínculos entre género, violencia y crueldad, en México y América Latina, ya han sido explorados por otras/os investigadoras/es a quienes este mismo trabajo recurre como referencia obligada. En este espacio solo aludiré a cuatro; sin embargo, la bibliografía sobre el tópico excede el espacio y los alcances de este artículo. Se puede mencionar, entre otras, la reflexión de la antropóloga argentina Rita Segato, donde propone la categoría de “pedagogía de la crueldad” para referirse a las maneras deshumanizantes que se propagan en los discursos mediáticos y en las formas de crueldad criminal que ocurren en toda América Latina, como el “criadero de personalidades psicopáticas apreciadas por el espíritu de la época y funcionales a esta fase apocalíptica del capital” (2016, p. 102). Por otro lado, Rodrigo Parrini propone la categoría “falotopía” para apuntar al lugar donde una ética de la masculinidad, definida por la expresión violenta de actos de virilidad, se constituye y despliega como un espacio pedagógico de las éticas guerreras/viriles (2017, p. 42). En esa misma línea, Guillermo Núñez Noriega (2017) concibe el narcotráfico como un dispositivo sexo-genérico que es fundamental para la reproducción de un capital económico y simbólico masculino. Estas investigaciones en conjunto no desarrollan o no abundan en el análisis de la formación visual de la crueldad y sus implicaciones en el sistema económico neoliberal actual. En ese tenor, Ileana Diéguez (2013) hace una consideración profunda en torno a las visualidades de la crueldad en América Latina desde las iconografías que ha configurado el horror en Colombia y México, sin llegar a entablar una discusión alrededor de la conexión crueldad-neoliberalismo y su raigambre androcéntrica. Asimismo, puede mencionarse el trabajo de Esther Pineda y Alicia Moncada (2018) que, si bien no se enfoca en el nudo entre crueldad, masculinidad y violencia, sí rescata y profundiza en las maneras en que las industrias extractivas, como la minería, imponen una economía masculinizada, la cual, por medio de mecanismos violentos, reconfigura la vida de las comunidades en América Latina. Tomando en cuenta esta brevísima e inacabada revisión, el presente trabajo busca insertarse como una contribución al camino reflexivo que lleva tejiéndose alrededor del problema de las violencias que se viven en América Latina y el componente visual y de género que las construye.

El régimen escópico androcéntrico neoliberal de nuestros días

En sistemas neoliberales como el que prevalece en México, desde el Estado, se dejaría morir a las mujeres (pobres) como una manera de establecer una jerarquía de valor para las vidas humanas. Las violencias femigenocidas en México no se deben, exclusivamente, a la decisión de un juez o un policía que no hace nada ante la demanda de investigar estos crímenes. En cambio, obedece a toda una política estatal mafiosa que se ve reforzada y encuentra eco en el sexismo y la negligencia particular de los funcionarios públicos.

Esto no quiere decir que lo que posibilita las violencias femigenocidas en México se reduzca a un poder estatal mafioso que administra y gestiona la vida de las mujeres como si fueran simples números. Este poder sería, en términos foucaultianos, un biopoder que se transmite y se vive a partir de varios órdenes que ya no solo tienen que ver con la esfera estatal, sino con la existencia cotidiana (hábitos, mitos, dogmas, perspectivas filosóficas, valores, genealogías del conocimiento e incluso prácticas de investigación e interrogación sobre los fenómenos sociales). Dichos órdenes no solo administrarían la jerarquización de la vida misma, por medio de la clasificación de los cuerpos, sino también aquello que es decible sobre esas vidas. Lo decible que no es solo lo verbal o textual; también se vincula con las formas de reconocimiento y aprehensión que aluden a cómo aparecen los objetos y los cuerpos, el propio mundo, ante la mirada; la expresión visual de lo real, su visibilidad o invisibilidad. Es decir, eso que se manifiesta, para este artículo, como fotografías periodísticas puestas a circular de una forma específica. Estas imágenes nos *dirían* algo sobre el femigenocidio en México, inscribiéndose y apelando a la diferenciación de los cuerpos que se establece dentro de los sistemas neoliberales.

Intento establecer un punto de partida analítico en las maneras de administración visual de lo decible, que nos haría mirar y entender los femigenocidios como una afrenta exclusiva a las mujeres y no como un problema que debe sortear la sociedad entera. Existiría un régimen escópico dominante sobre el femigenocidio en México que intentaría homogenizar la mirada sobre este problema, atendiendo principalmente a los registros visuales de las víctimas asesinadas (despedazadas). Hablar de un régimen escópico, como ha sido denominado por Martin Jay, no es referirse a un modo de representación sobre algo (1988, pp. 3-23). Es más bien un conjunto que incluye hábitos, prácticas sociales, técnicas y deseos, vinculados con un tiempo histórico, que nos hacen ver esas representaciones (fotografías periodísticas en este caso)

de cierto modo. De ello se derivaría una relación entre las imágenes que miramos de un grupo específico de personas y la manera en que esas imágenes contribuyen a la formación de un imaginario sobre ese grupo de personas, pues las imágenes, en muchos de los casos, son los únicos referentes que tenemos para aproximarnos a grupos o comunidades que no conocemos. Podría decirse que las imágenes contribuyen a construir las maneras en que nos relacionamos con los demás, si aceptamos que siempre serán miradas bajo un régimen escópico determinado.

Lo visual dentro de esta investigación no se reduce a los términos fenomenológicos de lo visible, puesto que las imágenes producen incidencias más allá de lo que muestran. Como afirma Vilém Flusser, sería posible considerar las imágenes como mediadoras de significados entre la realidad y los sujetos (2005). Dicha mediación, para las figuras visuales que este trabajo recupera, no tendría que ver precisamente con la instrumentalidad de la violencia, sino con su expresividad; con una forma de comunicar que tiene efectos en las maneras en que nos aprehendemos y reconocemos colectivamente y que puede constatarse en las fotografías que muestran los cuerpos desfigurados de las mujeres. Lo importante no es tanto la representación de la violencia descarnada, sino “lo que ocurre entre ese mundo de los signos-imágenes y el mundo de los cuerpos” (Aguiluz, 2012, p. 41). Es decir, los modos en que los discursos sobre esas imágenes circulan y se consumen no solo de manera verbal, sino también performativa, produciendo formas específicas de comunicación, visibilidad y contacto que, en el presente estudio, se analizan desde su constitución androcéntrica que, como dice Nancy Fraser, es la construcción de normas, valores y saberes que privilegian aspectos asociados a la masculinidad, a la vez que desvalorizan y desprecian todo aquello que ha sido codificado como femenino (2016, p. 41).

Podría definir entonces un régimen escópico androcéntrico/neoliberal como aquello que no se refiere a lo que es “visto” por los ojos, sino lo que nos habilitaría para mirar de un modo u otro una imagen y que, en este caso, se basaría principalmente en hábitos, técnicas, prácticas sociales, valores o creencias cuya base epistemológica es esencialmente masculina y que son cosustanciales a la fase extractivista (de los cuerpos y los recursos) característica del proyecto neoliberal actual.

Dicho régimen escópico determinaría las formas en que se ha registrado gráficamente el femigenocidio en México mediante la repetición exacerbada

de mutilaciones y otras formas de marcaje sobre los cuerpos de las mujeres. Esta insistencia ominosa no podría interpretarse como un mero capricho de los editores y los fotoperiodistas encargados de producir dichos materiales en los tabloides que se analizan más adelante en este artículo. Más bien, creo que dicha producción de contenidos se hace como parte de un régimen androcéntrico de visibilidad, el cual es producto de discursos de cepa patriarcal que se comparten colectivamente, moldeando un estatuto cuyo dogma es: la insuficiencia de nuestra mirada empírica no existe. De acuerdo con esta postura, nuestros ojos podrían captar la totalidad de la realidad, sin necesidad de apelar a lo que no aparece en una imagen. Una suerte de mimetismo visual, que lo único que ocasionaría es pensar lo real como un referente enteramente unificado y completo en sí mismo, estableciendo la muy cuestionable ecuación: fotografía=realidad. Con respecto a este asunto, se pueden traer a cuenta los argumentos de Luce Irigaray. De acuerdo con la autora, el régimen escópico dominante de la modernidad estaría determinado por un *falogocentrismo* (citada en Jay, 1994, p. 322). Dicho término sugiere que la evidencia del órgano viril del hombre se traduce en una presencia, en algo visible. Por el contrario, debido a su anatomía, la mujer está castrada en términos de lo visible. No ofrece nada a la vista, es falta. Ello nos permite pensar que vivimos en una época regulada por un *falogocentrismo*, en donde lo visible ocupa un lugar preponderante sobre lo invisible. Las mujeres y los cuerpos que se han feminizado tienden a permanecer ocultos, a ser invisibilizados.

La profanación de la carne

Los cuerpos de las mujeres que se exponen en las fotografías publicadas en varios tabloides de circulación nacional no serían meros conglomerados de carne y sangre que ofrecen una prueba de la violencia física, sino que son imágenes donde se evidencia que un acto cruel no solo es material, sino también moral, es decir, que ahí existiría una expresión determinante del estatuto de subordinación y degradación que se le confiere a lo femenino y en particular a las mujeres pobres en México. Se podría objetar que estas mismas publicaciones también exhiben en sus portadas, diariamente, de forma cruel y amarillista, cuerpos de varones; sin embargo, es necesario puntualizar la diferencia en el tratamiento de mujeres, que tiende a construirse sobre la estigmatización y erotización de los cadáveres femeninos, yuxtapuestos en algunos casos con la representación de mujeres como objetos sexuales.

Para abundar sobre la violencia física que comunica una degradación de lo femenino en México, me refiero a dos imágenes reproducidas en las portadas de los tabloides *Metro* y *El Gráfico*. La portada del tabloide *Metro* contiene, según la información consignada, la fotografía de los cadáveres de cinco mujeres que fueron ejecutadas en el municipio de Petatlán, Guerrero. No se estipula quiénes fueron los perpetradores, aunque los asesinatos se atribuyen, como hipótesis, al crimen organizado; lo único que se describe es cómo se encontraron los cuerpos amontonados y rodeados por 35 casquillos de armas de grueso calibre, en un camino de terracería. La segunda historia, que registra *El Gráfico* en su portada del 5 de octubre de 2009, se refiere a una mujer cuyo cuerpo fue hallado entre la maleza de un río de aguas negras en Huehuetoca, Estado de México. La información difundida por el diario subraya que la víctima fue atacada sexualmente para después ser ultimada en dicho lugar. Este caso también se conjetura como una posible agresión del crimen organizado. Debido a que no se incluye en esta publicación la imagen de la portada a la que me refiero,⁴ se hace necesario describirla a detalle: la fotografía central registra el cadáver de una mujer, cubierto con una sábana blanca que no alcanza a tapar una de sus manos y la mitad de una de sus piernas. El cuerpo yace a la orilla de un canal de aguas negras. Esta imagen es titulada en letras mayúsculas y amarillas, por parte del tabloide, como “PINCHADA”, mientras que a continuación, sobre la foto, se lee lo siguiente: “Desnudo y con varias heridas, fue hallado el cadáver de una mujer dentro de una barranca; habría sido violada y acuchillada en los senos y sus genitales”. La fotografía con el titular recién descrito se yuxtapone a otra imagen que ocupa una buena porción de la portada mencionada, donde posa, con poca ropa, la actriz británica, Kate Beckinsale, con un pie de foto donde se informa que la también modelo fue reconocida como “la mujer más sexy del mundo”.

En los dos ejemplos encontramos un manejo similar de la relación imagen-texto. En todo caso, lo que harían estas imágenes sería confirmar que el tratamiento reiterado de la prensa de corte policiaco contribuye a alimentar una concepción indiferenciada de las víctimas, es decir, que ambas portadas

⁴ La ausencia de la imagen se debe a que la representación jurídica del periódico *El Universal*, empresa que también produce y edita *El Gráfico*, negó el permiso a este investigador para reproducir la portada citada. La razón argumentada por parte del medio de comunicación fue que no querían ver “dañada” la imagen de su tabloide al asociar la portada en cuestión con el presente artículo.

forman parte de la ejecución del femigenocidio, no tanto porque en los dos casos se dé cuenta, de manera amarillista, de la forma en que las víctimas fueron ultimadas por perpetradores con los que supuestamente no guardaban relación alguna, sino por el hecho de que ambas carátulas representan una “realización simbólica”⁵ del femigenocidio en México. La acción genocida no solo se define en el aniquilamiento físico, como ya se afirmó líneas arriba, sino que también se construye en la inscripción simbólica y fragmentaria, derivada del acto violento, que ya no ejecuta el victimario, sino la sociedad entera. Esta “realización simbólica” es en realidad una borradura intencional de los rostros, nombres e historias de las mujeres, la cual asegura que la eficacia de la acción asesina femigenocida y la injusticia para las víctimas no se juegue solo en el hecho violento, sino también en un registro del lenguaje que suprime la mirada y la voz de las víctimas.

Portada tabloide *Metro* (25/09/2009)



Fuente: Cortesía del tabloide *Metro*.

⁵ Esta categoría, propuesta por Daniel Feierstein (2007), supone que las prácticas sociales genocidas no se circunscriben al aniquilamiento material, sino que se llevan a cabo en el plano simbólico e ideológico a través de las maneras de imaginar, representar y narrar la experiencia genocida.

Ese mismo tratamiento por parte de algunos periódicos en México ayudaría a afianzar un régimen de lo decible que se construye a partir de la repetición gráfica de la violencia infligida sobre el cuerpo de las mujeres como un marcaje. De hecho, el encabezado “PINCHADA” que se consigna en *El Gráfico* no solo hablaría desde la generalidad que hace indistinguibles a las víctimas de femigenocidio al dejar de lado sus rostros y sus nombres, sino que también aludiría a las heridas que han sido infligidas sobre un cuerpo. La “pinchada” ha sido asesinada a cuchillazos. Y a pesar de que no pueden apreciarse esas heridas en la fotografía, pues el cuerpo de la víctima aparece cubierto, se haría un énfasis en la forma de marcaje. Aquí lo que importa es hacer evidente, por medio de la palabra, algo que aparece cubierto en la imagen. La mirada quedaría sujeta a la “forma” que puede evocarse en el titular que anuncia la historia en primera plana. El titular “PINCHADA” no debe tomarse simplemente como una decisión editorial amarillista para “vender más” ejemplares, sino como una práctica mediática que pertenece a un régimen (escópico) androcéntrico de visibilidad. Decir “pinchada” es hacer ver una forma, una incisión en la piel que la atraviesa con una marca que ha dejado de ser herida para convertirse en imagen de la crueldad.

Por otro lado, en la portada del *Metro*, los cuerpos de las mujeres serían mostrados como prueba fehaciente de distintos crímenes. Las mujeres no solo han sido aniquiladas, sino reducidas a un cúmulo de carne. Una carne que ha sido abandonada debajo de un coche y que materializa gráficamente el hecho femigenocida. La evidencia no nos deja dudar ni por un segundo de lo que ha sucedido. Han sido ejecutadas cinco mujeres en Guerrero, según lo que se consigna por medio de la palabra escrita.

Lo que se ha construido de manera más o menos hegemónica en el tratamiento visual de los femigenocidios en México es una ponderación de aquello que se nos presenta como evidente —el cuerpo profanado (marcado)— sobre aquello que permanece *invisible* en las fotografías: el *rostro* de las víctimas. Así, lo invisible no lo entiendo como lo que está escondido y por lo tanto no puede ser registrado por los ojos, sino como lo que permanece encubierto, negado. Esto puede detectarse, por ejemplo, en las formas en que los editores y los reporteros gráficos de los medios en cuestión tienden a presentar las imágenes de los femigenocidios, ponderando el crimen antes que sus causas. Se trata de un lenguaje que produce efectos y afectos. Un exceso de sangre, muerte y violencia que termina por negar o desplazar a un segundo plano las razones que han originado esos asesinatos. Quizás

esta postura nos permitiría explicar por qué el raudal de imágenes que registran la violencia descarnada contra las mujeres en México termina por conformar, como ya ha sentenciado Elsa Blair, ese cuerpo informe y difuso que parece estar en todas partes y en ninguna constituyendo así un verdadero icono del terror (citada en Torres, 2013, p. 161).

El relato que se construye en este tipo de tabloides se centraría en la evidencia empírica que ofrece la violencia instrumental femigenocida, su exceso, y en una contundente banalización del problema. En aquello que se presenta como incuestionable ante la mirada: la presentación de cuerpos rotos/profanados de mujeres. Mirar estas imágenes significaría una experiencia visual monopolizada por la retina y apartada de toda *escucha*, evocando aquello que Jay puntualiza al afirmar que “los múltiples verbos empleados en el periodo homérico para designar aspectos de la práctica visual se redujeron a pocos en la era clásica, surgiendo una esencialización de la propia visión” (1994, p. 47). Así, los ojos comenzaron a entenderse como la única vía posible para constatar lo real; la mirada se entendió como un acto del glóbulo ocular y se negó la facultad de usar otros sentidos y el cuerpo mismo para construir una mirada más narrativa que constatativa. Esto no es un problema menor, si aceptamos que las fotografías que se analizan en el presente artículo se ponen a circular junto con un relato que deshumaniza el cuerpo de las mujeres. En la narración visual y textual que se origina como producto de la mirada androcéntrica de los editores de los periódicos mencionados, se llegaría a obnubilar la posibilidad de escuchar las voces de las víctimas dentro de esas mismas publicaciones; nuestra mirada tenderá irremediamente a verificar solo aquello que se presenta ante los ojos como crueles “pinchazos”, estrangulamientos y marcas sobre los cuerpos, de los cuales se valen los editores para fabricar una adjetivación (las pinchadas, las estranguladas, las empaquetadas) sobre las mujeres que, más allá de ayudarnos al entendimiento del problema, lo reduciría a su *forma* descriptiva y espacial. La imagen, afirma Jacques Rancière, “no se define solo por la presentación de lo visible. Las palabras también son materia de imagen. Y lo son de dos maneras: en primer lugar, porque se prestan para las operaciones poéticas de desplazamiento y sustitución; pero también porque moldean formas visibles que nos afectan como tales” (2014, p. 82). La reiteración adjetivada que se ha detectado como una constante en la prensa de este tipo sería una imagen que no solo refuerza lo que se mira en la fotografía, sino que también evocaría una sensibilidad que nos distancia de las víctimas.

El femigenocidio no solo debería entenderse como una forma de violencia contra las mujeres, así, a secas, sino también *como un proceso de violencia contra lo femenino* que está en continua operación y que se vale de múltiples estrategias, materiales y simbólicas, para perpetuar el estado de subordinación en que se encuentran principalmente las mujeres pobres. Un proceso que, por cierto, va más allá de la vida de las mujeres y se extiende al dominio que se ejerce sobre su cuerpo asesinado, no solo en el momento en que queda exhibido en una fotografía de la prensa de corte policiaco, sino en el tratamiento de los cuerpos muertos que el Estado y la sociedad hacen de ellos. Como ocurre con las decenas de cuerpos que los servicios médicos forenses de Ciudad Juárez se han encargado de retener, sin informar a sus familiares, a pesar de que las madres de las víctimas han emprendido búsquedas de años sin contar con ningún tipo de información por parte de las autoridades (Lizárraga, 2011). La fragmentación de los cuerpos de las mujeres no se da solamente en el instante en que son asesinadas, sino que es prolongada por los medios de comunicación, el Estado y la sociedad.

Conclusión

Una de las principales cuestiones que este artículo pretende demostrar es que el tratamiento de las imágenes de mujeres asesinadas que elaboran los tabloides policiacos son maneras de crueldad, más que una visibilización “periodística” que ayude a comprender el problema por el que atraviesa México en este tema. Asimismo, la repetición sistemática de la crueldad, mediante el dispositivo imagen-texto al que recurren estas publicaciones, surge como un índice de una (inter)subjetividad masculina y neoliberal, caracterizada por la crueldad, que iguala lo femenino al desecho como parte de un proyecto que allana el camino del extractivismo. Lo que se intenta mostrar con el abordaje reflexivo de los tabloides recuperados es el conjunto de modos concretos de mirar lo femenino que prevalece en tiempos neoliberales.

Una de las probables cuestiones a resolver será si lo mejor no es prohibir la circulación de estas publicaciones donde se exhiben una y otra vez los cuerpos rotos de las mujeres. No creo que su censura contribuya a solucionar el problema. La diferenciación establecida por Régis Durand al hablar de las imágenes fotográficas que registran la atrocidad producida por las violencias actuales y que se difunden a través de los medios de comunicación podría tomarse como un referente para entender esta difi-

cultad. Durand ha sostenido que este tipo de fotografías puede analizarse de dos maneras: 1) como un “documento-grito”, regulado según él por una sentencia imperativa del “esto ha sido” de un acontecimiento (la foto nos “gritaría” lo que ha ocurrido), y 2) como un “documento-proyecto” que atiende más bien a una construcción elaborada de lo real histórico a través de un trabajo interpretativo de la imagen (citado en Didi-Huberman, 2014, p. 65). No es mi intención abogar por una postura que nos permita ponderar la valía de la imagen como “documento-proyecto” sobre el punto de vista fenomenológico del “esto ha sido” que puede inferirse con el entendimiento de la imagen como “documento-grito”, y que en este artículo se vincularía directamente con las fotografías que registran cuerpos asesinados y descuartizados de mujeres. Preferiría, en cambio, establecer una relación entre estas dos interpretaciones para subrayar que las imágenes que nos *gritan* la muerte, desolación y dolor de las mujeres no se opondrían a las imágenes (documento-proyecto) miradas con la intención de comprender un acontecimiento desde sus implicaciones históricas, sociales y políticas. Lo que se propone en este trabajo es hacer de las imágenes fotográficas un “proyecto” que no niega la presencia del cuerpo roto de las mujeres, sino que lo toma como un llamado a la acción y a la compasión.

Los cuerpos marcados de las mujeres contendrían “marcas literales, no interpretativas” (Parrini, 2017). Por dicha razón, lo que degradaría a las víctimas no es la presentación gráfica de sus cuerpos asesinados, sino la forma en que esos cuerpos asesinados son mirados y enmarcados por encabezados e información precisos: “se las echan”, “pinchada”. Estas referencias póstumas que intentan definir los cuerpos de las mujeres, exigirían ser comprendidas a partir de la materialidad que evocan y que irremediablemente se asocia con el cuerpo asesinado cruelmente. Así, es necesario mirar el acontecimiento del femigenocidio, pero no mirarlo en bruto, sino a través de un punto de vista que vaya más allá del mero *grito* que la fotografía es capaz de emitir. La comprensión histórico-visual del femigenocidio solo se lograría por medio de la recolección de los restos, es decir, de las voces que sobreviven a las asesinadas y de las trazas *postmortem* de sus vidas, que si bien algunas veces se presentan como el producto de un desmebramiento (de los cuerpos), al mismo tiempo pueden servir como disparadores de una mirada que sea capaz de imaginar más allá del cuerpo marcado, y así considerar lo que ha producido la exhibición pública de la crueldad. Para entender los femigenocidios desde una perspectiva histórica sería menester no exhibir a las

asesinadas, sino visibilizarlas. Ello implicaría, por ejemplo, no solo sustituir el encabezado de “PINCHADA” por un rostro, un nombre y una historia que formarían parte de la memoria y la conciencia colectiva de una comunidad, sino que también demandaría un “desaprender” las formas que tenemos de mirar una imagen, el mundo, lo femenino.

Una fotografía, entonces, no sería un tipo de imagen que se nos presenta ante la mirada como sustitución de los acontecimientos que están determinados por un devenir histórico. “La foto no es una copia de lo real, sino una emanación de lo real en el pasado” (Jay, 1994, p. 355). Su aparición ante la mirada sería un medio para desatar un sentido. Una sensibilidad específica que tiende, por lo general, a desbordarse del marco que se presenta como límite de la imagen fotográfica, permitiéndonos entender la violencia no como un conjunto de hechos aislados. Mucho menos como algo excepcional. Será preciso mirar esta cruel violencia no a partir de la mediatización de periódicos y otras vías, que intentan reducirla a un acto instrumental, sino a partir de su propia repetición y sistematicidad histórica. Estas imágenes no habrían de tomarse como epifenómenos aislados de la violencia femigenocida en la sociedad, sino como la prueba de que la violencia cruel contra las mujeres y lo femenino es un medio para asegurar la prevalencia de un proyecto extractivista que guía las creencias, valores, maneras de mirar y relacionarse en la sociedad mexicana actual.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2010). *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos.
- Aguiluz, Maya. (2012). Desclasificaciones sociológicas, efectos del amor y el dolor. *Revista Tramas* (36), 37-70.
- Babiker, Sarah. (2019, 24 de julio). Suely Rolnik: hay que hacer todo un trabajo de descolonización del deseo (en línea). *El Salto*. Recuperado el 10 de agosto de 2019 de <<https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-suely-rolnik-descolonizar-deseo?fbclid=IwAR2KggQnxqovdw3hVbgL9JUWLUiwqehUAO3X1G9afV7iMmqsk3pA5ubzis>>.
- Blair, Elsa. (2005). *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Calveiro, Pilar. (2012). *Violencias de Estado*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Castro, Edgardo. (2005). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- Didi-Huberman, Georges. (2014). La emoción no dice "yo": diez fragmentos sobre libertad estética. En Alfredo Jaar (comp.) *La política de las imágenes* (pp. 39-69). Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Didi-Huberman, Georges (2018). *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*. Ciudad de México: Cantamares.
- Diéguez, Ileana. (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Ediciones Documenta.
- Edelstein, Josefina. (2017, 4 de mayo). Por qué la masculinidad se transforma en violencia: entrevista a Rita Segato (en línea). *La Voz*. Recuperado el 10 de septiembre de 2019 de <<https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/por-que-la-masculinidad-se-transforma-en-violencia>>.
- Esclante, Fernando. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Feierstein, Daniel. (2007): *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, Daniel. (2018, 12 de enero). Seminario "Cinco lecciones sobre genocidio. Anatomía histórica y jurídica del genocidio". (Capítulo México TPP). Recuperado el 2 de febrero de 2018 de <<https://www.youtube.com/watch?v=Wv7Ov2PTdKo>>.
- Flusser, Vilém. (2005). *Towards a Philosophy of Photography*. Londres: Reaktion Books.
- Fraser, Nancy (2016). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista. En Judith Butler y Nancy Fraser. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 11-23). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goffman, Erving. (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society* (4), 301-331.
- Grosfoguel, Ramón. (2015). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*(4), 33-45.
- Jay, Martin. (1988). Scopic Regimes of Modernity. En Hal Foster (comp.), *Vision and Visibility* (pp. 3-29). Nueva York: Bay Press.
- Jay, Martin (1994). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Kristeva, Julia. (2013). *El genio femenino. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós.
- Lagarde, Marcela (2008). Antropología, feminismo y política: Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En Marget Bullen y Carmen Diez Mintegui (comps.), *XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas* (pp. 209-240). Donostia-San Sebastián: Ankulegi.
- Lizárraga, Guadalupe. (2011, 29 de noviembre). Mujeres "guardadas" en la morgue de Juárez (en línea). *Los Ángeles Press*. Recuperado el 10 de agosto de 2019 de <<http://www.losangelespress.org/mujeres-guardadas-en-la-morgue-de-juarez/>>.

- Núñez, Guillermo. (2017). El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género del Colegio de México* (3), 90-128.
- ONU (Organización de Naciones Unidas Mujeres). (2018). La violencia contra las mujeres no es normal ni tolerable. Garantizar los derechos humanos de las mujeres y las niñas es trabajo de todas y de todos. México: Organización de las Naciones Unidas. Recuperado el 19 de agosto de 2020 de <<https://www.onu.org.mx/la-violencia-contra-las-mujeres-no-es-normal-ni-tolerable/>>.
- Pineda, Esther y Moncada, Alicia. (2018). Violencias y resistencias de las mujeres racializadas en los contextos extractivistas mineros de América Latina. *Revista Peruana de Antropología* (4), 85-96.
- Parrini, Rodrigo. (2017). *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo*. Bogotá: Universidad Central.
- Quijano, Aníbal. (2014). Bien vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder. En Aníbal Quijano (comp.), *Des/colonialidad y buen vivir. Un nuevo debate en América Latina* (pp. 19-35). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Rancière, Jacques. (2014). El teatro de imágenes. En Alfredo Jaar (comp.), *La política de las imágenes* (pp. 69-89). Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Segato, Rita. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Serrano, Julia. (2007). *Whipping girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press.
- Torres, Martínez María. (2013). Las mil muertes del cuerpo. Iconografías del crimen. Estéticas del miedo en el México del narco. *Revista Historia Autónoma* (3), 157-179.
- Turner, Víctor. (1982). *From Ritual to Theatre*. Nueva York: PAJ.

“Cómo hacerle sin un hombre”: dueñas de cantinas en la Costa Chica de Oaxaca

“How to Make a Go of It without a Man”: Female Saloon Owners on the Costa Chica of Oaxaca

“Como fazer sem homem”: donas de boteco na Costa Chica de Oaxaca

Nuria Jiménez García

Posgrado de Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco,
Ciudad de México, México

Recibido el 20 de noviembre de 2019; aceptado el 21 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: En este artículo me propongo presentar, a partir de mi trabajo de campo en la Costa Chica de Oaxaca, México, el modo en que la frase “cómo hacerle sin un hombre” —constantemente repetida por las mujeres en esta zona— se convierte en una forma de dominación simbólica. Ciertas mujeres han roto con la creencia interiorizada de que por fuerza “necesitan un hombre”, y demuestran que es posible salir adelante por sí mismas, muchas veces gozando de mayor autonomía, agencia y control sobre sus cuerpos, economías y vidas, que otras mujeres. Así ocurre con las dueñas de cantinas, mujeres “solas” que “han hecho su lucha” y han logrado romper con ciertos preceptos de la normativa de género. Intento develar las formas de poder y resistencia cotidiana involucradas en este proceso, difíciles de observar debido a su sutileza y a que a veces pasan inadvertidas porque están enmascaradas detrás de otras concepciones y actividades.

Palabras clave: Mujeres cantineras; Normas de género; Relaciones de poder; Agencia; Transgresiones.

Abstract: In this article, based on my field work in the Costa Chica of Oaxaca, Mexico, I propose to present the way the phrase “how to make a go of it without a man” —

Correo electrónico: nuriajgarcia79@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-3887-4841>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 70-91
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2230>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

constantly repeated by women in this area— becomes a symbolic form of domination. Certain women have broken with the internalized belief that they do “need a man”, and proved it is possible to get ahead on their own, often enjoying greater autonomy, agency and control over their bodies, economies and lives than other women. This is the case of female saloon owners, women “on their own” who “have struggled” and managed to break with certain gender regulation precepts. I attempt to reveal the forms of power and everyday resistance involved in this process, which are difficult to observe because of their subtlety and sometimes go unnoticed because they are masked by other conceptions and activities.

Keywords: Female saloon owners; Gender norms; Power relationships; Agency; Transgressions

Resumo: Neste artigo analiso, com base no meu trabalho de campo na Costa Chica de Oaxaca, México, a dominação simbólica que exerce a frase “como fazer sem homem” repetida constantemente por mulheres desta área. Certas mulheres romperam com a crença internalizada de que necessariamente “precisam dum homem” e demonstram que é possível progredir sozinhas, muitas vezes desfrutando de maior autonomia, capacidade de agir e controle sobre seus corpos, economias e vidas, do que outras mulheres. É o caso das donas de botecos, mulheres “sozinhas” que “fizeram sua luta” e conseguiram romper com certos preceitos da normatividade do gênero. Tento revelar as formas de poder e resistência cotidiana envolvidas nesse processo, difíceis de observar pela sua sutileza, e porque às vezes passam desapercibidas por estarem mascaradas por outras concepções e atividades.

Palavras-chave: Mulheres de boteco; Normas de gênero; Relações de poder; Atuação; Transgressões

Introducción

Este artículo forma parte de la investigación que desarrollé para mi tesis doctoral¹ con mujeres “morenas” de la costa Chica de Oaxaca, México, en una comunidad considerada “afrodescendiente”. Esta tesis tuvo como eje articulador el análisis de las normas que ejercen cierto control social y disciplinamiento sobre estas mujeres y las estrategias desarrolladas por ellas para resistir a estas normas. El trabajo de campo fue desarrollado en San Lorenzo.²

¹ “Sobre normas, prácticas y discursos. Control social y usos de los espacios por las mujeres ‘morenas’ de la Costa Chica de Oaxaca”, Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España, bajo la dirección de Nancy Konvalinka.

² Tanto el nombre del pueblo como el de las personas que aparecen en el artículo son pseudónimos que pretenden conservar el anonimato de los y las informantes.

Para esto fue necesario saber cómo estas mujeres viven y experimentan su identidad de género y cómo lo incorporan en sus *habitus* (Bourdieu, 1991, p. 40).³ La expresión de la identidad femenina no es homogénea y compartida por todas las mujeres, sino que depende de su posición respecto a los hombres y respecto a las actividades y espacios que ocupan; por tanto, a medida que esta posición cambia, también cambiarán las actividades y espacios a ocupar, así como la percepción que tienen sobre sí mismas y sobre el resto de la comunidad.

Ser mujer me permitió estar presente en prácticamente todos los espacios ocupados por mujeres, lo cual facilitó que se establecieran algunas relaciones de gran confianza y cercanía. Esta presencia en ámbitos cotidianos familiares y, de alguna manera, privados, ayudó a la recolección de datos muy ricos y esclarecedores sobre las relaciones de género; por ejemplo, el papel que desempeñan las mujeres socialmente, cómo piensan y cómo se sienten respecto a otras mujeres y respecto a los hombres.

A pesar de tener 30 años a mi llegada a la comunidad, edad a la que muchas mujeres ya son abuelas, siempre fui considerada como una joven, una *joven de afuera*, la *maestra güera*, me decían. Incluso al principio de mi estancia me animaban a salir con las chicas de la familia, las cuales tenían en ese tiempo entre 15 y 18 años y todavía no se *habían huido*.⁴ Yo prefería estar con las mujeres de mi edad, que ya tenían hijos e hijas mayores, pero el hecho de que yo fuera a hacer trabajo de campo “sola”, sin un compañero, y sobre todo que no tuviera hijos, me situaba en una posición de adolescente y no de mujer adulta.

Todos los grupos sociales tienen sus propias categorías, jerarquías y sistemas de clasificación a través de los cuales se establece el estatus de las personas. Estas categorías se construyen socialmente y se mantienen en la práctica, lo cual hace que continuamente se esté negociando la identidad propia; a lo largo del trabajo de campo o en diferentes estancias del mismo,

³ Entiendo *habitus* como un sistema de disposiciones, un conjunto de esquemas de pensamiento, visión, apreciación y acción que los agentes incorporan a lo largo de su vida y genera prácticas ajustadas a esos esquemas, que por eso se convierten en disposiciones. Sistema de disposiciones adquiridas por los agentes sociales, como estructura estructurada estructurante, como sentido práctico.

⁴ Se trata de un robo simbólico, en el que una pareja de novios concierta un día en el que la chica no irá a su casa a dormir, sino que se irá con el novio a casa de los padres de él. Normalmente es un hecho acordado de antemano por la pareja (en el que la chica ya tiene agencia y poder de elección). Se dice que el chico *robó* y que la chica *se huyó*. Hasta hace unos años, el robo no era simbólico, sino que los hombres se llevaban por la fuerza y de forma violenta a las mujeres que les gustaban.

el estatus y los roles pueden ir cambiando, como lo explica Colin Turnbull a través de su concepto de *role-mobility* (1986, p. 18).⁵

Desde un primer momento, las personas más cercanas —la familia con la que yo vivía,⁶ algunas vecinas y parientes más lejanos— supieron que yo tenía pareja, con la que vivía en la Ciudad de México (para ellos convivir en pareja equivale a estar casada), pero como mi pareja nunca fue a la comunidad, yo era considerada como una mujer soltera. “¡Qué tipo de hombre será si deja que una mujer como tú esté aquí solita!”; “Si tu hombre no está aquí contigo, es como si no tuvieras hombre”, me decían. Estos comentarios, que podrían carecer de interés, son muy esclarecedores respecto a las relaciones de género, sobre el modo de relacionarse hombres y mujeres, y sobre las normas, prohibiciones y permisibilidades que existen a la hora de establecer lazos con una mujer, regular sus movimientos, salidas, entradas y actividades. Reartes y Castañeda reflexionan acerca de lo que supone a veces para una “mujer occidental” enfrentarse al campo, lo cual refleja mi experiencia en determinados momentos del trabajo etnográfico:

Prevalecía el estereotipo de la mujer occidental como deseable y promiscua; que esto sea así, está en estrecha relación con el hecho de que las mujeres que no pertenecen al grupo no pueden ser controladas por las normas de la sociedad dominante y, por lo tanto, son clasificadas como “fáciles”, porque son verdaderamente independientes y porque no son controladas por el orden social masculino (Reartes y Castañeda, 2001: 4).

Aunque no era considerada una mujer “adulta”, participaba de los ámbitos y tiempos femeninos, ya que afortunadamente la edad o los estadios vitales no son tan decisivos para compartir espacios como sí lo es el género. Es decir, en un mismo espacio y tiempo —por ejemplo, el patio, a mediodía— se puede encontrar desde un bebé o una adolescente hasta una anciana. Las niñas comparten espacios, conversaciones, opiniones y actividades con sus hermanas, madres, tías y abuelas; con los niños ocurre igual, es habitual que estén con sus hermanos, padres, tíos y abuelos.

Butler afirma que no se puede analizar primero la identidad y después la identidad de género. Ella opina que las identidades

⁵ Con este concepto, Turnbull muestra que quien investiga puede pasar de desempeñar un rol a otro durante una estancia de campo o a lo largo de varias estancias, en consecutivos viajes (1986, pp. 21-6).

⁶ Durante toda mi estancia en San Lorenzo me alojé con una mujer que vivía con su hija y compartía parcela con sus padres, su hermano, su nuera y sus sobrinas.

solo se vuelven inteligibles cuando adquieren un género ajustado a normas reconocibles de inteligibilidad de género [...]; los géneros “inteligibles” [son] aquellos que en algún sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo [...] La idea de que pueda haber una “verdad” del sexo, se produce precisamente a través de prácticas reguladoras que generan identidades coherentes a través de la matriz de normas coherentes de género (2001, p. 50).

Considero importante aclarar que en este trabajo la identidad de género se relaciona con la creación de sistemas de dominación y control de las mujeres y con el hecho de que ellas, a partir de su identidad como mujeres, se adecuan o no a las normas, generando prácticas cotidianas de resistencia. Estas estrategias supondrán salirse de la norma y establecer relaciones alternativas (a las consideradas comunitariamente adecuadas) con los hombres, desde el “queridato” hasta las relaciones conyugales seriadas, pasando por la decisión de no tener familia ni compañero o de tener relaciones con otras mujeres, lo cual va configurando y creando una “norma alternativa”: “Tomar la decisión de colocarse en un lugar en vez de otro, desde el que se percibe el espacio social de una manera diferente, sería un cambio de valores” (Konvalinka, 2008, p. 35).

Contexto metodológico

Como ya dije al inicio, este texto surge del trabajo de campo realizado para mi tesis doctoral, el cual se llevó a cabo durante marzo y noviembre de 2010 y abril de 2014 en la Costa Chica de Oaxaca, en San Lorenzo, una localidad agrícola perteneciente al municipio de Santa María de Huazolotitlán, que a su vez pertenece al Distrito de Jamiltepec. Su población es principalmente afroestiza o “morena” (como se autodenominan), pero también hay algunas familias mestizas⁷ (las de mayor capital económico en la comunidad, también considerados como los “blancos”) y algunas familias de origen mixteco, que llegan a San Lorenzo en busca de trabajo en el cultivo de la papaya. Es un área habitada por grupos culturalmente diversos, aunque relacionados, que históricamente han compartido y competido por las tierras y los recursos.⁸

⁷ Me refiero aquí a descendientes de familias de origen español y que principalmente residían en las ciudades.

⁸ El término “moreno” o “morena” es el más usado a nivel coloquial por las personas afrodescendientes que viven en esta zona: “nosotros somos morenos”. También utilizan el término “negro” o “negra” para poner el énfasis en el tema de la identidad, cuando hablan con alguien del extranjero

Desde el inicio, opté por una metodología de investigación principalmente cualitativa, y por el desarrollo de una etnografía de corte reflexivo, caracterizada por una inmersión del “yo” en el proceso de investigación, análisis e interpretación. Prioricé la observación participante, las entrevistas en profundidad y las historias de vida, pues considero que los relatos en primera persona son una forma óptima de expresar experiencias, pensamientos y emociones. Mi etnografía estuvo centrada en mujeres “morenas”. Mediante el trabajo etnográfico fui estableciendo una clasificación de estas mujeres a partir del tipo de relación que mantenían o habían mantenido con sus compañeros sentimentales:

Casadas: mujeres que mantienen una relación con el hombre con el que “se huyeron” la primera vez (no tiene que haberse dado una alianza legal o religiosa). La mayoría de las jóvenes que acaban de *huirse* pertenece a esta categoría; a la vez, sus maridos pueden tener una segunda o incluso una tercera relación oficial con sus *queridas*.

*Fracasadas*⁹ solas: Mujeres que, tras *huirse* con un hombre (con la *huida* se supone la pérdida de la virginidad) con la intención de tener una familia y vivir juntos (con o sin hijos) son abandonadas por su compañero o ellas deciden abandonarlo a él.

Fracasadas juntas: Ocurre lo mismo que en la categoría anterior, pero con la diferencia de que, después de la separación, estas mujeres se juntan con otro hombre.

Queridas: Esta categoría incluye a las mujeres que mantienen relaciones estables con hombres casados. No es lo mismo que ser una “amante”, ya que la querida tiene su reconocimiento social como “segunda mujer-esposa”.

Solteras: Muy pocas son las mujeres que pertenecen a esta categoría, la cual incluye a mujeres que nunca tuvieron relaciones sexuales con hombres.

El tipo de relaciones que establecen estas mujeres puede cambiar de un día para otro: quien es soltera, puede convertirse en casada y más tarde en fraca-

o se comparan con otros grupos. Los términos “afrodescendiente”, “afromestizo” o “afromexicano”, no son muy usados por la población de la Costa Chica, sino que se han introducido desde los ámbitos académicos, políticos y las organizaciones sociales, con fines estratégicos.

⁹ Estos términos son los que usan las mujeres y hombres con quienes hablé y a quienes entrevisté sobre temas relacionados con tipos de parejas, relaciones afectivas y vínculos familiares.

sada. Las fracasadas pueden separarse y comenzar una relación de *queridato* o de fracasadas solas; la identidad va transformándose en cada etapa del curso vital y según se comienzan o finalizan relaciones sentimentales. Las mujeres de cada categoría son de diferentes edades, es decir, no hay una regla que establezca que cada categoría pertenece a una determinada etapa vital, aunque es cierto que la mayoría de las *queridas* que conocí estarían por encima de los treinta años, al igual que la mayoría de las fracasadas solas.

La categoría de querida, junto con la de fracasada sola, son las que más me interesó analizar, pues contradecían la norma que supuestamente se persigue en la zona y en la que el ideal es *huirse* joven con un hombre, tener hijos con él y permanecer a su lado de por vida. Ni las queridas ni las fracasadas solas se ajustaban al modelo de mujer idealizado en el imaginario social. A estos dos grupos pertenecen las mujeres que presento en este trabajo y que nos relatan algunos fragmentos de sus vidas.

La categorización planteada más arriba intenta expresar relaciones de poder que no son fijas e inamovibles; únicamente la uso como referencia. Al igual que Gregorio Gil (2006, p. 30), defiendo una nueva etnografía que abogue por la deconstrucción de categorías fijas asignadas a los sujetos.

A lo largo del trabajo de campo se realizaron entrevistas semiestructuradas a diez mujeres (entre los treinta y los cincuenta años), seis adolescentes (entre los quince y los dieciocho años) y cinco mujeres consideradas, por ellas mismas y por sus familiares, ya como ancianas (entre los sesenta y los setenta). También se recogieron la historia de vida de cinco mujeres propietarias de cantinas (entre los cuarenta y los setenta y tres años), de cinco mujeres (entre los treinta y los cincuenta) y de cuatro mujeres ancianas (de más de sesenta años).

Por supuesto, mi trabajo etnográfico no se centró solo en las mujeres. Para analizar las relaciones de género, identificar tanto las dinámicas de dominación como las estrategias de resistencia y registrar su proceso de construcción, fue necesario trabajar también con los hombres. Por tanto también se realizaron entrevistas a cinco hombres (entre los treinta y los sesenta años) y a cuatro adolescentes (entre los quince y los dieciocho años). Es imprescindible también investigar cómo construyen su masculinidad, su “ser hombres”, y cómo interactúan tanto entre ellos como con “sus mujeres”. Tampoco se pueden dejar de lado los contextos sociopolítico, económico e histórico para comprender la construcción de estructuras jerárquicas, relaciones de poder y dinámicas espacio-temporales.

Mujeres que se salen de la norma: resistencias cotidianas

Desde que llegué a la comunidad, una de las cosas que más me intrigaron era por qué determinadas mujeres, mediante sus prácticas (ya que en sus discursos reproducían la norma ideal), rompían con el comportamiento que idealmente debían obedecer, mientras que otras seguían los mandatos normativos, vigiladas por los hombres. Poco a poco me fui dando cuenta de que de esta manera las mujeres quedaban divididas simbólicamente en dos grupos: las que estaban casadas y las que estaban solas (dentro de ambos grupos había diferencias, como ya veremos); estas últimas eran las que se "salían de la norma". Fui descubriendo la importancia del tipo de relación que se establecía con los hombres (junto con la edad) a la hora de acceder a determinados espacios, gozar de mayor o menor autoridad, y tener más o menos libertades y más o menos obligaciones.

Es difícil observar y analizar las formas de poder y resistencia cotidianas, que muchas veces son sutiles y están tan enmascaradas en otras concepciones y actividades que pasan inadvertidas. Sobre las dificultades de este tipo de estudio, nos dice Abu-Lughod:

primero, pocos estudios de resistencia se han centrado en las mujeres; segundo, el de género parece ser una de las formas de poder más difíciles de analizar; y tercero, las circunstancias para el trabajo de campo en una sociedad segregada por sexo son tales que las mujeres me proporcionaron más detalles ricos y minuciosos, de los necesarios para este tipo de análisis, que los hombres (Abu-Lughod, 1990, p. 42).

Abu-Lughod sostiene que el estudio de las formas de resistencia en un grupo social nos puede dar las claves para indagar sobre las relaciones de poder existentes en ese grupo. La autora nos está hablando de una resistencia no organizada ni colectivizada. Lo que les hace tener una conciencia común a estas mujeres, es que comparten la vivencia de la dominación.

Para mí esto es clave, porque en San Lorenzo las mujeres no estaban organizadas ni tenían una conciencia de género ni formación feminista, pero eran capaces de hablar de lo que les angustiaba e incomodaba y relacionarlo con el hecho de ser mujeres. Es decir, este salirse de la norma y transgredir los parámetros de la "buena mujer" no se hace desde una forma consciente de lucha, sino que es más bien una resistencia practicada, no teorizada, desde la opresión sentida, no verbalizada, o como dice hooks, desde la "resistencia no consciente" (hooks, 2004, p. 44), desde un malestar que algunas de las

mujeres me contaban tener. Otras, las que estaban *solas*, me decían haberlo sentido y que no estaban dispuestas a sufrirlo más (reclusión, control, violencia, abuso). Continúa hooks diciendo: “El hecho es que la gente que está de verdad oprimida lo sabe incluso si no se compromete con una resistencia organizada o es incapaz de articular de forma escrita la naturaleza de su opresión” (hooks, 2004, p. 49).

En San Lorenzo se asume que el hombre debe ser el proveedor económico, quien aporta el monto que mantendrá a la unidad familiar, y de esta asunción nace la frase: “cómo hacerle sin un hombre”. ¿Cómo le haríamos sin ellos?, me decían, son los que traen el dinero (la *raya*, como se le llama al salario) a la casa. Pero después de pasar un tiempo en la comunidad, comencé a darme cuenta de la cantidad de mujeres que sacaban adelante a sus familias, “que hacían su lucha”, unas porque no tenían pareja y otras porque sus maridos se gastaban el salario en las cantinas, en *sexoservidoras* o en sus *queridas*. Esto forma parte de los mandatos sociales de la masculinidad en la comunidad; es decir, gastar parte de su sueldo (o a veces todo, lo cual provoca conflictos familiares) en lo que él quiere y sin dar explicaciones.

Al asignar la obligación de proveedor al hombre, quedan asignadas a las mujeres las tareas asociadas a la reproducción cotidiana; serán ellas las encargadas de “gestionar la pobreza”, ya que están mejor dotadas “para enfrentarse al empobrecimiento que producen las crisis agrícolas o de tierras” (Bastos, 1998, p. 166; Moore, 2009, p. 107). Uno de estos modos de gestión consiste en compaginar la actividad reproductiva con la productiva; a esto se suma que deben soportar, a veces, que sus maridos las descalifiquen por trabajar fuera del espacio doméstico (incluso cuando el aporte económico del marido no es suficiente para la manutención familiar), ya que se está rompiendo con un orden simbólico en el que cada género debe satisfacer un papel.

La presión social y familiar que se ejerce sobre las mujeres cuando se salen de los espacios y roles en los que habitualmente se desenvuelven, la cual implica cierto grado de violencia, imposibilita que ellas y sus familias tengan acceso a mejores condiciones económicas originadas de los trabajos y esfuerzos femeninos (Sesia, 2011, pp. 173-174).

Lo que pude observar es que la independencia económica es una gran herramienta para acabar con la dominación simbólica. Teniendo en cuenta mi argumento de que los hombres generan una dominación simbólica sobre las mujeres basada en la creencia de que “sin el hombre no se puede”, “cómo

hacerle sin un hombre”, creo que la independencia económica de las mujeres las desvincula de esta creencia y por tanto las libera, en cierta forma, de esta dominación. Este es el elemento más característico de las mujeres que se salen de la “norma”: la transgresión del espacio asignado para ellas. A las que presento aquí, son mujeres que se van a dedicar a actividades productivas en el espacio público, algo que es propio de los hombres.

La cantina. Espacio de transgresión y poder

Mi interés por las cantinas es anterior a mi trabajo de campo. Siempre me han gustado los pequeños bares de barrio, donde van las mismas personas día tras día, donde el/la dueño/a y el/la camarero/a ya te conocen y no tienes que decirles qué quieres porque, cuando entras, al saludo le sigue la pregunta: “¿lo de siempre?”; donde si quieres puedes sentarte junto a alguien para conversar de tu día o de cómo está la política, o si prefieres puedes sentarte a solas y leer el periódico mientras te tomas una “chelita” acompañada de una botana. Me podía quedar horas y horas observando las interacciones entre hombres y mujeres, hombres y hombres, clientes y camarero/a... me parece algo interesantísimo desde el punto de vista del concepto de interacción que desarrolla Goffman.¹⁰ También es muy informativo de las relaciones de género, raza y clase. Pero sobre todo, me interesaba cómo estos lugares, tanto los bares de barrio como las cantinas, son espacios donde las personas se dan licencias que no se dan en otros espacios de la vida cotidiana. Las cantinas de las que voy a hablar son lugares a los que apenas entran las mujeres “decentes”; constituyen un espacio de intimidad masculina, donde los hombres interactúan con códigos que solamente comparten entre sí y las mujeres que allí trabajan, las cuales son masculinizadas simbólicamente.

Brian Stross dice al respecto que “una de las razones primordiales por las que una persona entra en una cantina, es la necesidad de interactuar con

¹⁰ “[C]uando un individuo aparece delante de otros, sus acciones influirán sobre la definición de la situación que ellos realizan. A veces el individuo actuará de un modo plenamente calculador [...] A veces el individuo será calculador en su actividad pero no se dará mucha cuenta de que esto sucede. A veces se expresará, intencional y conscientemente, de un cierto modo, pero principalmente porque la tradición de su grupo o de su estatus social exige este tipo de expresión y no a causa de ninguna respuesta concreta (distinta de una vaga aceptación o aprobación) que es probable se produzca en los impresionados por la expresión. A veces las tradiciones del rol de un individuo le llevarán a dar una clara impresión de un cierto tipo, aunque puede que no esté dispuesto, consciente o inconscientemente, a crear tal impresión” (Goffman, 1997, p. 18).

otras personas a través de comportamientos socioculturales que no serían aceptados en otros contextos” (Stross, 1991, p. 284). Algo similar a lo que ocurre con el ritual de la borrachera; así, borrachera, sexualidad y cantina irían de la mano.

Cuando llegué a la San Lorenzo, me llamó la atención la cantidad de cantinas y expendios de alcohol que había en el pueblo pero lo que realmente despertó mi curiosidad y las ganas de indagar más fue que las dueñas de prácticamente todas las cantinas (excepto una) fueran mujeres, la mayoría mujeres *solas*.

Me llamó la atención porque la mayoría de las cantinas que he visitado y que conozco en México (sobre todo en la Ciudad de México) son regenteadas por hombres, no sé si porque es más seguro para un hombre tratar con otros hombres que pueden ponerse *pesados*, como me decían, o por la prohibición que existió durante mucho tiempo para las mujeres de entrar en las cantinas¹¹ (“Se prohíbe la entrada a mujeres, uniformados, vendedores ambulantes y menores de edad”, se podía leer en la entrada de muchos de esos establecimientos), con la excepción de algunas cantinas donde trabajaban ficheras o prostitutas, que si eran regenteadas por mujeres. Este espacio forma parte de un imaginario muy particular, muchas veces relacionado con la marginalidad: “Popularmente identificado con el ámbito de la delincuencia, el vicio, la oscuridad, la periferia, el placer, la sexualidad, el cuerpo y la embriaguez, el espacio de la cantina actúa bajo la imagen de una inversión simbólica del ordenamiento político” (Mondol y Mondol, 2009, p. 8).

En San Lorenzo, la cantina suele situarse junto a la casa de la dueña, en el mismo espacio o terreno, por lo que en realidad es una continuación del espacio doméstico y privado. Desde este punto de vista, se constituiría como un espacio femenino, ya que sería una prolongación de la casa de la dueña, por tanto interior, pero al mismo tiempo pública. Esto nos sugiere la idea de la cantina como prolongación del espacio doméstico, que sería el espacio de la mujer “decente”, pero a la vez como un espacio en el que, como dice un saber popular, “las mujeres decentes no deben entrar”, y mucho menos trabajar ahí, por la carga de marginalidad que tiene en el imaginario. Las mujeres que presento en este artículo son dueñas de estos espacios y jefas de familia, son mujeres que están orgullosas de “haberle sabido hacer sin un hombre”.

¹¹ Esta prohibición se levantó en 1981.

Se pregunta Amparo Sevilla: "¿Cómo explicar la existencia de lugares públicos que solo adquieren reconocimiento social en la medida en la cual ofrecen un ambiente privado y/o familiar?", y al respecto nos dice: "Dentro de ellos (lugares públicos) existen aún, y a pesar del actual proceso de modernización, espacios en los que se genera un sentido de comunidad o pertenencia social, esto es, son espacios de interacción social y de construcción de identidades" (Sevilla, 1996, p. 33). Es gracias a esta combinación entre espacio público y espacio privado que se propicia que los clientes se sientan entre el anonimato y el reconocimiento (Sevilla, 1996, p. 39).

En San Lorenzo, la cantina es, junto con el campo (las tierras de cultivo), el espacio en el cual los hombres pasan más tiempo. Pero al contrario de lo que ocurre en las tierras de cultivo, la cantina constituye una realidad aparte, de ocio y transgresora. Como dice Bataille, refiriéndose a la fiesta, es un espacio donde se viola la lógica productiva: "Desde una consideración económica, la fiesta consume en su prodigalidad sin medida los recursos acumulados durante el tiempo del trabajo" (Bataille, 2007, p. 50). Es lo mismo que ocurre con la cantina, lo cual la sitúa frente a los campos de papaya, espacio en el que se siguen las lógicas productivas:

El cuerpo en la cantina es esencialmente un cuerpo político en la medida en que comporta una energía liberadora de la libido cultural y las opresiones socio-históricas que lo rigen. Aspectos como la risa, los gestos, el baile, la mirada, y los fluidos corporales que se desarrollan en la dinámica carnavalesca de las cantinas articulan en su conjunto un sentido políticamente transgresivo en relación con el cuerpo histórico y disciplinario de la cultura (Mondol y Mondol, 2009, p. 13).

En la cantina, los hombres discuten, ríen, se hacen confidencias, lloran, confiesan debilidades y problemas personales o conyugales, se relajan, bromean, se pelean e incluso se matan (esto no pasa en las cocinas). A este espacio, la cantina, y a estos cuerpos, los de los hombres y los de las cantina, hay que añadirles una acción, un ritual muy masculino: el de beber alcohol en exceso, el de emborracharse. Ritual al que los hombres dedican gran parte de su tiempo y de su salario, lo cual muchas veces es causa de discusiones y violencia hacia su familia. Me queda la duda de si este, como muchos otros rituales, sirve para el mantenimiento del orden social. Es decir, si supone una válvula de escape que permite que todo se mantenga igual o que todo siga funcionando de la misma manera, una vez se sale de la cantina.

Dueñas de cantinas: rompiendo con las “normas”

A continuación presento y desarrollo el tema de la cantina y de la cantinera¹² como lugares y agentes a medio camino entre lo femenino y lo masculino, entre lo feminizado y lo masculinizado. Lo hago a través de fragmentos de sus historias de vida.¹³ Esta forma de contar sobre otros/as, mediante sus experiencias y la forma en que expresan su modo de vivir, me parece la mejor forma de comprender cómo han ido construyendo su subjetividad e identidad de mujeres en un determinado contexto histórico y geográfico. A mi parecer, se trata de un método de análisis que deshomogeneiza y desesencializa a estas mujeres, a través de sus historias personales, que nos dejan ver capacidades y agencias.

Las opiniones de hombres y mujeres sobre las dueñas de las cantinas son de *luchonas*, de mujeres *que hacen su lucha* (por ellas y sobre todo por sus hijos):

Que son más libres. ¡Dicen que ellas se dan a valer! Los hombres las ven bien, porque ellas no dependen de nadie, ellas demuestran, y es verdad, que ¡no necesitan de ningún hombre para salir adelante! Por el trabajo o por lo que sea, porque ¡ellas luchan! (Carlos, 17 años, estudiante de bachillerato, soltero).¹⁴

Este argumento de no depender de los hombres, de no querer que ningún hombre las mande y de querer divertirse, es recurrente en los discursos de mujeres que decidieron quedarse *solas*, como ocurre con la mayoría de las cantineras. Muchas de estas cantineras —que en su juventud viajaron,

¹² En este texto se habla de las dueñas de cantinas como las mujeres propietarias de las cantinas, que además las dirigen y se encargan de atender a los clientes, pero siempre manteniendo una relación de poder que las coloca como figuras de autoridad en esos espacios. También se habla de las cantineras, que son las mujeres que trabajan temporalmente en las cantinas. Como me lo explicaban algunas de las dueñas de las cantinas, estas mujeres las ayudan a llevar las bebidas a los clientes, a limpiar el local, se sientan a conversar y a bailar con ellos, muchas son *ficheras*. Algunas son trabajadoras sexuales y otras no.

¹³ Los fragmentos de las diferentes historias de vida (en este trabajo presento a tres de las cinco dueñas de cantinas que entrevisté) fueron seleccionados a partir de los temas que me interesaba trabajar, como la autonomía económica y la toma de decisiones sobre sus cuerpos y vidas; el esfuerzo por mantener el respeto hacia ellas como recurso de legitimidad a nivel comunitario, sus relaciones afectivo-sexuales con los hombres y el desarrollo de diferentes estrategias de cuidado.

¹⁴ Carlos, a pesar de vivir en San Lorenzo, era una persona que ya había viajado a varios lugares de la república y que pasaba temporadas en Pinotepa Nacional. Ni él ni su hermana estaban de acuerdo con las normas que regían la vida de los jóvenes en San Lorenzo, según las cuales, la mayoría de las chicas y chicos entre quince y dieciocho años debían haber conformado ya una pareja y haber tenido algún hijo o hija. Por tanto, eran foco de críticas por parte de algunas personas de la comunidad.

trabajando en diferentes lugares, *divirtiéndose* (como dicen ellas)— son las que más tarde decidieron poner una cantina, son las dueñas de las cantinas; o si no son dueñas, son las regentes, es decir: el lugar es propiedad de otra persona y ellas lo rentan; pero no todas las mujeres que dirigen una cantina fueron *cantineras*:

¿Cómo iniciaron las cantinas? ¡Te voy a decir! Ellas, las mujeres, las señoras, son personas que ¡les gusta beber! Pues ellas beben y pues ya llega la banda, y se arma la banda y empiezan a beber y ahí pues ¡surgen las cantinas! Ya después empieza a comprar cervezas para negocio, ya no para convivencia... y ya de ahí se hace, se hace, va teniendo éxito y ya. ¡Uh, cantinazo! [...] Sí, son mujeres... Ajá, mujeres que no tienen marido, ¡mujeres que les vale! Ajá, mujeres que les vale, ¡exacto! Mujeres que nadie les puede decir nada... (Manuel, primo de Carlos, 16 años, estudiante de preparatoria, soltero).

A estas mujeres no les dio miedo romper con el lugar que les habían asignado otros para vivir, es decir, son mujeres muy trabajadoras que han luchado para conseguir tener sus propiedades, darles a sus hijos una vida mejor y ser respetadas por los hombres.

Me contaba Diana¹⁵ que después de que sus hijos se fueron, ella siguió trabajando:

Sí, ya después se fueron ellos y me quedé yo sola, me iba yo mucho a México, regresaba... y ¡así estaba yo! Hasta que ya después, ¡ah!, me busqué un macho, un hombre, anduve con él un tiempo, después de ese tiempo nos dejamos. Él no me ayudaba, es que yo soy... de que el hombre a mí ¡no me va a quitar! Ahora estoy viviendo con otro, con él estamos trabajando, toma, sí toma y agarra la cerveza, pero luego tiene el dinero y dice aquí está. Y le digo: mi trabajo es mi trabajo y son cosas que ellos no me pusieron, las puse yo. ¡No!, porque cuando él llegó, yo ya la tenía (la cantina). Cuando nos conocimos, fuimos novios de jóvenes, antes de casarme con el papá de mis hijos, yo me casé dos veces. ¡No!, yo mi vida ha sido dura, ¡ajá!, y le digo: ¡a mí no me doblega nadie! No ha nacido un maricón que va a venir a darme lo mío. Me casé dos veces. Con el que se murió pues, el segundo, tuve tres hijos [...] Me asocié con mi compañero, sí, somos socios, ¡uy!, porque a mí me encanta, ¡sí!, los retos. Sí me asocié, hemos plantado como una hectárea (de papaya). Y ahorita le digo ¡no, le echamos ganas! Dicen mis hijos, ya no trabajes mamá... ¡No!, hay que trabajar les digo, cuando la gente se muere entonces ya descansas, si no *pué* quién sabe [...] pues la cantina ¡ahí está! No deja mucho, pero cuando se trabaja, *pué* sí (Diana).

¹⁵ Diana, de 43 años, era viuda y, en el momento en que la conocí, había entablado una nueva relación con un hombre de San Lorenzo. Diana no quería que sus hijos se quedaran en la comunidad “atascados” y les apoyó para que se fueran “al norte” (Estados Unidos). Uno de sus tres hijos vive en “el norte”, otro en la Ciudad de México y el tercero en San Lorenzo.

Luisa¹⁶ empezó, como la mayoría de las cantineras, primero vendiendo comida, luego introduciendo la venta de cerveza junto a la comida (la mayoría de cantinas comienzan siendo expendios de cerveza); y, por último, pidiendo un permiso para abrir la cantina:

Ya tengo varios años aquí... yo empecé vendiendo comida, comida en mi casa. Yo me vine, soy de aquí, nací en Acapulco, ¡pero aquí crecí! Mi mamá es de aquí y mi papá de Acapulco. Pero yo chiquita me fui para México, con 14 años me fui, allá estuve 15 años, llegué ya de 29 años [...] Allá me junté con un muchacho, allá tuve a mis dos hijas, tuve a dos hijas y ahora ya me vine. Y me vine y me puse a trabajar con mi mamá, porque yo no tenía mi casa. Me puse a trabajar a vender tostaditas, taquitos. Ya después hice mi cabañita y me puse a vender comidas, guisos, y empecé a meter la cerveza, y de ahí me *juí*, me *juí*, y después... mi mamá como era tan celosa ¡me corría a los clientes, hermanita! Y a mí no me dejaba salir, ¡a mí me cuidaba como una señorita! ¡Ya tenía dos hijas, yo, ya tenía 30 años! No, así que a lo último yo me dije ¡no!, me voy a salir a rentar y pa' comprar mi casa, porque la verdad ¡yo no tenía nada! No tenía ni casa ni nada, yo vivía con mi mamá, porque yo a mi mamá la ayudé a hacer la casa y todo, por eso yo ahí llegué, por la confianza, ¡pero no podía hacer nada! Era celosa, manita [...] No, era celosa porque me sentaba yo con los muchachos a beber, ¡jjajajajajaja! Y uno, ¡con tal de vender! ¡jjajaja! ¡Sí, mi mamá me corría a los clientes cuando ya estaban borrachos! O yo, que me ponía a convivir con un cliente... ¡me lo corría! ¡jjajajaja! (Luisa).

La mamá de Luisa siempre se opuso a que su hija no actuara según las normas de las mujeres decentes, las cuales no deben sentarse a beber con hombres y menos a convivir con borrachos. La madre de Luisa todavía confiaba o tenía la esperanza en que Luisa pudiera encontrar un hombre con el que casarse, como si fuera “señorita”, algo bastante difícil para una mujer que ya convivió con un hombre y que tiene hijos de él, es decir, para una mujer *fracasada*; las mujeres fracasadas suelen tener relaciones con hombres casados, suelen ser *queridas*. No solo porque a la hora de casarse todavía se sigue valorando la virginidad, sino porque las mujeres *fracasadas* no suelen estar dispuestas a someterse a los mandatos masculinos; son mujeres que han tenido que luchar mucho para sacar a sus hijos adelante, muchas veces enfrentándose a sus familias, las cuales no veían bien que sus hijas fuera madres solteras, y por tanto, estas mujeres, suelen preferir a hombres casados. Eso sí, una premisa de las queridas es que sus compañeros las apoyen económicamente, aunque no siempre sucede así.

¹⁶ Luisa de 45 años, es *querida*, es decir, su compañero sentimental es un hombre casado. Tiene dos hijas de su primera pareja, a quien conoció en la Ciudad de México. Ella vive sola con sus dos hijas, y muy cerca de su madre.

Ocho años con el papá de mis hijas (tuvo dos), ocho años estuve con él y no me ayudó... su mujer sabía... ¡Sí sabía, porque nos dábamos unos grandes *rounds*! Jajajajaja, sí, pero ¡cómo no lo iba a cargar yo! Y así, hermanita... me puse a trabajar y a trabajar. Que vendía tostadas, que daba de comer a los maestros... uh, ¡yo no descansaba! De antes... ¡cómo vendía, me amanecía! Empezaba yo desde el viernes, me amanecía el sábado, del sábado me amanecía el domingo, acababa yo toda rosada... jajaja, pero con tal de pagar mi casa, mana... y ahora me lo llevo más tranquila, mana, me llegó otro, mana, me llegó otro... jajajajajaja [...] Ajá, me cansé, estaba aquí y llegó ya borracho y le dije: "aquí ya no cabes manito, mueve tus nalgas y vete pa' tu casa! Sí, manito, así buena onda... imagínate ya te esperé ocho años, cuántos años que te espero. Yo te dije que la carga era grande para mí, porque los niños estaban creciendo... y había más gasto, y ¿qué dijiste tú? Que no había problema, y ¿qué pasa?, ¡no me ayudas!, ¡mira tú! O con tu vicio, o pa' tu casa. Yo no te digo que dejes con hambre a aquellos para que me des, pero un poquito... de lo que te gastas, en vez de bebértelo, vinieras y se lo dieras a tus hijos. Yo no te digo que dejes a tu familia con hambre. ¡No! Que... na que nada así que ¡saca tus nalgas y vete!" [...] hasta que por fin después ya me encontré a otro, ¡porque no faltan! ¡Y este sí!, me ha echado la mano, me ayudó a hacer aquí, ¡fíjate!, esto era de pura madera y él me hizo todo esto [...] ¡Tiene mujer!, pero por lo menos es más responsable y no quiero un soltero, ¡no quiero hombre en mi casa! Yo namás un ratito y que ¡se vayan! Yo no quiero hombre en mi casa... Una porque tengo mis hijas y son mujeres y ¡ay, no, yo soy desconfiada! Y así un ratito viene, hacemos lo que hacemos, lo que te vaya a tocar hacer y ¡vete papá! Y sí viene, y este sí me ha echado la mano, sí, me ha echado la mano... (Luisa).

Luisa fue la primera en hablarme sobre la relación entre *querida* y esposa; me contó que ella siempre se preguntaba por qué el hombre, teniendo esposa, busca a otras mujeres, y que la esposa de su actual compañero tiene todo su respeto; eso no quiere decir que ella no siga manteniendo una relación con él, porque al igual que él, ella piensa que cada una tiene su lugar, y que mientras él pueda mantener a las dos, todo está bien.

Sí, pues fíjate que sí... yo no sé qué busca acá, hermanita... jajajaja, ¡yo no sé qué busca acá! Y su esposa es más recatada, ella no anda como la otra (la de su anterior compañero)... ¡No!, su esposa muy *silencita*, nos encontramos y ella como si no me conociera. ¡Sí!, nos vamos en la *caninonesita*, y ella sabe y yo también sé... no, pero te digo que no, ella sería y yo sería también, nunca me ha dicho una mala palabra... y le digo un día, papi, ¿y si me *rechingo* a tu mujer o nos agarramos? Me dice: ¡me chingo a las dos, me las *rechingo* a las dos! Porque cada cual tiene su lugar, ella tiene su lugar allá y tú tienes tu lugar acá, cada quién, ¡yo a ninguna dejo con hambre! (Luisa).

Vicenta¹⁷, por su parte, tiene 72 años y es dueña de dos cantinas, una en San Lorenzo y otra Rancho Nuevo (de donde ella es). Relata que le compró una

¹⁷ Vicenta, de 72 años, vive entre su casa-cantina en San Lorenzo y la casa que tiene junto a sus padres en otro pueblo cercano, donde tiene tierras de cultivo y ganado. Tuvo ocho hijos, con diferentes hombres, pero ella siempre tuvo claro que quería ser madre soltera (lo que en la zona denominan como *fracasada*). Presume de que ha sido capaz no solo de sacar adelante a sus hijos e hijas, sino además de comprarles casas, coches y todo lo que han necesitado.

casa a sus padres y a varios de sus ocho hijos; a otros les compró una camioneta para que pudieran trabajar de transportistas con ella, y un terreno y ganado para ella. Todo ello gracias a que desde muy jovencita se quiso ir a trabajar a Acapulco, en vez de quedarse en el pueblo y casarse. Más tarde, comenzó a trabajar en diferentes cantinas, hasta que consiguió tener la suya propia.

¡No, no, no!, yo les dije a ellos, oigan, ¿saben qué?, ¡yo no me voy a casar! ¡Sí, sí, sí!, digo, yo quiero divertirme. Entonces no había carro hasta Acapulco, me fui en avión. A andar, allá, hacer desmadre en Acapulco. Sí, y gracias a Dios no me pasó nada. Llegué bien con mis hijos, tengo ocho hijos, cinco mujeres y tres hombres [...] En Acapulco trabajaba en casas, ¡ajá!, sí, trabajaba yo en una tienda de abarrotes y mataba yo 25 gallinas diario, al día. ¡Trabajé mucho! [...] Ajá, y así es como llegué yo acá, yo soy de un pueblo que se llama Rancho Nuevo, rumbo a Cuaji, delante de la Estancia, es Oaxaca. Me vine yo de mi pueblo, así, con carpas, así, por la fiesta del 3 de mayo. ¡Yo andaba divirtiéndome! Ajá, allá ponía yo la carpa, allí, bebida. Acá en mi pueblo empecé, empecé de veinte años, tengo, mañana cumplo setenta y tres. Cincuenta y tantos años de cantinera y gracias a Dios estoy sana [...] Yo les dije a mis padres: yo quiero hacer con mi vida, lo que yo pueda hacer, y gracias a dios aquí estoy. ¡No, yo soy así desde chamaca! Sí, sí, yo les hablaba con la verdad y les decía: yo no, y ya, se acostumbraron, me dejaron ¡pué!, no me decían nada, dijeron: *pos* ella quería así...(Vicenta).

Desde pequeña, Vicenta supo que quería *ser libre*, que no quería estar dentro de la norma, quería divertirse; para eso, no tenía por qué renunciar a ser madre, algo que marca el ser “mujer” en la Costa Chica: ella también *haría su lucha* para sacarlos adelante y esto no suponía tener que depender de un marido:

Yo nunca busqué compañero... ¿para que me mandara? *Namás* yo rempujaba para hacer mis hijos y ¡ya! Yo nunca tuve compañero, nooo, ¡nunca!, ¡yo quería estar libre *pué!* Yo quise andar con muchos hombres, ¡ay chingaos!, ¿voy a estar yo lavando ahí... la ropa? No manita, no, yo no. Y mira, soy feliz. Yo no me enamoré de ninguno, ¡nunca! No yo no, porque dije: después me enamoro y voy a estar pendejeando y no voy a hacer nada, ahora los hombres ni quieren mantener a las mujeres, y yo no, yo dije yo voy a hacerle pa’ hacer mi casita (Vicenta).

Estas mujeres saben que serán juzgadas, estarán en el centro de los comentarios por no seguir la norma, por no acatar los mandatos sociales y por resistirse a estar bajo el dominio y control de los hombres; serán castigadas por transgredir tanto la moral como el espacio femenino y entrar en el masculino, pero en este castigo social está implícita la envidia y la admiración por su valentía al hacerlo, por no querer ser “mujeres decentes”. Dice Stross que la mujer de cantina es el opuesto de la mujer decente: “Tiene uno o más hijos ilegítimos que mantener; bebe, fuma, blasfema, vende su

cuerpo, coquetea sexualmente con hombres sin sentir vergüenza, se pelea y a menudo se burla” (Stross, 1991, p. 290).

Estas mujeres son sumamente trabajadoras; el que no quieran *hacerle oficio a un hombre* no quiere decir que sean *mujeres flojas*. Son mujeres que rompieron con la idea común que se mantiene como herramienta de dominación simbólica de las mujeres en la comunidad.

Yo siempre era la dueña y nunca me junté con alguien, compañera ¡Vamos a trabajar ahorita! ¡No! Yo sí ganaba solita bien. Tengo mi casa, tengo casa en mi pueblo, tengo mis parcelas, mis solares. Sí, ¡trabajando así! Aquí estoy los fines de semana y ya me voy los martes para mi pueblo. Allá trabajo con el machete. Cierro aquí y me voy (Vicenta).

Fue Diana la primera que me explicó la dinámica de las *cantineras*, las chicas, como les dicen ellas:

Pero yo ¡no!, no voy a buscar mujeres, a veces vienen solas, de las que venían, vienen con otra amiga, esa amiga trae otra y así. Ellas me ayudan a atender el negocio, no creas que todas se van, hay muchachas que ellas no entran en los cuartos, ellas *namás* fichan, cobran su cerveza y están ahí, platicando, pero ellas a los cuartos no entran, algunas que sí, algunas que no [...] Aquí se dice, “¿se toma una cerveza conmigo?” Y la cerveza te la cobro como una ficha, lo que valga la ficha, cuarenta pesos, según lo que quieras cobrárselo. Yo se la cobro a doce, y ella la está cobrando a cuarenta. Ya lo que queda es de ella (Diana).

Dice Dolores Juliano, refiriéndose al rechazo hacia las prostitutas, que no se da solo por el acto en sí, sino por lo que conllevan las transgresiones de estas mujeres al dominio masculino en relación con el comportamiento aceptado según los códigos de su tiempo: “En general, la acusación de prostitución no se ha relacionado con la actividad sexual misma, sino con el hecho que ciertas mujeres ganaran su sustento autónomamente, separadas del control de los hombres de su familia” (Juliano, 2002, p. 23). Me parece muy interesante el análisis que hace alrededor de la estigmatización de la prostitución, porque, aunque las dueñas de las cantinas no son prostitutas, muchas veces son relacionadas con ellas; es muy delgada la línea que separa a unas y otras. De hecho, como veíamos con Vicenta, muchas de las dueñas de las cantinas fueron en su juventud *cantineras*.

Lo cierto es que, cuando se las acusa de inmorales por tener relaciones sexuales con muchos hombres y por cobrar por ello, se les está acusando realmente de atreverse a ser dueñas de su vida y usar su sexualidad para ello (según Juliano, se las castiga porque cobran por algo que las “buenas

mujeres” harían gratis). No quiero idealizar la vida de la cantinera ni poner como modelo de libertad la prostitución, pero la realidad es que son estas mujeres las que consiguen tener sus propiedades, autonomía económica y libertad de movimiento y gestión de sus vidas y la de sus hijos: “Habiendo trabajado, una se aliviana. Nada de que me vaya a echar un hombre que me tenga que dar el dinero y luego ni me llega, ¡no...! Mejor que estar con el hombre que tienes que estar... a veces no puedes comer muchas cosas porque se te acaba” (Vicenta).

Si analizamos las relaciones que se dan entre maridos y esposas en el pueblo, vemos que también están estructuradas alrededor de intercambios sexuales y económicos, pero con el añadido de que las mujeres, al aceptar esta transacción, aceptan estar bajo control masculino, algo a lo que se niega Vicenta. Esto, dice ella, no quiere decir que no se la tenga que tratar con respeto, el respeto es algo que se ha ganado trabajando cada día para mantener y sacar adelante a todos sus hijos e hijas.

Sí, me respetaron, sí, sí me respetaban ¡porque me di mi lugar! Y andaba de borracha con los hombres, ahí en la cantina, ¡en la fiesta! Andaba yo con el montón de hombres, a mí me cargaban, me salía yo de la cantina, me iba a otra, y se me pegaban los hombres, ya me iba yo a repujar y me sacaba yo pa’ vivir. Me pagaban los hombres. Y ¡con eso hice lo que hice! (Vicenta).

Al igual que otras dueñas de cantinas, Luisa hace mucho énfasis en que siempre se ha hecho respetar y nunca ningún hombre en la cantina le ha faltado al respeto.

Pues fíjate, yo desde que empecé, tengo tres años trabajando yo así con cerveza, nunca se han agarrado, porque yo cuando quiera ¿sabe que?, ¡bájese!... ¡soy grosera! ¡Sáquense a la verga! Les saco, les vacío toda la cerveza y órale. ¡Y me hago respetar! Fíjate que me ha costado de que, de ganarme el respeto. Cómo yo le digo, el respeto no se compra, jese se gana! [...] Y yo ¡cuántos años! A mí ¡todos me respetan aquí! No porque yo venda una... ¡no, no!, que digan ¡pinche! ya sabes cómo es el de la costa de malhablado y ¡aquí no! A mí me han respetado. Ya que están borrachos los saco, ¡sí! No se haga una *agarrazón*, y los saco... y ¡se van! No, no, manita, mis respetos, y se van (Luisa).

El respeto es algo muy importante para estas mujeres, ya que no cumplen con el modelo de mujer respetable, casada y que sigue los mandatos del hombre. Al ser mujeres que transgreden los espacios y normas impuestas para las mujeres, corren el peligro de que se las estigmatice y se les arrebatte el derecho de ser respetadas. Además, estas mujeres “públicas” y que escapan en cierta

forma al control masculino, suponen un peligro para el resto de mujeres, que viven bajo este dominio. Las cuales deben ser buenas, dóciles, desarrollar el respeto, la obediencia al hombre y la administración de la esfera doméstica.

Algo que considero muy importante resaltar aquí es la solidaridad femenina que se da en estos lugares. Se podría pensar que entre las cantineras se da cierta competencia que las hace estar en disputa, pero no es así; se desarrolla una solidaridad y unos cuidados que crean dinámicas familiares, de cuidado y protección (como una madre haría con sus hijas):

La mujer vale mucho mi amor, vale mucho, hay que hacerse de valer... que te diga una broma uno y ya te vas a estar riendo... ¡nada! ¡Con respeto! Una mujer vale mucho, nada que me vayas a jalar, porque me vas a jalar... ¡sí! [...] Y aquí, cuando están aquí, ni modo que la griten, oye tú esto. ¡Eh, no!, ¿qué te pasa? ¡Es una mujer! ¡Aquí no!, ¡cuidao, yo soy una chingona! ¿Cómo la va a tratar mal?, no, ¡la mujer se merece un respeto! (Vicenta).

Vicenta me contaba que ella cuida a los hijos de las chicas que van a trabajar a su cantina, que los considera como sus nietos; ellas llegan y le preguntan si pueden trabajar en ese espacio; ella les cobra por las habitaciones y por la comida.

Aquí las chicas están contentas porque les cobro 30 pesos de renta por la habitación, con la luz. Y las tengo bien comidas, a la hora que quieran, yo cocino y ellas comen cuando quieren, a la hora que sea, la media noche... que se sirvan ellas lo que quieran, lo que guiso, es para todas. Yo soy solita, aquí vivo yo solita. Las chicas vienen y se van [...] ¡Uh!, aquí dormimos a la hora que quieran, nos levantamos la hora que quieran, yo no las ando ¡levántense!, ¡no!, ¡que descansen! [...] Por eso Dios me ayuda, porque yo ayudo mucho a las mujeres, ¡porque yo fui así! (Vicenta).

Conclusiones

Las mujeres de la comunidad se cuestionan la razón por la cual las dueñas de cantinas deciden aguantar a hombres borrachos, “andar” con ellos, y se critica a través de chismes e incluso burlas, que esto se haga por un intercambio económico, es decir, que aguanten todo eso por dinero. Según mi experiencia y mis observaciones, muchas veces las mujeres “decentes” aguantan prácticamente lo mismo, pero por obligación moral, porque se trata de sus maridos o compañeros. Según mi trabajo de campo, también en las relaciones matrimoniales o de *queridato* se da un intercambio económico. Según Gail Petherson, la “diferencia legal entre matrimonio y prostitución es

la diferencia entre la apropiación pública y privada de las mujeres” (Pether-son, 2000, p. 21).

Estamos ante una sociedad patriarcal en la que se siguen dando estrategias de control y vigilancia, tanto sobre las acciones y ocupaciones espaciales de las mujeres como sobre sus cuerpos y sexualidad. Ante estas formas de control y autoridad sobre las mujeres, en esta zona se han ido construyendo —o algunas mujeres han ido creando— formas que, justificadas discursivamente como *necesidad*, *supervivencia*, rompen de algún modo, a través de las prácticas cotidianas, este control masculino. Estas prácticas no generan autoridad sobre los hombres, pero sí diferentes tipos de poder que les permiten escabullirse de este control y gozar de autonomía económica, gestión sobre sus cuerpos y sexualidad, y capacidad de decisión sobre sus vidas y las de sus hijos.

En este artículo me he propuesto mostrar que, ante determinadas normativas sociales que fuerzan a las mujeres a ser de una determinada manera —no transitar por espacios considerados masculinos, depender simbólica y económicamente de los hombres—, algunas mujeres reaccionan resistiéndose a esos lugares asignados y toman otros caminos. Caminos que les permiten ser dueñas de sus vidas y sus cuerpos, y autónomas a la hora de decidir cómo sacar adelante a sus familias. Estas mujeres viven entre el cuestionamiento y la admiración social; es decir, a pesar de ser cuestionadas por haber roto en cierto sentido con la dominación simbólica masculina, participan en prácticamente todos los ámbitos comunitarios y se las admira por ser capaces de mantener un negocio, una casa y ser en la mayoría de los casos el sustento económico familiar. Estas mujeres marcan una ruptura (a través de sus prácticas y acciones cotidianas) con la normalidad de ser mujer, con la normatividad impuesta. Son mujeres indisciplinadas, “desviadas”, que van creando e imponiendo otro modo de hacer, de estar y de actuar. Estas prácticas demuestran que hay otras formas de hacer, de actuar en el espacio, de ser mujer y de salir adelante siendo mujeres y madres a-normales.

Referencias

- Abu-Lughod, Lila. (1990). Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17, 41-55.
- Bastos, Santiago. (1998). Desbordando patrones: el comportamiento doméstico de los hombres. *La Ventana*, 1(7), 166-224.
- Bataille, Georges. (2007). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

- Bourdieu, Pierre. (1991). *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
- Butler, Judith. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ciudad de México: Paidós.
- Goffman, Erving. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gregorio Gil, Carmen. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39.
- hooks, bell. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En Chandra Talpade Mohanty *et al.*, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-51). Madrid: Traficantes de sueños.
- Juliano, Dolores. (2002). *La prostitución: El espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.
- Konvalinka, Nancy. (2008). La transmisión de valores en un pueblo leonés: agentes, procesos y resultados. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Mondol, Mijail y Mondol, Lenin. (2009). Espacios y cuerpos carnavalescos: un estudio desde las cantinas urbanas costarricenses. Ponencia presentada al Segundo Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, San José, Costa Rica.
- Moore, Henrietta Louise. (2009). *Antropología y feminismo*. Valencia: Cátedra
- Petherson, Gail. (2000). *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa.
- Reartes, Diana y Castañeda, Elena. (2001). Reseña de *Tabú: sexo, identidad y subjetividad erótica en la antropología* de Don Kulick y Margaret Wilson (comps.). *Desacatos*, 6, 200-203.
- Sesia, Paola. (comp.). (2011). *Diagnóstico de la situación de las mujeres afrodescendientes en la Costa Chica*. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Pacífico Sur
- Sevilla, Amparo. (1996). Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México. *Alteridades*, 6 (11), 33-41.
- Stross, Brian. (1991). La cantina mexicana como lugar de interacción. En Eduardo Menéndez, (comp.). *Antropología del alcohol en México. Los límites culturales de la economía política (1930-79)*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Turnbull, Colin. (1986). Sex and Gender: The Role of Subjectivity in Field Research. En Toni Larry Whitehead y Mary Ellen Conaway (comps.), *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork* (pp. 17- 27). Urbana: University of Illinois Press.

Embarazo y sexualidad adolescentes en México: una lectura desde el pánico moral y sexual

*Adolescent Pregnancy and Sexuality in Mexico: An Interpretation
from the Perspective of Moral and Sexual Panic*

*Gravidez e sexualidade adolescente no México: uma leitura desde o
pânico moral e sexual*

Itzel Adriana Sosa-Sánchez

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México,
Cuernavaca, México

Recibido el 26 de agosto de 2019; aceptado el 8 de junio de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: En este ensayo se presenta, desde una perspectiva crítica en sexualidad, un análisis sobre la desnaturalización del problema del embarazo adolescente en el que se visibilizan factores que lo trascienden, y se mobilizan, por considerarlos pertinentes, los conceptos de pánico moral y sexual. Se considera que la construcción y percepción social del embarazo adolescente está atravesada por la definición de quienes son considerados sujetos legítimos de sexualidad y reproducción. Esta reflexión pretende cuestionar los discursos sociales dominantes que consideran el embarazo adolescente una amenaza e invisibilizan las desigualdades sociales y los procesos de fragilización social, subjetiva y política que lo tornan posible y que lo dotan de sentido. Se pretende promover una reflexión colectiva sobre el tema que contribuya a fortalecer los derechos sexuales y reproductivos de la población adolescente, así como su autonomía sexual.

Palabras clave: Embarazo adolescente; Sexualidad; Pánico moral y sexual; Desigualdad social

Correo electrónico: itzela@crim.unam.mx; <https://orcid.org/0000-0002-1223-0829>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 92-112
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2233>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Abstract: Through a critical perspective on sexuality, this article presents an analysis of the denaturalization of the problem of adolescent pregnancy in which factors that transcend it are made visible and the concepts of moral and sexual panic are mobilized, since they are considered relevant. It is considered that the construction and social perception of adolescent pregnancy is shot through by the definition of those who are considered legitimate subjects of sexuality and reproduction. This reflection seeks to question the dominant social discourses that consider teenage pregnancy a threat, while concealing the social inequalities and processes of social, subjective, and political fragilization that make it possible and lend it meaning. It is intended to promote a collective reflection on the subject that will contribute to strengthening the sexual and reproductive rights of the adolescent population, as well as their sexual autonomy.

Keywords: Teenage pregnancy; Sexuality; Moral and sexual panic; Social inequality

Resumo: A partir duma perspectiva crítica da sexualidade, este ensaio apresenta uma análise sobre a desnaturalização da problemática da gravidez na adolescência, na qual se tornam visíveis os fatores que a transcendem e se mobilizam os conceitos de pânico moral e sexual, por serem considerados pertinentes. Considera-se que a construção e percepção social da gravidez na adolescência é atravessada pela definição daqueles que são considerados sujeitos legítimos de sexualidade e reprodução. Esta reflexão visa questionar os discursos sociais dominantes que consideram a gravidez na adolescência uma ameaça e invisibilizam as desigualdades sociais e os processos de fragilização social, subjetiva e política que a tornam possível e que lhe dão sentido. Pretende-se promover uma reflexão coletiva sobre o tema que contribua para o fortalecimento dos direitos sexuais e reprodutivos da população adolescente, bem como da sua autonomia sexual.

Palavras-chave: Gravidez adolescente; Sexualidade; Pânico moral e sexual; Desigualdade social

Introducción

¿Por qué es relevante estudiar la sexualidad, la reproducción y el embarazo adolescente desde una perspectiva que incorpore al género (y otras desigualdades sociales relevantes) en una sociedad como la mexicana? ¿Qué “problemas” en estos ámbitos y en la población adolescente son o no dignos de atención?, ¿qué aspectos de estos temas quedan visibilizados o invisibilizados en las agendas políticas y de investigación? ¿Cómo desafía (o no) la investigación social en sexualidad y reproducción las creencias prevalecientes sobre la adolescencia, la sexualidad, la reproducción y el género? ¿Qué

dice todo ello sobre nuestra sociedad? ¿Cómo se articulan estas temáticas, su abordaje social, con las agendas conservadoras? Estos cuestionamientos nos ubican en el centro de los debates sobre la construcción de los objetos de estudio dentro de las ciencias sociales y obligan a visibilizar el carácter no neutral de los procesos de producción de conocimientos y de discursos que estas ciencias generan (Harding, 2002; Sosa-Sánchez, 2008), evidenciando su carácter problemático, contingente y político (Cherrington y Breheny, 2005; Furstenberg, 2007).¹ Todo esto implica reconocer, siguiendo a Fernández (2009), que en las sociedades contemporáneas los discursos científicos y profesionales son importantes productores de significaciones sobre la realidad social e influyen sobre los discursos que circulan en las sociedades donde se generan.

El tipo de conocimiento que se produce está condicionado por lo que socialmente pensamos que son los “problemas” relevantes (en un momento y contextos dados) lo que, a su vez, repercute sobre el tipo de preguntas que pueden ser planteadas al respecto. Esto es especialmente relevante cuando se aborda el estudio de la sexualidad y la reproducción en la población adolescente, dada su situación políticamente minoritaria y la heterogeneidad que queda englobada bajo la categoría “adolescentes”.²

El presente ensayo tiene dos objetivos centrales. El primero es presentar una reflexión que contribuya a desnaturalizar el carácter problemático predominante en México sobre las sexualidades adolescentes y sobre el “problema” del embarazo adolescente, evidenciando su carácter no neutral y socialmente construido (Furstenberg, 2007; Stern, 1997). Para esto, se propone una lectura de los mismos desde los conceptos de pánico moral y sexual.

El segundo objetivo de este ejercicio (asumiendo una perspectiva epistemológica constructivista) es identificar a algunos de los portavoces del pánico moral y sexual en México, evidenciando los procesos colectivos e intereses implicados cuando se atribuye (como ocurre con el embarazo

¹ Asumo que toda actividad discursiva es inherentemente política en tanto implica tentativas de gobernar, regular, disciplinar conductas y cuerpos (Fassin y Memmi, 2004; Viveros, 2006).

² La minoría política se refiere a aquellos grupos a los que “se les sustrae sistemáticamente del ejercicio de su plena ciudadanía” (Coimbra, 1999, p. 152). Esta minorización implica un proceso de desigualación que involucra la expropiación de bienes y derechos (materiales, simbólicos, ciudadanos y eróticos) (Fernández, 2009). Esto se expresa en una deficiencia significativa de poder y autonomía que se manifiesta en ámbitos políticos, sociales, económicos y/o culturales, y posibilita el establecimiento y continuidad de controles sobre el grupo minoritario (Viladrich y Loue, 2009).

adolescente y frecuentemente con las sexualidades adolescentes) a un determinado fenómeno social un carácter problemático (Heilborn, 1998; Szasz, 2012). Parto del reconocimiento de que acordar a un fenómeno un carácter problemático condiciona las imágenes globales y las respuestas políticas ante el mismo (Wheatherley, 1987; Stern, 2012 y 1997), y posibilita, por parte de distintos actores e instituciones sociales (el Estado, la familia, los medios de comunicación, etcétera) (Fassin y Memmi, 2004; Viveros, 2006) una particular gestión sociopolítica de la sexualidad y del gobierno de los cuerpos en el espacio (material y simbólico). Considero pues pertinente retomar a autores como Heilborn (1998) y Stern (2012), quienes subrayan la importancia de debatir sobre la desnaturalización del problema del embarazo adolescente (y de las sexualidades adolescentes) para visibilizar factores de este fenómeno que lo trascienden, con la finalidad de realizar intervenciones y políticas públicas que mejoren las condiciones de vida y el bienestar de la población adolescente, fortaleciendo sus derechos sexuales y reproductivos, su sexualidad y su autonomía sexual.

La sexualidad y la reproducción como problemas políticos: los regímenes de sexualidad y reproducción

A efectos de este ensayo, parto de enfatizar, siguiendo a diversos autores (Foucault, 1978; Rubin, 1989; Vance, 2010; Weeks, 1998), la importancia de historizar y evidenciar los complejos procesos de construcción social asociados a la sexualidad y que pueden implicar (como veremos posteriormente) a la reproducción (sobre todo desde la perspectiva de la biopolítica y el sexo) (Deutscher, 2012; Piscitelli, Gregori y Carrara, 2013).³ Reconozco así que el sexo y la sexualidad tienen que ser problematizados dentro de los regímenes políticos de heteronormatividad⁴ y reproducción vigentes en cada sociedad (Bozon, 2012; Foucault, 1978; Gamson y Moon, 2004; Jackson, 2006; Rubin,

³ Reconozco y comparto los esfuerzos históricos y políticos de las teorizaciones (sobre todo feministas) que ponen el énfasis en la separación analítica entre reproducción y sexualidad (dado que, “liberada” del vínculo reproductivo, la sexualidad se desnaturaliza de las prácticas heterosexuales y permite desnaturalizar la reproducción y las diferencias sexuales asumidas históricamente como “naturales”, universales y fijas) (Menkes y Sosa-Sánchez, 2013); considero pertinente, en un ensayo que aborda la reproducción temprana, abordar su análisis conjunto.

⁴ Asumo que ni la heterosexualidad ni la heteronormatividad son entidades monolíticas y que el análisis de esta última implica repensar en términos de lo que está sujeto a regulación social en relación a la heterosexualidad, es decir, tanto la sexualidad como el género (Jackson, 2006).

1989; Vance, 2010). Asumo que ninguna actividad o práctica sexual y reproductiva puede ser comprendida sociológicamente si se le separa de las condiciones políticas y sociales en que tiene lugar.

Parto pues de considerar que la sexualidad y la reproducción están inmersas en las mismas relaciones de poder que gobiernan el ordenamiento jerárquico global de las sociedades (a partir de diferentes condicionantes sociales y políticas) que configuran quién tiene el derecho de hacer qué a quién (en el ámbito de la sexualidad), y quién y bajo qué condiciones sociales puede y debe reproducirse, según el lugar que ocupa en la estructura social, lo cual repite o subvierte (según sea el caso) los esquemas prevalecientes de dominación y subordinación en un momento y lugar dados (Córdova, 2003; Rubin, 1989). Así, la sexualidad y la reproducción constituyen ámbitos donde se expresan diversas desigualdades sociales (de género, de generación, étnico-raciales, de clase social, etcétera, muchas de ellas estructurales) y relaciones de poder que repercuten sobre la organización social de las mismas, así como sobre la política sexual y los regímenes de sexualidad y reproducción prevalecientes (Deutscher, 2012; Millet, 1995; Rubin, 1989; Viveros, 2006).⁵ Subrayar el carácter político del sexo, la sexualidad y la reproducción implica visibilizar el modo en que, en distintos momentos históricos, los movimientos políticos y sociales colocan la sexualidad y la reproducción en sus discursos, teorías y acciones, fomentando la hegemonía de un determinado sistema sexual (Corrêa y Parker, 2004; Deutscher, 2012; Rubin, 1989; Vance, 2010).⁶ Ello impacta sobre las legislaciones, las regulaciones corporales (Fassin y Memmi, 2004) y la gestión pública relativa a estos ámbitos, gestión en la que intervienen diversas instituciones sociales (médicas, educativas, religiosas, etcétera), así como los medios de comunicación (Irvine, 2006; Piscitelli *et al.*, 2013; Rubin, 1989) y la opinión pública (Rubin, 1989; Vance, 2010). De este modo, el sistema sexual (que no es una estructura omnipotente ni monolítica, dado que continuamente se producen batallas sobre las definiciones, valoraciones, privilegios y costes de la conducta sexual) tiende a cristalizarse en leyes, prácticas sociales e ideologías sobre la sexualidad que influirán en

⁵ Kate Millet define la política sexual como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (Millet, 1995, p. 68).

⁶ Con frecuencia, los discursos y prácticas en salud pública condicionan la percepción sobre cuándo, cómo y bajo qué circunstancias las personas de una población deben o no embarazarse, interrumpir un embarazo, esterilizarse, usar anticonceptivos, etcétera (Lupton, 1995).

el modo en que es percibida socialmente, configurando la política sexual asociada a un tipo específico de moralidad, basada en una sexualidad ideal,⁷ y en un sistema de estratificación sexual, acorde con dicho ideal, desde donde los actos sexuales son evaluados a partir de un sistema jerárquico de valor (hetero) sexual altamente generizado (Piscitelli *et al.*, 2013; Rubin, 1989; Vance, 2010).⁸

Adicionalmente, es importante subrayar que en Occidente la historia de la sexualidad (sobre todo, pero no exclusivamente la femenina) ha estado históricamente vinculada al peligro (Rubin, 1989; Vance, 2010; Walkowitz, 1992) y ha implicado (según el momento histórico) diferentes definiciones sociales hegemónicas de quiénes son socialmente construidos y percibidos como sujetos “legítimos” de sexualidad e incluso de reproducción (Chase y Rogers, 2001; Deutscher, 2012; Furstenberg, 2003, 2007). Estas definiciones están permeadas por diferentes jerarquías (Chase y Rogers, 2001; Rubin, 1989), desigualdades sociales y ejes de diferenciación social. En México son particularmente relevantes las desigualdades socioeconómicas y las asimetrías de género (Szasz, 2012) que expresan la cultura política (Furstenberg, 2007), las estrategias de biopoder (Deutscher, 2012; Foucault, 1978) y las visiones de mundo dominantes (en reproducción y sexualidad), las cuales deben de ser tomadas en cuenta en los análisis sobre estas temáticas.⁹

Paralelamente, asumo que la definición de los sujetos legítimos de sexualidad y reproducción, especialmente cuando se trata de población adolescente, expresa el adultocentrismo y los pánicos morales y sexuales dominantes (Irvine, 2006; Rubin, 1989; Vance, 2010; Viveros, 2006).¹⁰ Estos pánicos dirigen la atención hacia determinados riesgos y /o problemáticas cuyo proceso de construcción y selección no es nunca neutral (Adazsko, 2006; Furstenberg,

⁷ Moralidad que, según Rubin (1989), está más cercana a las ideologías racistas que a la ética, dado que tiende a conceder la virtud a los grupos dominantes.

⁸ Frente a la política sexual dominante prefiero adoptar, siguiendo a Rubin (1989), una teoría radical de la sexualidad que se oponga al esencialismo sexual (el cual ha permeado incluso el estudio académico del sexo a través de la medicina, la psiquiatría y la psicología) y visibilice los arreglos a través de los cuales es producida y construida socialmente. Esta teoría radical sobre el sexo y la sexualidad debe “identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual” (Rubin, 1989, p. 13).

⁹ Asumo con Joan Scott (1996) que el género se construye no solo mediante las relaciones de parentesco, sino también a través de la economía y la política, por lo que un análisis de género implica una visión que incluya a la familia y también al mercado de trabajo, la educación y la política.

¹⁰ Estos conceptos serán definidos en la sección siguiente.

2007; Herdt, 2009; Rubin, 1989).¹¹ Esto tiene importantes repercusiones sobre las políticas públicas, legislaciones, intervenciones, agendas de investigación, y sobre los imaginarios y amenazas socialmente percibidas en torno a los fenómenos implicados (Geronimus, 1997; Irvine, 2006).

Paralelamente, asumir —siguiendo a Foucault (1978)— que la sexualidad y el sexo (y la reproducción) son objeto de importantes tecnologías biopolíticas y dispositivos de regulación (y producción) de subjetividades, conocimientos, relaciones sociales y relaciones de poder (Fernández, 2009) nos permite reconocer que estos ámbitos constituyen vehículos centrales donde se expresan preocupaciones y ansiedades sociales relacionadas con la decadencia moral y con el orden social (Bozon, 2012; Piscitelli *et al.*, 2013; Rubin, 1989) que se expresan en el despliegue de pánicos morales y sexuales (Herdt, 2009; Irvine, 2006), los cuales son, como veremos en la siguiente sección, diseminados por determinados portavoces (instituciones y actores sociales) a través de los medios de comunicación masiva (*mass media*) e Internet (Herdt, 2009; Piscitelli *et al.*, 2013; Raupp, 2013; Thompson, 2005). Por ejemplo, en México, entre los portavoces del pánico moral y sexual se encuentra la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), que se constituye como un actor y grupo de presión importante en lo que se refiere a los contenidos en materia de educación sexual en las escuelas (principalmente públicas).¹² Otro portavoz fundamental de estos pánicos, y con gran peso político en estos ámbitos, lo constituye la jerarquía católica que, junto con sectores ultraconservadores, participa activamente en los debates en torno a asuntos como la diversidad de familias, el aborto y la educación sexual; es evidente que estos grupos han “reforzado su discurso político y depurado sus estrategias para avanzar en sus demandas” (Aldaz, Melgar, Lerner y Mejía, 2013).¹³ La iglesia en México desempeña un papel central en la construcción de

¹¹ Desde una perspectiva crítica, consideramos que los riesgos son cultural y socialmente seleccionados, lo cual condiciona su percepción y la predisposición de los individuos a reaccionar ante los mismos. El riesgo es un concepto polisémico y problemático que debe ser pensado en el marco de su construcción y distribución social en las sociedades y no puede ser tomado como un hecho “objetivo” y ahistórico, sino como algo que enfatiza la función social, política y cultural en juego en las diferentes sociedades y contextos (Lupton, 1995).

¹² La Unión Nacional de Padres de Familia, fundada en 1917, busca representar a ese sector en México y asume a la familia como el núcleo fundamental de la sociedad frente a diversas autoridades.

¹³ Esto puede corroborarse al observar que la prensa televisiva, impresa y cibernética les otorga un amplio espacio cotidianamente a los actos y declaraciones de la jerarquía católica; incluso, varias diócesis cuentan con páginas web y oficinas de prensa (Aldaz *et al.*, 2013).

un modelo de familia ahistórico y (en conjunción con grupos conservadores) en los intentos por reformar el artículo 24 constitucional con la finalidad de dismantelar el Estado laico e imponer sus concepciones morales e impulsar su agenda en ámbitos que conciernen a la moral sexual (Aldaz *et al.*, 2013).¹⁴ Lo cual me lleva a afirmar, con Aldaz *et al.* (2013), que la jerarquía católica constituye en México un actor político fundamental en los debates sobre sexualidad, educación sexual y género (por mencionar algunos ámbitos). Subrayo así que el pánico sexual tiende a ser diseminado en las sociedades contemporáneas por diversas instituciones y actores sociales entre las cuales juegan un rol central los medios de comunicación masiva (*mass media*) y el Internet (Herdt, 2009; Piscitelli *et al.*, 2013; Raupp, 2013; Thompson, 2005).

Sexualidad, pánico moral y sexual y embarazo adolescente

En este ensayo proponemos reflexionar sobre la desnaturalización del problema del embarazo adolescente (en su articulación con la sexualidad) utilizando los conceptos de pánico moral (Herdt, 2009; Piscitelli *et al.*, 2013; Thompson, 2005) y de pánico sexual (Irvine, 2006; Rubin, 1989). Inicialmente, el concepto de pánico moral surgió en la sociología británica para dar cuenta de las preocupaciones públicas relativas a las prácticas y consumos de las subculturas juveniles en las décadas de 1950 a 1970, a partir de las teorías de la desviación y los modos en que ciertas conductas e individuos son definidos fuera de patrones normativos socialmente consensuados (Thompson, 2005). El concepto de pánico moral propuesto por Stanley Cohen (desde la sociología de la desviación social) permite comprender cómo la exageración de determinados discursos, preocupaciones y problemas sociales se instala en la opinión pública y en las agendas políticas. Un pánico moral tiene lugar cuando una “condición, episodio, persona o grupo de personas emerge y es definido como una amenaza a los valores e intereses sociales” (Cohen, 2011, p. vii). Lo que define el pánico (moral) es el nivel en que las expresiones sociales y personales sobre un fenómeno determinado son desproporcionadas. Por su parte, el pánico sexual es una subcategoría del pánico moral (Herdt, 2009); el concepto fue acuñado por Carole Vance (a partir del concepto de pánico moral) y busca dar cuenta de y analizar los controles sociales, con-

¹⁴ Esta afirmación no implica desconocer la heterogeneidad y pluralidad del mundo católico (Aldaz *et al.*, 2013).

flictos y controversias públicas en torno a los asuntos de índole sexual en una sociedad, enfatizando el análisis de las ansiedades que generan (al estar relacionados con el orden social y la decadencia moral).¹⁵ Tanto el pánico moral como el sexual están estrechamente vinculados con percepciones de seguridad y riesgo (Herdt, 2009), y su despliegue produce narrativas colectivas, guiones culturales y emocionales que canalizan miedos y enojos sobre el otro diferenciado. Esto provoca diversas reacciones políticas, desata cruzadas morales (de corto y largo plazo) y justifica el despliegue de diversos controles sociales que frecuentemente permean las legislaciones sexuales y políticas públicas en diferentes contextos y momentos históricos (Corrêa y Parker, 2004; Irvine, 2006; Rubin, 1989).

Desde la perspectiva del pánico sexual, se asume que los valores y conductas sexuales constituyen instrumentos que desplazan diversas ansiedades sociales al terreno de la sexualidad y de la reproducción (Rubin, 1989). A la vez, si bien en el despliegue del pánico sexual la población objeto del mismo es la que más lo padece, es preciso subrayar que los cambios sociales y legales que suscita afectan legislaciones y políticas que pueden alcanzar a la población en general. De tal suerte, si bien ciertas poblaciones son el objeto privilegiado del actual sistema sexual (como las y los adolescentes, las personas de la tercera edad, las personas con orientaciones sexuales no heterosexuales, etcétera), el estigma dirigido a ciertas minorías políticas sirve de esqueleto a un sistema que afecta a toda la gente (Rubin, 1989). Así, aunque el pánico sexual desata temores que se relacionan con actividades / conductas sexuales de determinadas poblaciones minoritarias (Herdt, 2009; Piscitelli *et al.*, 2013; Rubin, 1989; Thompson, 2005), su despliegue se asocia con movimientos neoconservadores y fundamentalismos religiosos que buscan socavar reivindicaciones amplias en materia de sexualidad y/o asociados con los derechos sexuales y reproductivos (Herdt, 2009). En este sentido, es preciso señalar que los pánicos sexuales y morales en las sociedades contemporáneas constituyen mecanismos privilegiados de control social a través de los cuales

¹⁵ Para Rubin (1989), el tipo de conflicto sexual más importante y de consecuencias más graves es el “pánico moral”, entendido como los “momentos políticos” del sexo, “durante los cuales las actitudes difusas son canalizadas hacia la acción política y de allí al cambio social” (Rubin, 1989, p. 40). En Estados Unidos, hay ejemplos como la histeria sobre la denominada “trata de blancas” en la década de 1880, las campañas antihomosexuales en la década de 1950 y el pánico ante la pornografía infantil a fines de la década de 1970. Otros ejemplos son el combate contra la “epidemia” de masturbación en los siglos XVIII y XIX, o las cruzadas contra el aborto, la maternidad prematrimonial y la homosexualidad en el siglo XX (Herdt, 2009).

se expresa la violencia estructural y se reproducen desigualdades sociales y prácticas de discriminación y de exclusión social (Herdt, 2009).

Pánico sexual y población adolescente

El despliegue de pánicos morales y sexuales adquiere expresiones y connotaciones específicas en lo referente a la sexualidad y a la reproducción cuando tiene lugar en la adolescencia¹⁶ debido a la situación políticamente minoritaria de esta población frente al resto de la sociedad y dado que estos mecanismos constituyen ejes centrales en torno a los cuales ha girado el control social sobre esta población (Menkes y Sosa-Sánchez, 2013).¹⁷

Por otra parte, si bien reconozco que a través del tiempo, tanto la percepción y los significados sobre la adolescencia como las regulaciones de la sexualidad y la reproducción dirigidas a este grupo poblacional han sufrido transformaciones, puede afirmarse que en México (como en otros países) persisten diversos controles sociales y discursos médico-pedagógicos donde el énfasis aún está puesto en el control de la sexualidad de las y los adolescentes y no en el reforzamiento de su calidad de vida y en la garantía de sus derechos en sexualidad y en salud sexual y reproductiva (Adaszko, 2005; Fernández, 2009; Juárez, 2009; Menkes y Sosa-Sánchez, 2013, 2016; Viveros, 2006). Por ejemplo, puede afirmarse, siguiendo a Stern (1997) que la preocupación en diferentes sectores de la sociedad por el embarazo adolescente en México se originó en la década de 1980 y se ha enmarcado a grandes rasgos en cuatro argumentos: 1) el incremento en números absolutos de la población de entre 15 y 19 años de edad, 2) el rezago en el descenso de la fecundidad de las mujeres adolescentes con respecto a otros grupos de edad, 3) el incremento en el acceso a servicios de salud de la población de escasos recursos, aunado a la creciente medicalización del embarazo (lo que ha visibilizado la fecundidad adolescente en este grupo de población), y 4) la ocurrencia de embarazos adolescentes en contextos en

¹⁶ Si bien de acuerdo con la bibliografía en el tema considero que la adolescencia es una categoría problemática y enfatizo en su carácter histórico y socialmente construido (Adaszko, 2005; Sosa-Sánchez, 2005), a efectos de este ensayo, defino como embarazos adolescentes aquellos que tienen lugar en mujeres menores de 20 años.

¹⁷ La construcción de esta minorización política implica visibilizar el importante papel de los procesos y mecanismos punitivo-asistenciales y pedagógicos que la inventan, modelan y reproducen (y que sientan las bases para la perpetuación de su subordinación política y social) (Fernández, 2009).

los que se supone no deberían tener lugar, es decir, entre las clases sociales más favorecidas (Stern, 1997). Respecto a la atención acordada actualmente al embarazo adolescente, cabe precisar que las tasas específicas de embarazo en México descendieron de manera importante desde la década de 1980: en 1982 la tasa era de 119 embarazos por cada mil mujeres entre 15 y 19 años de edad (Secretaría de Salud, 1987), mientras que según datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID), la tasa específica de fecundidad (TEF) adolescente en 2009 se ubicaba en 69.2, en 77.0 en 2014 y en 70.6 en 2018 (INEGI, 2018). Este incremento en la última década sin duda generó una preocupación central sobre el fenómeno que no alcanzó a evidenciar los contextos sociales y culturales marcados por la pobreza, la baja escolaridad y una educación sexual deficiente que, en articulación con importantes desigualdades de género, posibilitan la ocurrencia del embarazo durante la adolescencia.

A la vez, pese a que principalmente desde la década de 1990 ha sido señalado como un reto fundamental el reconocimiento de las diferentes dimensiones y necesidades (en servicios de salud, educativas, de información, etcétera) que la sexualidad adolescente plantea y el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de esta población (Menkes y Sosa-Sánchez, 2013) e incluso esto se planteó en (entre otras iniciativas) la Estrategia nacional para la prevención de embarazos en adolescentes (ENAPEA) en 2015, puede afirmarse que existe una fuerte resistencia a reconocer a los y las adolescentes como sujetos sexuales (Juárez, 2009; Mielnecki, 2012). Esto repercute en el cuestionamiento y negación de las necesidades específicas que esta población plantea en materia de sexualidad y salud sexual y reproductiva (Juárez, 2009; Menkes y Sosa-Sánchez, 2013; Mielnecki, 2012; Sosa-Sánchez, 2005), lo cual está relacionado con los imaginarios y el modo en que socialmente se percibe y construye la adolescencia principalmente con base en el criterio de la edad. Esta construcción tiende a encuadrar a los y las adolescentes en una concepción del mundo totalizadora y homogeneizante donde les son asignados roles y espacios sociales y simbólicos determinados (Feixa, 1996), favoreciendo su subordinación política. Esto contribuye a dificultar su acceso a métodos anticonceptivos, servicios educativos y de salud sexual y reproductiva e, incluso, información que refleje las necesidades y dudas concretas que esta población requiere en materia de sexualidad y prevención de embarazos, supeditando dicha información y la circulación de la misma, a partir de lo que otros grupos definan conve-

niente para ellos (Juárez, 2009). Esto impacta, por ejemplo la calidad de la información en materia de sexualidad que se les brinda, así como su acceso a métodos anticonceptivos. Al respecto, diversos autores han señalado la importante demanda insatisfecha de anticonceptivos en la población adolescente (Allen, Villalobos, Hernández, Suárez, de la Vara, de Castro, y Schiavon, 2013; Villalobos, de Castro, Rojas, Allen, 2017).¹⁸ Por ejemplo, si bien el uso de métodos anticonceptivos de las adolescentes sexualmente activas pasó de 54.6% en 2009 a 59% en 2014 y a 64.3% en 2018, la demanda insatisfecha de anticonceptivos en esta población sigue siendo alta. Según estimaciones provenientes de la ENADID (2018), las necesidades insatisfechas de métodos anticonceptivos siguen siendo mucho mayores en la población adolescente en comparación con las de todas las mujeres unidas en edad fértil. Así, mientras que en 2018 se estima que 10.8% de las mujeres unidas de 15 a 49 años tuvo una demanda insatisfecha de métodos de control natal, el porcentaje correspondiente para las adolescentes unidas de 15 a 19 años fue de 28.2% (INEGI, 2018). Estos datos adquieren un sentido particular si se visibiliza que en la construcción social hegemónica y moderna de la población adolescente, se le describe como objeto pasivo de diversos procesos de protección-represión, y la figura jurídica que históricamente la ha caracterizado es la de tutelaje (Feixa, 1996; Fernández, 2009), lo que contribuye a dificultar su reconocimiento pleno como sujetos y colectividades de derechos, y a naturalizar el trato desigual y la subordinación política de la que esta población es objeto, la cual invisibiliza la diversidad que engloba esta categoría así como sus diferentes inscripciones sociales.¹⁹ A la vez, es preciso señalar que la invisibilización de los diversos dispositivos de desigualación (Fernández, 2009) a que es sometida esta población, así como de sus diferentes inscripciones sociales (de clase social, género, afiliación étnico racial, etcétera), repercute sobre la política pública limitando su efectividad y colocando a las y los adolescentes en una situación de mayor vulnerabilidad social dado que los procesos de minorización social y política (Coimbra, 1999) crean condiciones para la expropiación de bienes y derechos materiales, ciudadanos, simbólicos y/o eróticos (Fernández, 2009). Esta

¹⁸ Este concepto se define como el número de mujeres sexualmente activas que desean limitar/espaciar sus embarazos y no usan ningún método anticonceptivo, en relación con el número total de mujeres sexualmente activas (Villalobos, de Castro, Rojas, Allen, 2017).

¹⁹ Así se invisibiliza que no toda la población que se ubica en un rango de edad "adolescente" se inscribe en un universo de significaciones y prácticas (de moratoria) "adolescente" (Fernández, 2009).

minorización igualmente se expresa en al menos tres cuestiones: primero, la percepción y construcción (siempre socio histórica) de la reproducción temprana (y del embarazo adolescente) como problema está estrechamente relacionada con un cambio en la percepción de las edades y de las expectativas sociales asociadas a las mismas (Adaszko, 2005; Furstenberg, 2003 y 2007; Heilborn, 1998; Stern, 2012 y 1997).²⁰ La segunda cuestión se refiere a la existencia y continuidad de lo que Rubin (1989) denomina la “histeria erótica” que pone en el centro la protección sexual de los menores de edad y produce, en muchas ocasiones, leyes y políticas frecuentemente de corte conservador y represivas que alteran las regulaciones de la conducta sexual, estrechan las fronteras de las conductas sexuales aceptables y frecuentemente suprimen libertades civiles y derechos en los ámbitos de la sexualidad y la reproducción (Irvine, 2006; Rubin, 1989; Viveros, 2006).²¹ La tercera cuestión se refiere al despliegue, en sociedades como la mexicana, no solo de regulaciones y jerarquías sexuales²² que reflejan el carácter adultocéntrico²³ de la sexualidad y de la reproducción, sino también en la definición, en un momento histórico dado, de quiénes son sujetos legítimos de sexualidad y reproducción y quiénes quedan fuera de esta norma.²⁴ Todo esto dificulta las interacciones entre esta población y los profesionales de la salud y contribuye a la existencia de preconceptos como “sexualidad precoz” que están en el núcleo de los tabús que en materia de sexualidad obstaculizan la construcción colectiva de una cultura de derechos en sexualidad (Menkes y Sosa-Sánchez, 2016; Raupp, 2013) como parte fundamental de la cultura

²⁰La percepción pública del embarazo adolescente como un problema social surge en la década de 1970 en Estados Unidos (Furstenberg, 2007; Geronimus, 1997) y en México a mediados de la década de 1980 (Stern, 1997).

²¹En los contextos latinoamericano y mexicano contemporáneos existe un movimiento internacional de corte conservador, conformado por diversas organizaciones sociales, políticas y religiosas que lucha por preservar la familia “tradicional” y combatir lo que denominan la “ideología de género” (Lamas, 2016; Viveros, 2017).

²²Jerarquías que, a su vez, contribuyen a la existencia de una estratificación erótica y sexual a partir de lo que se considera sexualidades legítimas y/o ilegítimas, la cual impacta las legislaciones vigentes (Rubin, 1989).

²³Bajo la perspectiva adultocéntrica la sexualidad juvenil es concebida como la de sujetos incompletos, en formación y no preparados para ejercer una sexualidad responsable y plena, como se considera que es la sexualidad adulta (Viveros, 2006). Esto no significa que desconozca que el adultocentrismo puede también generar prácticas de protección y reforzamiento de derechos de la población menor de edad.

²⁴Recientemente en México una de las iniciativas de ley que expresa quiénes son sujetos legítimos de reproducción es la que se refiere a la subrogación; en esta se deja fuera a parejas no heterosexuales.

general, de una cultura de derechos y de ciudadanía que contribuya al desmantelamiento de las desigualdades sociales que dificultan la existencia de proyectos alternativos a la conyugalidad y a la maternidad/paternidad en esta población.²⁵ Así, es preciso enfatizar que, pese a que, en las últimas décadas, las evidencias empíricas en México han sido contundentes en corroborar los vínculos entre la pobreza, las desigualdades estructurales y la ocurrencia del embarazo adolescente (Menkes y Sosa-Sánchez, 2016; Menkes y Suárez, 2003; Stern, 1997 y 2012). Así, las cifras reafirman la intrínseca relación directa que existe entre las tasas de embarazo adolescente y el estrato socioeconómico al que pertenecen las adolescentes que se embarazan. Al respecto, según datos de la ENADID 2018, las tasas específicas trienales de embarazo del estrato bajo de las adolescentes fue de 104 embarazos por cada mil mujeres, en contraste con las del estrato medio/medio alto, que fue de 44 por cada mil.

Sin embargo, es preciso señalar que, tanto en el despliegue de los pánicos morales y sexuales como en las políticas públicas sobre este fenómeno lo que tiende a escandalizar y a ser percibido como una amenaza frente al orden social es, explícitamente, el embarazo adolescente en sí mismo (e implícitamente, el ejercicio de la sexualidad adolescente) y no las desigualdades sociales y los procesos de fragilización social, subjetiva y política que lo tornan posible y que lo dotan de sentido (Fernández, 2009; Stern, 1997). Como sugiere Adaszko (2005), esto no solo no refleja la realidad de los grupos sociales en los que tiene lugar el embarazo adolescente, sino que conlleva un efecto secundario que permite culpabilizar y/o victimizar a los grupos socialmente más desfavorecidos (que es en los que este fenómeno tiende a concentrarse) sin proporcionar soluciones realistas a los procesos de exclusión y marginación a que estas poblaciones se enfrentan (Adaszko, 2005; Fernández, 2009; Furstenberg, 2007 y 2003).

Lo hasta aquí expuesto destaca la necesidad de desarrollar enfoques políticos que visibilicen las condiciones materiales de reproducción de los diferentes grupos sociales y las condiciones estructurales (y proyectos de vida acordes a estas condiciones) donde el embarazo adolescente tiene lugar. Esto torna

²⁵ Este panorama condiciona la información que se considera pertinente y relevante de ser socializada a los y las adolescentes a través de campañas, talleres, etcétera, dirigidos a esta población. Así, se ha sugerido que esta información suele reforzar y restringir las elecciones de esta población (en materia de sexualidad y salud sexual y reproductiva) en pro de una u otra moral determinada (Juárez, Palma, Singh, Akinrinola, 2010; Rodríguez, 2008).

necesario invertir la lógica de análisis de los discursos dominantes que conceptualizan el embarazo en la adolescencia como causa o generador de pobreza, ya que las evidencias empíricas en México (Menkes y Suárez, 2003; Menkes, Suárez, Núñez y González, 2006; Stern, 2012 y 1997) sugieren que el embarazo en la adolescencia es un indicador, un resultado de exclusión y desigualdades estructurales generalmente previas a este evento las cuales lo enmarcan y lo dotan de inteligibilidad, y no necesariamente —como tiende a presentarse en los discursos hegemónicos (y en el despliegue de los pánicos morales y sexuales)— la causa de la pobreza que frecuentemente le precede (Adaszko, 2005; Furstenberg, 2003, 2007; Stern, 2007, 2008) y/o de la pérdida de valores y el libertinaje sexual de las y los adolescentes (*El Tribuno*, 2016; Pacheco, 2011).²⁶

Todo ello nos obliga a realizar una reflexión colectiva que permita visibilizar y problematizar que, pese a lo que tienden a afirmar los discursos sociales hegemónicos (y entre ellos los científicos), el embarazo adolescente *per se* no es siempre lo que pone en riesgo a las adolescentes. Más bien, siguiendo a Fernández (2009), podemos afirmar que la vulnerabilidad y los riesgos que tradicionalmente se asocian con el embarazo adolescente en los discursos sociales dominantes son producidos por el desamparo político y social (frecuentemente previos al embarazo) que experimentan muchas adolescentes en México (en contextos similares) y que este desamparo es uno de los nodos centrales que genera estrategias de fragilización social, subjetiva y corporal que son organizadas socialmente y que deben ser combatidas social, colectiva y políticamente.

²⁶ Por ejemplo, recordemos que una de las principales objeciones que se presentaron en la década de 2000 a la introducción de la anticoncepción de emergencia (AE) dentro del cuadro básico de medicamentos en las instituciones de salud giraba en torno a que esta decisión involucraba no solo a mujeres adultas, sino también a adolescentes. Esto generó preocupaciones en los opositores a la medida, basándose en la creencia de que, al brindar a los y las jóvenes ese recurso para evitar embarazos no deseados, se les incitaba “a tener ‘sexo sin responsabilidad’, a la ‘búsqueda del placer por el placer’ o, lo que es lo mismo, al ‘libertinaje sexual’” (Flores, 2005).

A modo de reflexión final

¿No será que muchos de los problemas que llevan al embarazo adolescente y a los que este conduce —y, repito, no niego que sean problemas reales— se derivan de la manera como hemos valorado la sexualidad premarital y, particularmente, sancionado la sexualidad adolescente? (Stern, 1997, p. 142).

Como hemos visto a lo largo de este ensayo, consideramos pertinente, siguiendo a Szasz (2012), subrayar que las investigaciones relativas a la sexualidad y el embarazo adolescente que pasan por alto las diferentes relaciones de desigualdad social y estructural (de género, de clase social, de afiliación étnico racial, etcétera) posibilitan la producción de construcciones discursivas e imágenes de realidad que desde la aparente “neutralidad” del conocimiento científico legitiman formas de control y dominación social, así como discursos sociales que producen y despliegan pánicos morales y sexuales. Esto, lejos de fomentar abordajes sociales, políticos e intervenciones para hacer frente a los fenómenos sociales que son percibidos como “amenazantes” tiende a incrementar la fragilización de los grupos sociales que los experimentan y, en muchas ocasiones, contribuyen a restringir o a privar a la población objetivo de diferentes derechos (Szasz, 2012). En este ensayo partimos de asumir que en los abordajes y discursos socialmente producidos sobre sexualidad y embarazo adolescente se expresan no solo intereses de investigación y de política pública, los cuales tampoco son ahistóricos ni neutrales; más bien, frecuentemente expresan los regímenes de sexualidad y reproducción vigentes en la sociedad mexicana, así como diversas desigualdades sociales (de género, de generación étnico-raciales, de clase social, etcétera) prevalecientes en la misma y ponen de relieve las creencias y prejuicios dominantes en materia de sexualidad y reproducción.

Difícilmente se puede incidir en las prácticas y trayectorias sexuales y reproductivas de los y las adolescentes sin transformar las estructuras de desigualdad social (tomando en cuenta su interacción e intersección) que sin duda condicionan la ocurrencia, el significado y los resultados de las prácticas y vivencias en sexualidad y reproducción (Adaszko, 2005).

Esta discusión nos obliga a visibilizar que el “problema” del embarazo adolescente y las políticas públicas que tienen por objeto al mismo y a la sexualidad en esta población se vinculan con las maneras en que socialmente se piensa no solo sobre la adolescencia, la sexualidad y la reproducción, sino también sobre las relaciones sexuales prematrimoniales, es decir, sobre

quien, en qué momento y bajo qué circunstancias debe o no tener relaciones sexuales o convertirse en madre/padre, lo cual está igualmente permeado por ideologías e imaginarios sexistas, adultocéntricos, heteronormativos, clasistas y racistas, y moviliza la emergencia/continuidad de pánicos morales y sexuales como mecanismos de control social y político en estos ámbitos (Herdt, 2009). Esto podría (al menos en parte) explicar por qué si bien los discursos de las instituciones políticas, médicas y escolares (por mencionar algunas) indican que el embarazo en la adolescencia debería de prevenirse, estas instituciones no han sido capaces de articular estrategias efectivas para que las y los adolescentes que desean postergar la maternidad/paternidad e invertir en proyectos de vida que no se centren en la maternidad/paternidad o en la conyugalidad cuenten con los recursos (cognitivos, materiales y simbólicos) para hacerlo. Esto implica reconocer que la sociedad y el Estado tienen deudas pendientes con la población adolescente, especialmente con quienes pertenecen a contextos socialmente desfavorecidos para el ejercicio efectivo de derechos no solo sexuales y reproductivos, sino también en sexualidad, así como sociales y humanos más fundamentales: trabajo, educación, salud, vivienda, etcétera.

Esto, siguiendo a Stern (1997), no significa negar que el embarazo en la adolescencia puede conducir a circunstancias que profundicen la situación muchas veces de precariedad social que lo enmarca y que deben de ser atendidas y enfrentadas política y colectivamente. Sin embargo, enfatizo, siguiendo a Stern y a otros/as autores/as (Adaszko, 2005; Furtsenberg, 2007 y 2003; Heilborn, 1998), la necesidad de elaborar colectivamente una reflexión más profunda y crítica acerca de la verdadera naturaleza del mismo, sus causas, consecuencias y significados, al igual que sobre la manera en que se lo investiga y se actúa social y políticamente al respecto.

Finalmente, ante los pánicos morales y sexuales que se erigen en el México contemporáneo y que tienen como objeto la sexualidad y el embarazo adolescentes, es preciso retomar a Gayle Rubin (1989), quien planteaba desde hace ya varias décadas la necesidad de comprometernos social, ética y políticamente con una teoría y práctica radical sobre el sexo y la sexualidad que identifique, describa, explique y denuncie todas las formas de injusticia erótica y opresión sexual (y reproductiva), y fortalezca una visión integral no jerarquizada de la sexualidad que forme parte de los derechos humanos y que se vincule a la lucha impostergable por la equidad de género y la justicia social.

Referencias

- Adaszko, Ariel. (2005). Perspectivas socio-antropológicas sobre la adolescencia, la juventud y el embarazo. En Mónica Gogna (coord.), *Embarazo y maternidad en la adolescencia. Estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas* (pp. 33-66). Buenos Aires: UNICEF-CEDES.
- Aldaz, Evelyn, Melgar, Lucía, Lerner, Susana y Mejía, María. (2013). Introducción. Un reino que sí es de este mundo. Obispos, feligresía y política en México (pp. 15-38). En Evelyn Aldaz, María Consuelo Mejía y Lucía Melgar (comp.), *De la brecha al abismo. Los obispos católicos ante la feligresía en México*. Ciudad de México: Católicas por el derecho a decidir.
- Allen, Betania, Villalobos, Aramis, Hernández, María, Suárez, Leticia, de la Vara, Elvia, de Castro, Filipa, Schiavon, Rafaela. (2012). Inicio de la vida sexual, uso de anticonceptivos y planificación familiar en mujeres adolescentes y adultas en México. *Salud pública de México*, 55, 2, S235-s240.
- Bozon, Michel. (2012). Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes. Le garçon sans frein et la fille responsable. *Agora débats /jeunesses*, 60, 121-134.
- Cohen, Stanley. (2011). *Folk Devils and Moral Panics*. Nueva York y Londres: Routledge Classics.
- Coimbra, Carlos. (1999). Minorías étnico raciales, desigualdad y salud: consideraciones teóricas preliminares. En Mario Bronfman y Roberto Castro (coord.), *Propuestas internacionales: salud, cambio social y política: perspectivas desde América Latina* (pp. 151-161). Ciudad de México: Edamex, INSP, Foro Internacional de Ciencias Sociales y Salud.
- Córdova, Rosío. (2003). Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad. *Revista Mexicana de Sociología*, 65, 2, 339-360.
- Corrêa, Sonia y Parker, Richard. (2004). Sexualidad, derechos humanos y pensamiento demográfico. Convergencias y divergencias en un mundo cambiante. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 57, 497-541.
- Chase, Susan y Rogers, Mary. (2001). *Mothers and Children. Feminist Analyses and Personal Narratives*. New Brunswick / Londres: Rutgers University Press.
- Cherrington, Jane y Breheny, Mary. (2005). Politicizing Dominant Discursive Constructions about Teenage Pregnancy: Re-Locating the Subject as Social. *Health*, 9, 1, 89-111.
- Deustcher, Penelope. (2012). Foucault History of Sexuality, volume 1. Re-readings its Reproduction. *Theory, Culture and Society*, 29, 1, 119-137.
- El Tribuno (2016 20 de noviembre). La libertad y el libertinaje sexual entre los jóvenes. Recuperado el 9 de agosto de 2018 de <<https://www.tribunobuenosaires.com/salta/nota/2016-4-16-1-30-0-la-libertad-y-el-libertinaje-sexual-entre-los-jovenes>>.
- Fassin, Didier y Memmi, Dominique. (2004). *Le Gouvernement des corps*. París: Éditions de l'Ehess.

- Feixa, Charles. (1996). Antropología de las edades. En Joan Prat y Ángel Martínez (comps.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (pp. 319-335). Barcelona: Ariel.
- Fernández, Ana. (2009). *Las lógicas sexuales, amor política y violencias*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Flores, Javier. (2005, 11 de octubre). Adolescentes, anticonceptivos y “libertinaje sexual”, *La Jornada*. Recuperado el [5 de octubre de 2018] de <<https://www.jornada.com.mx/2005/10/11/index.php?section=opinion&article=a03a1cie>>.
- Foucault, Michel. (1978). *Historia de la sexualidad, vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Furstenberg, Frank. (2007). *Destinies of the Disadvantaged. The Politics of Teen Childbearing*. Pennsylvania: Russell Sage Foundation.
- Furstenberg, Frank. (2003). Teenage Childbearing as a Public Issue and Private Concern, *Annual Review of Sociology*, 29, 23-29.
- Gamson, Joshua y Moon, Dawne. (2004). The Sociology of Sexualities. Queer and beyond, *Annual Review of Sociology*, 30, 47-64.
- Harding, Sandra. (2002). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Heilborn, Maria. (abril de 1998). Gravidéz na Adolescência: considerações preliminares sobre as dimensões culturais de um problema social. En Elisabeth Vieira, María Fernandes, Patricia Bailey y Arlene McKay (orgs.), *Seminário Gravidéz na Adolescência, Saúde do Adolescente*. Llevado a cabo en Río de Janeiro, Brasil.
- Herd, Gilbert. (2009). *Introduction. Moral Panics, Sexual Rights, and Cultural Anger*. Nueva York: New York University Press.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2018). *Encuesta Nacional de la dinámica demográfica, ENADID 2018. Principales resultados*. Ciudad de México: INEGI.
- Juárez, Fátima, Palma, José, Singh, Susheela; Bankole, Akinrinola. (2010). *Las necesidades de salud sexual y reproductiva de las adolescente en México: Retos y oportunidades*. Nueva York: Guttmacher Institute.
- Geronimus, Arline. (1997). Teenage Childbearing and Personal Responsibility: An Alternative View, *Political Science Quarterly*, 112, 3, 405-431.
- Irvine, Janice. (2006). Emotional Scripts of Sex Panics. *Sexuality Research & Social Policy*, 3, 3, 82-94.
- Jackson, Stevi. (2006). Gender, Sexuality and Heterosexuality. The Complexity and Limits of Heteronormativity. *Feminist theory*, 7, 1, 105-121.
- Juárez, Lucero. (2009). Apropiación de derechos sexuales y reproductivos en la adolescencia: dimensiones de la ciudadanía. *La Ventana*, 4, 30, 148-180.
- Lamas, Marta. (2016, 29 septiembre). ¿Ideología de género? (versión electrónica). *Revista Proceso*.
- Lupton, Deborah. (1995). *The Imperative of Health. Public Health and the Regulated Body*. Nueva York/Londres: Sage.

- Menkes, Catherine y Sosa-Sánchez, Itzel. (2013). Pacto social, subordinación política y derechos reproductivos y sexuales de los adolescentes. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, VIII, 16, 153-166.
- Menkes, Catherine y Sosa-Sánchez, Itzel. (2016). Características del embarazo y de la fecundidad de las adolescentes en México. En José Ávila, Héctor Hernández y Malaquías López (coords). *Retos del cambio demográfico de México* (pp. 179-209). Ciudad de México: UNAM.
- Menkes, Catherine y Suárez, Leticia. (2003). Sexualidad y embarazo adolescente en México. *Papeles de Población*, 9, 35, 1-31.
- Menkes, Catherine, Suárez, Leticia, Nuñez, Leopoldo y González, Sara. (2006). *La salud reproductiva de los estudiantes de educación secundaria y media superior en Guanajuato*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Mielnicki, Diego. (2012). *El derecho de las personas menores de edad a la libertad sexual en Argentina, documento de trabajo no. 12*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Millet, Kate. (1995). *Política sexual*. Valencia: Cátedra.
- Pacheco, Jorge. (2011, 17 de febrero). Spots de CONAPO son provocativos e incitan el libertinaje sexual. Recuperado el 17 de noviembre del 2018 de <<http://pulsoslp.com.mx/2016/06/20/spots-de-conapo-son-provocativos-e-incitan-el-libertinaje-sexual-arzobispo/>>.
- Piscitelli, Adriana, Gregori, María, y Carrara, Sergio. (2013). The boundaries and conventions of sexual knowledge. En Horacio Sívori, Sérgio Carrara, Jane Russo, Maria Luiza Heilborn, Anna Paula Uziel, Bruno Zilli, *The Boundaries and Conventions of Sexual Knowledge. Sexuality, Culture and Politics. A South American reader* (pp. 9-24). Brasil, Río de Janeiro: South American Reader.
- Raupp, Roger. (2013). Derechos sexuales orientación sexual e identidad de género en el derecho brasileño. *Revista general de derecho constitucional*, 17, 10-32.
- Rodríguez, Gabriela. (2008). Introducción. En Claudio Stern (coord.), *Adolescentes en México. Investigación, experiencia y estrategias para mejorar su salud sexual y reproductiva* (pp.35-38). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Rubin, Gayle. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.
- Scott, Joan. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Ciudad de México: PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- Secretaría de Salud (1987). *Encuesta Nacional sobre Fecundidad y Salud 1987*. Ciudad de México: SSA.
- Sosa-Sánchez, Itzel. (2005). *Los significados de la salud y la sexualidad en jóvenes. Un estudio de caso en escuelas públicas en Cuernavaca*. Ciudad de México: INMUJERES.

- Sosa-Sánchez, Itzel. (2008). Feminismo y ciencias sociales. *Virajes. Revista de Antropología y sociología*, 10, 53-69.
- Stern, Claudio. (1997). El embarazo en la adolescencia como problema público: una visión crítica. *Salud Pública de México*, 39, 2, 137-143.
- Stern, Claudio. (2012). *El "problema" del embarazo en la adolescencia: contribuciones a un debate*. Ciudad de México: El Colegio de México-CEDUA.
- Szasz, Ivonne. (2012). Prólogo. En Stern, C. (2012). *El "problema" del embarazo en la adolescencia: contribuciones a un debate* (pp. 1-8). Ciudad de México: El Colegio de México-CEDUA.
- Thompson, Kenneth. (2005). *Moral Panics*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Vance, C. (2010). Thinking Trafficking, Thinking Sex. *GLQ, A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17, 1 135-143.
- Villalobos Aremis, de Castro, Filipa, Rojas, Rosalba, Allen, Betania. (2017). Anticoncepción en adolescentes mexicanos de escuelas del nivel medio superior: uso y necesidades insatisfechas. *Salud Pública México*, 59, 566-576.
- Viladrich, Anahí y Sana Loue (2009). Minority Identity Development. En Sana Loue (edit.). *Sexualities and Identities of Minority Women*. Nueva York: Springer.
- Viveros, Mara. (2017). Intersecciones, periferias y heterotopías: en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 27, 220-241.
- Viveros, Mara. (2006). Política de sexualidad juvenil y diferencias étnico-raciales en Colombia: reflexiones a partir del caso colombiano. *Estudios feministas*, 14, 1, 149-165.
- Walkowitz, Judith. (1992). *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weatherley, Richard. (1987). Teenage Pregnancy, Professional Agendas, and Problem Definitions. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 14, 2, 6-35.
- Weeks, Jeffrey. (1998). *Sexualidad*. Ciudad de México: Paidós/PUEG, UNAM.

El “ejército de Dios” se moviliza en contra del mal: politización religiosa en contra del género y los feminismos en Ecuador

The “Army of God” Mobilizes against Evil: Religious Politicization against Gender and Feminism in Ecuador

O “exército de Deus” se mobiliza contra o mal: politização religiosa contra o gênero e os feminismos no Equador

Sofía Yépez Naranjo

Maestría de género y desarrollo, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador

Recibido el 14 de noviembre de 2019; aceptado el 29 de mayo de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: Las movilizaciones en contra de la denominada “ideología de género” ocurridas en Ecuador han sido marchas y plantones organizados por la sociedad civil. Sin embargo, detrás de estas movilizaciones ciudadanas se encuentran movimientos apoyados por la Iglesia católica que han utilizado un discurso basado en elementos doctrinales para exigir la abolición de leyes con enfoque de género y la promoción de derechos sexuales y reproductivos desde el Estado. Este artículo analiza la manera en la que los espacios considerados como espirituales y religiosos permiten la politización de sus fieles para impedir la promoción de derechos de las mujeres y la diversidad sexual.

Palabras clave: Batalla espiritual; Movilizaciones antigénero; Politización religiosa

Abstract: The mobilizations against the so-called “gender ideology” that took place in Ecuador have involved marches and sit-ins organized by civil society. However, behind these citizen mobilizations are movements supported by the Catholic Church,

Correo electrónico: sofi.yepes@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-1987-1407>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 113-133

ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2234>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

which have used a discourse based on doctrinal elements to demand the abolition of laws with a gender perspective and the state promotion of sexual and reproductive rights. This article analyzes the way spaces considered spiritual and religious allow the politicization of their faithful to prevent the promotion of women's rights and sexual diversity.

Keywords: Spiritual battle; Anti-gender mobilizations; Religious politicization

Resumo: As mobilizações contra a chamada “ideologia de gênero” que aconteceram no Equador foram marchas e protestos organizados pela sociedade civil. No entanto, detrás dessas mobilizações cidadãs estão movimentos apoiados pela Igreja Católica que têm usado um discurso baseado em elementos doutrinários para exigir a abolição das leis com uma perspectiva de gênero e a promoção pelo Estado dos direitos sexuais e reprodutivos. Este artigo analisa a forma como espaços considerados espirituais e religiosos permitem a politização de seus fiéis para impedir a promoção dos direitos das mulheres e da diversidade sexual.

Palavras-chave: Batalha espiritual; Mobilizações anti-gênero; Politização religiosa

Introducción

La participación de movimientos apoyados por la Iglesia católica en las movilizaciones antiderechos realizadas en Ecuador desde 2013 ha demostrado que esta iglesia ha logrado movilizar a sus fieles para impedir que leyes con enfoque de género sean aprobadas. La influencia de la Iglesia católica en estas movilizaciones ha sido evidente no solo por sus declaraciones en contra del aborto, sino porque ha utilizado sus espacios espirituales para motivar a sus fieles a participar en las movilizaciones. En todas las acciones realizadas se han hecho presentes miembros de movimientos eclesiales que, haciendo uso de sus derechos ciudadanos, se han manifestado en contra de los derechos sexuales y reproductivos y de las leyes con enfoque de género, y han presionado a las autoridades para que las veten o modifiquen. La presencia de creyentes que pertenecen a los movimientos eclesiales nos lleva a cuestionarnos: ¿cómo se movilizan los fieles católicos? ¿Por qué se movilizan en contra del género y los feminismos? ¿Tiene legitimidad su acción política?

Este artículo recoge parte de una investigación realizada para la maestría de género y desarrollo de Flacso en la cual se analiza la manera en que la doctrina de un movimiento eclesial —denominado Lazos de Amor Mariano (LAM)—, con fuerte presencia en Ecuador, moviliza a sus fieles bajo la noción de una “batalla espiritual”, la cual sirve como legitimación

de las movilizaciones en contra de políticas públicas y leyes con enfoque de género. La batalla espiritual, además, permite convertir a las/os fieles en "soldados de Dios", dispuestos a poner el cuerpo en marchas y plantones con el fin de frenar leyes que los consideran afectados/as y como creyentes.

Contienda por los derechos sexuales y reproductivos en Ecuador

Las luchas en contra de la denominada "ideología de género" se hicieron visibles en Ecuador gracias a un grupo denominado "14 millones", que realizó un plantón en mayo de 2013 para exigir la eliminación de los programas estatales que promovían el uso de anticonceptivos y la educación sexual para adolescentes.¹ "14 millones" exigía eliminar la "ideología de género" del Estado y se atribuía la prerrogativa del cuidado y protección de las/os niñas/os y adolescentes, quienes a su criterio eran las/os principales afectadas/os por el reconocimiento de sus derechos sexuales y reproductivos.

Aunque la Iglesia católica no participó directamente en el plantón organizado por "14 millones", quienes asistieron eran miembros de movimientos eclesiales que exigían al gobierno eliminar las políticas sobre sexualidad impulsadas por el Estado. A pesar de que el plantón contó con limitada participación y difusión,² su discurso caló en el entonces presidente Rafael Correa, quien en 2014 desestimó la Estrategia Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente (ENIPLA) por considerarla una política que promovía el hedonismo en las/os adolescentes. Ese mismo año, Correa nombró a Mónica Hernández (que pertenece al Opus Dei) como la nueva directora de la ENIPLA. Con el apoyo de Correa, Hernández se encargó de eliminar la ENIPLA e impulsar el Plan Familia como la política sexual del país. El Plan Familia promovido por Hernández cumplía con las demandas de "14 millones" de no intromisión del Estado en temas de sexualidad: además de limitar el acceso a la información y a métodos anticonceptivos a las/os adolescentes, promovía la abstinencia sexual como política de estado.

¹ En 2011, en Ecuador se lleva a cabo la Estrategia Intersectorial de Prevención del Embarazo Adolescente y Planificación Familiar (ENIPLA), que incluye clases de educación sexual y acceso libre a métodos anticonceptivos a adolescentes sin el consentimiento de sus padres.

² Medios de comunicación afirmaron que este plantón no logró convocar a una gran cantidad de personas. *El telégrafo*, 20 de mayo de 2013. Disponible en <<https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/marcha-de-14-millones-no-sumo-ni-mil-personas>>.

En 2017, Lenin Moreno asumió la presidencia del Ecuador. A su llegada al poder eliminó al Plan Familia, lo que constituyó un triunfo para movimientos feministas que habían demostrado su rechazo a las políticas instauradas por Correa. Sin embargo, desde que Moreno eliminó el Plan Familia el país no cuenta con una política sexual ni con programas que fomenten los derechos sexuales y reproductivos. A pesar de su falta de interés en la política sexual, Moreno manejó un discurso de rechazo a la violencia contra las mujeres e hizo públicas las cifras del caso para justificar la necesidad de generar una ley en contra de la violencia de género. Es así que envió su propuesta de ley a la Asamblea Nacional para su aprobación. La posibilidad de tener una ley en contra de la violencia de género, que además contenía artículos que amparaban a las mujeres trans, despertó una ola de cuestionamientos por parte de grupos conservadores y religiosos que consideraron esta ley como un “caballo de Troya” del cual después se desprenderían leyes en favor de la “ideología de género”.

Mientras las/os assembleístas debatían los artículos de la ley en contra de la violencia de género, al país llegó un movimiento antiderechos transnacional conocido como “Con mis hijos no te metas”. Este movimiento, que ya había tenido una fuerte presencia en Perú, llegó a Ecuador en el momento más álgido del debate. Bajo el discurso de protección a las/os niñas/niños y adolescentes de la “ideología de género” y con el reclamo del derecho de los padres sobre sus hijos (como si estos fueran de su propiedad), en octubre de 2017 se realizó una multitudinaria movilización en todo el país denominada como la caminata “por la vida y la familia”.³

A pesar de que esta movilización se presentó como una iniciativa de la sociedad civil, el apoyo y participación de las iglesias católica y evangélica fueron notables, no solo por las declaraciones de sus representantes en contra de la “ideología de género”, sino también porque convocaron a sus fieles a participar en esta movilización y a exigir al Estado el fin de la “ideología de género”. La intervención de las/os creyentes en la caminata “por la vida y la familia” fue notoria. Tanto las pancartas como los mensajes que se transmitieron en los días previos y durante la caminata hacían alusión a la importancia de la familia tradicional y a la “naturaleza” del hombre creada por dios. Algunas pancartas incluso hacían referencia a citas bíblicas, visibilizando la influencia religiosa en el rechazo a las políticas públicas con enfoque de

³ Las redes sociales oficiales de los organizadores de esta marcha indican que asistieron cerca de un millón de personas.

género que se discutían en la Asamblea Nacional. La fuerza de esta movilización provocó que se modificara la ley. No solo se eliminaron los artículos que amparaban a las mujeres trans, sino que se modificó el título de la ley para que no apareciera la palabra *género*; de esta forma, se denominó como la "Ley para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres".

El éxito de la caminata por la "vida y la familia" motivó que las movilizaciones antiderechos se hicieran más visibles. En 2018, la Corte Constitucional, a través de una sentencia, ratificó que las/os adolescentes desde los 12 años tienen derecho a decidir sobre su sexualidad, lo que despertó un sinnúmero de rechazos por parte de "Con mis hijos no te metas" y de grupos religiosos y conservadores que generaron un discurso en el cual reprochaban las acciones del Estado y ratificaban el derecho de los padres sobre sus hijos, y convocaron a una nueva movilización. Esta contó con la presencia de varios movimientos católicos y evangélicos que nuevamente tomaron los espacios públicos para visibilizar su descontento.

A inicios de 2019, la Asamblea Nacional inició los debates de las reformas al Código Orgánico Integral Penal (COIP). Estas reformas contenían artículos relacionados con la despenalización del aborto en cinco causales: violación, incesto, estupro, inseminación no consentida y malformación letal del feto, lo cual despertó incontables reacciones por parte de sectores conservadores y religiosos que, mediante comunicados y declaraciones, manifestaron su intención de movilizarse para impedir la despenalización del aborto.

La Iglesia católica, en alianza con grupos evangélicos, movilizó a sus fieles y las/os invitó a manifestarse en contra de las reformas al COIP. Incluso el Arzobispo de Quito, en representación de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, manifestó su intención de iniciar acciones legales en contra de las/os asambleístas en caso de que se llegara a aprobar las reformas al COIP,⁴ lo cual generó gran cantidad de cuestionamientos por parte de movimientos y colectivos feministas que criticaron la intromisión de la Iglesia en la política del país.

Las movilizaciones en contra de la denominada "ideología de género" apoyadas por la Iglesia católica, y organizadas y representadas por sus fieles laicos/as, han puesto sobre la mesa la influencia que la Iglesia mantiene (o pretende mantener) en la política y el Estado, lo que reabre la discusión en

⁴ Diario *El Mercurio*, 17 de septiembre de 2019. Disponible en <<https://ww2.elmercurio.com.ec/2019/09/17/la-iglesia-anuncia-accion-legal-si-se-aprueban-mas-causales-de-aborto/>>.

torno a la secularización y la importancia de mantener la separación Iglesia / Estado, sobre todo para movimientos feministas y LGBTI que ven coartados sus derechos por la influencia y presión religiosa en las políticas de Estado.

Relaciones Iglesia/Estado: una perspectiva teórica

Con la llegada de la modernidad se produjo una ruptura con el orden religioso donde la idea de dios fue desplazada. Poco a poco, las nociones científicas se encargaron de dar explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que hizo que dios dejara de estar en el centro de la comprensión humana. Las ciencias sociales, como producto de la modernidad, se encargaron de legitimar la ruptura con el orden religioso mediante teorías de la secularización, las cuales establecen que el orden político debe estar separado del religioso (Vaggione, 2013). El pensamiento moderno relacionó la religión con nociones mágicas y premodernas, por lo que se consideró necesario dejar atrás la religión para alcanzar la modernidad y el desarrollo de los Estados (Panotto, 2017, p. 24). La secularización significó “un proceso de diferenciación y autonomía de consolidación del Estado y de un campo político emancipado de las tradiciones religiosas” (Vaggione, 2013, p. 9). De esta manera, la modernidad y el desarrollo de la ciencia implicarían la formación de Estados seculares en donde la política quedaría desligada de la religión.

Para separar a la Iglesia del Estado fue necesario privatizar la religión, es decir, supeditarla al ámbito privado. Así, se estableció que la religión pertenece a la esfera privada de la vida, lo cual deslegitima su influencia en la política. Gracias a la privatización de la religión fue posible construir Estados modernos seculares que dejaron de lado las creencias religiosas y se enfocaron en el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Bajo estas nociones, la religión pasó a ser vista como un limitante para alcanzar el desarrollo y fue desestimada por gran parte de las teorías sociales; sin embargo, las recientes movilizaciones encabezadas por grupos religiosos nos hacen notar que la religión, lejos de desaparecer, está presente en la vida cotidiana de los sujetos. Siguiendo a Joan Scott (2018), los Estados se fundaron sobre la base de los valores cristianos, por lo cual el Estado responde a valores religiosos a pesar de que estos no sean visibles en los Estados seculares. Por su parte, Victoria Camps (2014) establece que, a pesar de que la secularización se considera como la base de la política moderna, es un proceso inacabado en la medida en que los imaginarios sociales y las tradiciones están influidas por lo religioso.

Aunque la religión se considera un pensamiento premoderno, es importante indicar que se ha "contextualizado y pluralizado para atender a una diversidad de demandas socioculturales a la luz del paso del tiempo" (Panotto, 2017, p. 24). Es decir, con el paso del tiempo la religión se ha ido modificando y adaptando a los entornos, cambios culturales, políticos, sociales y tecnológicos, y ha ofrecido una serie de respuestas ante las crisis mundiales. Esto nos lleva a pensar en la religión como una dimensión de la vida que otorga marcos de sentido sobre los cuales construimos el mundo. Pero ¿qué ocurre cuando estos marcos de sentido buscan limitar derechos a ciertos sectores de la población?

Según Nicolás Panotto (2015), la secularización favoreció a la Iglesia en la medida en que la convirtió en la rectora del espacio privado. Durante las crisis políticas y sociales del siglo XX, lo privado se configuró como un espacio de resguardo moral y afectivo, mientras que lo público fue relacionado con la crisis y la desestabilidad. Al privatizar la religión, la secularización permitió que la Iglesia se convirtiera en guía y rectora de lo privado, configurando discursos y verdades en torno a la familia, los valores, y la sexualidad. La secularización no implicó el fin de la religión, sino que permitió que la Iglesia se convirtiera en la institución encargada de normar lo privado, provocando una relación paradójica entre la Iglesia y la secularización, en donde la Iglesia se proclama como la defensora de la división público-privado para resguardar su poder en el ámbito privado. Panotto denomina esta paradoja como "purismo moralista" (2015).

Sin embargo, a mediados del siglo XX los movimientos feministas se encargaron de politizar lo privado bajo el lema de que "lo personal es político". Las feministas buscaron desmontar la dicotomía público-privado, mostrando que la sexualidad, el aborto y la anticoncepción deben regirse mediante derechos que deben ser garantizados por el Estado. Gracias a la irrupción feminista, el Estado empezó a producir políticas públicas en torno a la sexualidad (Rodríguez, 2016), lo que permitió que se produjera un discurso público sobre derechos sexuales y reproductivos.

La politización de la sexualidad provocada por los movimientos feministas hizo que la Iglesia buscara recuperar la rectoría del espacio privado y generase una serie de discursos que tienen como finalidad remarcar la importancia de los valores (considerados como los que se aprenden solo en el espacio privado) y desprestigiar a los estudios de género y los feminismos. El "dualismo moralista" de la Iglesia se hace visible en las luchas en

contra de la denominada “ideología de género” en la medida en que pone en evidencia la importancia de despolitizar la sexualidad y de que el Estado no intervenga en el ámbito privado.

Para Vaggione (2017), la politización de la sexualidad provocó la configuración de “ciudadanías religiosas” como una reacción a las ciudadanías sexuales. Esta noción ha sido trabajada por investigadoras de la religión (Beaman, 2016; Nyhagen, 2015) que analizan la relación que se entretiene entre las creencias religiosas y los valores cívicos, pero Vaggione ofrece un nuevo aporte al indicar que las “ciudadanías religiosas” desdibujan la división público-privado, convirtiendo a las y los creyentes en un ciudadano/as que, con base en sus creencias, legitimarán su acción política en función de sus derechos ciudadanos.

El auge de los feminismos en América Latina y su irrupción en los Estados ha provocado una reacción en la Iglesia. Vaggione (2013, p. 24) denomina esta reacción como “politización reactiva”; consiste en una serie de mutaciones y desplazamientos discursivos para articular la política y la religión. Teniendo en cuenta que en los Estados seculares no se puede apelar a dios para legitimar argumentos y discursos, la Iglesia ha generado estrategias políticas para recuperar la rectoría del espacio privado y despolitizarlo. Recordemos que los Estados modernos se establecieron mediante la secularización; entonces, la Iglesia vio la necesidad de apelar al discurso secular (basado en la ciencia y la razón) para legitimar su acción y generar una suerte de “secularismo estratégico”, es decir, una “adaptación estratégica a nivel de las narrativas y las discursividades articuladas para defender una concepción tradicional y excluyente” de la familia y la sexualidad (Vaggione, 2012, p. 69). La Iglesia utiliza un discurso basado en la ciencia y el derecho que no alude a dios ni a ninguna creencia para legitimarse.

Si bien en su discurso la Iglesia no se refiere a la creación divina, alude a la naturaleza como algo inmutable (casi como dios) que no cambia y no responde a las construcciones sociales; es decir, para la Iglesia, los seres humanos “naturalmente” se dividen en hombres y mujeres y, por ende, la sexualidad “natural” es la heterosexual. Según Eric Fassin (2016), la Iglesia ha trasladado la figura de dios a la naturaleza para justificar su acción, ya que apelar a la naturaleza como algo fijo e inmutable permite legitimar el orden social de dominación masculina.

Este traspaso además ha permitido que la Iglesia legitime su discurso en contra del género, relacionándolo con la ideología. Bajo la noción de

"ideología de género" la Iglesia ha deslegitimado los estudios de género y los feminismos (Viveros y Rodríguez, 2017) por considerarlos como una ideología, es decir, como algo no real ni concreto, sino resultado de lo subjetivo que no guarda relación con la ciencia (Bracke y Paternotte, 2016). Así, la "ideología de género" ha permitido que grupos religiosos y conservadores diversos —los cuales luchan en contra de los derechos y las políticas públicas con enfoque de género— se conviertan en aliados. La "ideología de género" se ha convertido en un "pegamento simbólico" (Bracke y Paternotte, 2016) que, además de reunir a grupos religiosos y conservadores heterogéneos, liga elementos como la anticoncepción, el aborto, la homosexualidad y los derechos sexuales y reproductivos, contribuyendo de esta manera a la politización religiosa que estratégicamente ha generado pánicos morales en torno a la "ideología de género" para movilizar a la población.

Las multitudinarias movilizaciones en contra de la "ideología de género" han hecho visible que la influencia de la religión en los Estados y en la vida pública continúan vigentes, dejando a un lado las predicciones de las teorías de la secularización que pronosticaban el fin de la religión. A pesar de que las acciones y movilizaciones en contra de las políticas públicas con enfoque de género y los derechos sexuales y reproductivos, que se han dado en Ecuador desde 2013, se han presentado como acciones ciudadanas convocadas por la sociedad civil, quienes participaron fueron en su mayoría creyentes católicas/os y evangélicas/os. Como se explicará más abajo, gran parte de los movimientos eclesiales considerados como movimientos meramente religiosos se politizaron e irrumpieron en el espacio público para exigir el fin de la denominada "ideología de género" y la no intervención del Estado en la vida privada de las familias. Podemos notar que existe una contienda en torno a la sexualidad y los derechos de las mujeres, en donde movimientos eclesiales como Lazos de Amor Mariano (LAM) se enfrentan a los feminismos en el espacio público con argumentos estratégicos basados en los derechos humanos y en la biología para deslegitimar la acción feminista.

¿De qué manera ha logrado politizarse la Iglesia?, ¿cómo ha legitimado su acción política y su arremetida en contra del género?, ¿cuáles son sus estrategias para irrumpir en el espacio público? Si bien estas preguntas demandan un largo trabajo de análisis, una posible respuesta reside en la manera en que la Iglesia ha logrado adaptar sus discursos a las coyunturas actuales (tanto políticas como sociales). Por esta razón es necesario contextualizar la relación que se ha ido entretejiendo entre los discursos eclesiásticos y los seculares,

ya que ha permitido legitimar la acción política de la Iglesia y configurar una especie de movimiento religioso de base representado por los movimientos eclesiales, que están dispuestos a evitar que leyes contrarias a su fe sean respaldadas y sancionadas por el Estado.

Estrategias políticas de la Iglesia

Las guerras y las crisis económicas, políticas y sociales que se sucedieron durante el siglo XX provocaron una “crisis de fe” profunda en la población que fue debilitando el poder e influencia de la Iglesia. Si bien las “crisis de fe” no son un fenómeno nuevo, durante el siglo XX estuvieron influidas por el pensamiento secular, el auge de los movimientos sociales de izquierda (que se postulaban antirreligiosos) y el crecimiento de los movimientos feministas que cuestionaron el poder y la influencia que la Iglesia tenía en la política y los espacios públicos. Además, el auge de la Teología de la liberación en América Latina provocó una ruptura interna en la Iglesia, la cual agudizó la pérdida de su hegemonía. Era necesario saldar las rupturas internas y generar estrategias para recuperar el poder e influencia perdidos. Es así que en 1959 el Papa Juan XXIII convocó a celebrar el Concilio Vaticano II, que es considerado como uno de los más importantes de la Iglesia católica moderna debido a que buscó “modernizar la Iglesia” y crear nuevas formas de evangelización.

La secularización se había convertido en la base de la política moderna, lo que deslegitimó la intromisión de sacerdotes y clérigos ordenados en espacios públicos y en la política. Con el Vaticano II, la Iglesia católica utilizó estratégicamente los discursos seculares y otorgó un papel prioritario a las personas laicas, a quienes definió como “cristianos no ordenados y no consagrados que realizan su propia misión en la Iglesia y en el mundo” (*Diccionario de Derecho Canónico: Lexicon Canonicum*),⁵ estableciendo que les compete actuar en el mundo secular. Además, estableció que “la Iglesia misma y su misión de salvación tienen también una dimensión secular, puesto que se encuentra en el mundo y entre los hombres a los que se dirige el anuncio del evangelio” (*Lexicon Canonicum*). Es decir, la Iglesia se considera a sí misma como una institución secular y justifica de esta manera su influencia en la política y el espacio público.

⁵ El *Lexicon Canonicum* está disponible en <<http://www.lexicon-canonicum.org/indice-alfabetico/>>.

Gracias a estas definiciones, los laicos⁶ se convirtieron en los nuevos mensajeros de la palabra de dios en el mundo de los hombres, lo que provocó el auge de los movimientos eclesiales. Si bien los movimientos eclesiales ya existían desde inicios del siglo XX, el Vaticano II contribuyó a que aparecieran "nuevos movimientos eclesiales" que constituyen nuevas formas de organización entre los laicos y la iglesia (Soneira, 2007). Para Ana Lourdes Suárez (2014) estos movimientos eclesiales constituyen una estructura y una organización nuevas dentro de la Iglesia, las cuales responden al periodo de "renovación" impulsado por el Vaticano II para adaptar la Iglesia al mundo moderno. Al tener un origen laico, los nuevos movimientos eclesiales no forman parte de la organización institucional de la Iglesia (pueden ser vistos como la base de la Iglesia), pero están sujetos a la supervisión y control del Vaticano, ya que necesitan de su aprobación para su creación y funcionamiento.

El protagonismo que la Iglesia dio a los laicos y a los nuevos movimientos eclesiales se tornó mucho más fuerte con el papado de Juan Pablo II, quien consideraba estos movimientos una respuesta de la Iglesia a las coyunturas que el mundo vivía (Mateo, 2016). Sin embargo, otorgarle protagonismo a los laicos, que sí tienen legitimidad de acción en el espacio público y la política, permitió que se desarrollaran nuevas formas de politización religiosa: estos movimientos de origen laico se convirtieron en activistas que utilizan sus derechos civiles para defender sus creencias religiosas.

Detrás de las movilizaciones en contra de la "ideología de género" existe un trabajo de organización y formación de fieles que, al ser laicos/as y gozar de derechos ciudadanos, se han hecho visibles en los espacios públicos y se han convertido incluso en una fuerza política capaz de frenar proyectos de ley y políticas públicas que otorgan derechos a las mujeres y a las diversidades sexuales. Lazos de Amor Mariano constituye un movimiento eclesial que ha participado en las distintas movilizaciones en contra de los derechos sexuales y reproductivos y el enfoque de género en las políticas públicas de Ecuador. Este movimiento, conformado por personas laicas, se ampara en el derecho a la resistencia y al reclamo de la sociedad civil para irrumpir en la política.

⁶ Se utiliza laico en masculino genérico debido a que es una definición del Vaticano.

Mapeando a las y los actores

La investigación se realizó con un grupo eclesial denominado Lazos de Amor Mariano (LAM) que surgió en Colombia en 1999 y se ha esparcido por toda América Latina. Actualmente, LAM cuenta con tres grandes sedes distribuidas en la ciudad de Quito.⁷ Como yo sabía de antemano que LAM rechaza los feminismos y los estudios de género, decidí realizar un trabajo de campo semicubierto, que consiste en una “estrategia investigativa” en donde se oculta que se va realizar una investigación (Muñoz y Salinas, 2018, p. 6). Consciente de las críticas éticas al trabajo de campo semicubierto, decidí realizarlo porque la única forma de tener acceso a LAM era ocultando mi intención de investigar. Además, durante el trabajo de campo nunca mencioné que soy feminista y me dedico a los estudios de género, lo cual me permitió participar en todas las actividades que realizó LAM durante los cuatro meses que duró mi trabajo de campo (entre enero y abril de 2019). Conforme fui conviviendo con quienes forman parte de LAM, decidí realizar entrevistas a misioneras/os y fieles. Para realizar las entrevistas, me presenté como estudiante de ciencias sociales que estaba realizando una tesis sobre el activismo “pro vida” (nada muy alejado de la realidad). A pesar de que este trabajo de campo representó un desafío y generó innumerables críticas éticas, pude realizar observación participante, entrevistas y una serie de conversaciones con creyentes que pertenecen a LAM, lo cual me permitió conocer la organización, las actividades que realizan, sus relaciones con la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y ciertos sectores conservadores de Quito, sus discursos, formaciones, politización y nociones de vida de manera mucho más cercana.

LAM realiza distintas actividades enfocadas al crecimiento espiritual: retiros de conversión, clases de consagración, grupos de oración, misiones, voluntariados, apostolados, etcétera. Todas estas actividades tienen por objetivo formar y fortalecer a las/os “verdaderas/os católicas/os”, es decir, convertirlas/os en personas comprometidas con la Iglesia, que defienden su fe y viven de acuerdo a su doctrina. Estas/os “verdaderas/os católicas/os” siguen las pautas de vida que la Iglesia determina porque consideran que esta forma de vivir les permitirá alcanzar la trascendencia, la vida eterna y acercarse más a dios. Es importante indicar que para las/os misioneras/os

⁷ Durante 2019 abrió nuevas sedes en los Valles y barrios del sur de Quito.

que pertenecen a LAM hay una distinción entre ser "verdaderas/os católicas/os" y ser "católicas/os por tradición". Un/a "católico/a por tradición" es aquel/la que no es practicante, que no asiste a misa, no conoce la doctrina de la Iglesia y por lo tanto no vive de acuerdo con sus preceptos; se le considera como "católica/o por tradición" porque ha heredado las tradiciones y valores católicos, mientras que un/a "verdadera/o católica/o" es aquel/la que vive conforme la doctrina de la Iglesia, cumpliendo con las obligaciones de un/a católica/o practicante.

Las actividades de formación de LAM tienen dos objetivos: enseñar los aspectos doctrinales establecidos en la Biblia y en las publicaciones oficiales del Vaticano, e interpelar a través de las emociones a quienes participan para que decidan convertirse en "verdaderas/os católicas/os".

LAM combina las prácticas litúrgicas, de oración y dinámicas de conversión con clases y reflexiones sobre la doctrina, con el objetivo de hacer que las/os participantes se cuestionen sobre sí mismas/os y sobre sus vidas. Todo el tiempo se hacen comparaciones sobre la coherencia entre la vida y la doctrina; por ejemplo, si se enseña sobre los pecados capitales se pregunta cuántos pecados se cometió durante una semana, cuáles fueron las tentaciones y en qué fallaron. La reflexión sobre estas preguntas tiene por objetivo hacer que las/os creyentes interioricen la doctrina aprendida y la materialicen en sus vidas. Además, se narran mitos sobre la muerte, el día del juicio final, el cielo y el infierno que buscan despertar el temor en las/os creyentes. Con esto se pretende generar un quiebre emocional que es necesario para que las/os creyentes decidan transformarse a sí mismas/os y logren resignificar su vida en función del discurso de la Iglesia.

De esta manera, la doctrina que se aprende en LAM se convierte en el motor de acción de quienes forman parte de este movimiento eclesial. En función de la doctrina que aprenden, las/os creyentes van construyendo su identidad y otorgándole un horizonte de sentido al mundo que habitan. Lo interesante es que LAM ha logrado entretrejer discursos doctrinales con discursos seculares, lo que le ha permitido influir en la política y presentarse como un movimiento de base religiosa.

La “batalla espiritual”

Durante una clase de consagración a la que asistí, uno de los misioneros afirmaba que en la actualidad nos enfrentamos a una “batalla espiritual”.⁸ En ese momento no logré comprender del todo la importancia que el misionero le daba a esta batalla; sin embargo, conforme iba pasando el tiempo y lograba entender más el discurso y la organización de LAM, la batalla espiritual cobraba una importancia central en el momento político en que Ecuador se encontraba, el cual tenía que ver con la posibilidad de despenalizar el aborto.

La “batalla espiritual” consiste en una batalla atemporal entre dios y el diablo que se ha librado desde el principio de la humanidad; esta batalla guarda una estrecha relación con las condiciones materiales de la vida, ya que se libra en el mundo que nos rodea y al mismo tiempo influye en la vida cotidiana, la cual, según este criterio, está siendo contaminada por el pecado.

En un video subido al canal de YouTube de LAM, un misionero explicaba:

En este momento hay una batalla que, aunque muy humana que parezca, es una batalla espiritual. Hay una batalla en la que estamos metidos todos aquí y hasta los que no vinieron, y es la batalla del reino de los cielos contra el reino de Satanás y en la mitad están por quienes combaten: la vida, la mujer y la familia. No es un combate meramente ideológico, no es un combate meramente de leyes, es un combate espiritual. Es el combate entre el reino de los cielos y el reino de las tinieblas y ahí estamos metidos nosotros.⁹

Me sorprendió constatar durante el trabajo de campo que estas palabras son reiteradas por las/os fieles de LAM, quienes se atribuyen la prerrogativa de luchar en la batalla espiritual para impedir que el diablo le gane a dios. Las declaraciones del misionero, citadas más arriba, tienen dos elementos importantes: en primer lugar, afirma que esta batalla está relacionada con las leyes y la ideología. Y, en segundo lugar, indica que en medio de la batalla espiritual se encuentran las mujeres, la vida y la familia, que son lo que alega defender. Esto nos lleva a cuestionarnos: ¿qué significa una batalla espiritual más allá del discurso religioso?, ¿por qué las mujeres, la vida y la familia están en el centro de esta batalla espiritual?

⁸ La “batalla espiritual” es una noción que surgió durante de la década de 1980 en las iglesias evangélicas. Implica reconocer que existe una batalla entre el bien y el mal en la tierra (Wynarczyk, 1995). Esta noción, tan utilizada por las comunidades evangélicas, se ha desplazado al campo católico. Actualmente es utilizada también por grupos católicos como LAM.

⁹ Lazos de Amor Mariano, 7 de diciembre de 2015. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=Dwc-C5LCixA>>.

Para LAM "la vida del hombre en la tierra es una milicia, es decir, una batalla, un combate espiritual" (Lazos de Amor Mariano, 2018, p. 31) porque el mundo terrenal ofrece un sinnúmero de tentaciones y posibilidades de satisfacer los placeres que provocan que los seres humanos se alejen de dios. Desde esta perspectiva, se establece que los seres humanos tienen tres enemigos que los tientan constantemente: el mundo (aquello que nos rodea), el demonio (que representa la desobediencia) y la carne (la satisfacción de los placeres). Estos tres enemigos "seducen a los seres humanos en su vida diaria a través de los medios de comunicación, las leyes, los espacios de recreación, las amistades, entre otros" (Yépez, 2020, p. 118). Es decir, los espacios públicos se convierten en formas a través de las cuales los grandes enemigos de los seres humanos llaman a cometer pecados:

Ahora asistimos a una persecución solapada pero feroz, a una persecución moral que se da a través del lenguaje —chistes y burlas que ridiculizan lo sagrado, lo piadoso y lo moral—, de los medios de comunicación —que se encarnizan mostrando aquellas noticias escandalosas en que aparece involucrado un sacerdote o una religiosa—, de las leyes —que atentan contra la vida, la familia, el matrimonio, la libertad religiosa— [...] una persecución que busca acorralar el cristianismo, que quiere sacar la fe del ámbito público y reducirla a lo privado (Lazos de Amor Mariano, 2018, p. 34).

Para LAM, la vida cristiana corre peligro porque tanto las leyes como los medios de comunicación se han encargado de generar críticas a la Iglesia. La batalla espiritual que se libra entre dios y el demonio, entonces, guarda relación con la persecución al cristianismo en la medida en que los/as cristianos/as son considerados/as como parte de las fuerzas del bien. Entonces, las/os fieles que pertenecen a LAM se consideran como víctimas del mundo actual, víctimas que intentan luchar contra la adversidad del mundo "desordenado" para evitar caer en el pecado.

Durante una conversación que mantuve con un misionero de LAM, él supo decirme que los misioneros se enfrentan constantemente a las tentaciones, "todos los días somos tentados por amigos, por la televisión, por la música... pero debemos resistir y entregarnos a dios" (Anotaciones diario de campo, febrero de 2019). Para este misionero, la batalla espiritual tiene que ver con una batalla personal para no dejarse tentar ni cometer pecados. Sin embargo, el mismo misionero después indicó que "es necesario realizar acciones para que el mundo no pierda la batalla espiritual y no quede a merced del demonio" (Anotaciones diario de campo, marzo de 2019). Este misionero piensa que las leyes y la manera en que el mundo se ha organizado (que

da prioridad a los placeres, sobre todo sexuales) ha hecho que la vida y la relación con dios corran peligro.

El pensamiento del misionero coincide con el discurso oficial de LAM, el cual considera que el mundo en el que vivimos está desordenado porque se ha olvidado de dios y se ha enfocado en la satisfacción de los placeres, antes que en el cultivo espiritual. Para LAM, los seres humanos estamos divididos en facultades inferiores, que responden a las pasiones y deseos, y facultades superiores, que responden a la lógica, la razón y la voluntad. Los seres humanos tenían el perfecto equilibrio de estas facultades en el paraíso (es decir, mientras Adán vivía en el paraíso con Eva tenía pleno dominio de sus pasiones y el control de su voluntad) hasta que fueron expulsados y, como consecuencia de la desobediencia hacia dios, estas facultades se “desordenaron”. El “desorden” de las facultades superiores e inferiores llama a la necesidad de dominar las pasiones, controlar los deseos (por considerarlos inferiores) y cultivar la mente y el espíritu. Esta comprensión de los seres humanos nos hace entender que, para LAM, el ser humano, a pesar de ser emocional y pasional, debe negar estas emociones para lograr ganar el crecimiento espiritual.

Al hablar con un misionero sobre el “desorden” de las facultades humanas, supo decirme que este es consecuencia de las feministas y sus exigencias desligadas de la “naturaleza del hombre”. Para este misionero, las feministas, al exigir los derechos sexuales y reproductivos y el aborto, provocaron que los hombres se enfoquen en la satisfacción de sus deseos sexuales, convirtiendo a las relaciones sexuales en algo recreativo y desligándolas de responsabilidades “naturales”, como la procreación. LAM, en tanto movimiento mariano que cultiva los valores morales, debe enfrentarse a este “desorden” y proponer un mundo “ordenado” en donde la sexualidad nuevamente se relacione con la procreación y se logren controlar las pasiones y dominar las tentaciones.

La politización de la sexualidad propuesta por los feminismos y los movimientos de diversidades sexuales provocó una ruptura entre la sexualidad y la procreación (Vaggione, 2017). Al politizar la sexualidad, esta empezó a ser relacionada también con el placer. La planificación familiar se convirtió en una política pública que obligó a los Estados a entregar métodos anticonceptivos, haciendo que la sexualidad no necesariamente implique procreación. Para la Iglesia, las implicaciones de esta ruptura fueron tremendas, porque deslegitimaron los discursos sobre la moral sexual basados en los valores cristianos y desestabilizaron el poder de la Iglesia en el ámbito privado de la sexualidad.

Por su parte, Eric Fassin (2016) indica que la Iglesia entendió que tanto el género como la sexualidad pueden ocasionar un cambio en las formas de la organización social. Para una institución basada en la dominación masculina, cuyo poder reside en el control de la sexualidad, un cambio en los imaginarios podría resultar fatal. Es por esta razón que la Iglesia ha iniciado una guerra en contra de los feminismos y de los estudios de género, y los ha construido como sus "enemigos mortales" (Soneira, 2007). Así, los movimientos eclesiales como LAM se han convertido en los "soldados de dios" llamados a luchar en contra de estos "enemigos mortales" en la batalla espiritual.

Siguiendo esta línea, LAM relaciona a las mujeres, la sexualidad y las nociones de familia con la batalla espiritual porque considera que las mujeres y la familia son las principales afectadas por el "desorden" del mundo provocado por la "revolución sexual" de los feminismos, y por las leyes que favorecen este "desorden". Así, la defensa de la vida desde la concepción constituye una de las formas más eficaces que han desarrollado para enfrentarse en la batalla espiritual.

José, un misionero de LAM, explica que:

Las relaciones sexuales tienen dos objetivos: el crear otra criatura, o sea, ser cocreador con dios y dar vida a una persona. O sea, porque es la relación sexual, no sé si los seres humanos no nos damos cuenta, pero la relación sexual es para crear otras personas, para fecundar y que realmente existan otras personas y para unir a la pareja (entrevista, 19 de marzo de 2019).

Al discutir el mismo tema con Miguel, otro misionero, dijo que "los genitales no son un órgano recreativo, por ejemplo, y eso tiene que ver con el pensamiento abortista, porque el pensamiento abortista va de la mano del anticoncepcionista, siempre van de la mano" (entrevista, 19 de marzo de 2019). Para José y Miguel, los órganos sexuales tienen un solo objetivo: la reproducción. La sexualidad sin reproducción se considera un "placer desordenado" que es fomentado por la anticoncepción.

Siguiendo esta línea, Cristina, una misionera de LAM y estudiante de medicina me explicaba:

O sea, ya desvincular la maternidad de las relaciones sexuales ya se ha convertido en algo muy común. Entonces la gente ya no te habla como que de relaciones sexuales dentro de una relación estable, duradera, dentro de un matrimonio. Sino de las "cuestiones recreativas". Entonces uno dice ¿recreativo?, ¡ja! (entrevista, 25 de marzo de 2019).

Para estas/os misioneras/os las relaciones sexuales tienen un fin biológico: el de la procreación, que es considerado como “natural”, como el fin esperado de los seres humanos. Ellas/os piensan que al romper la relación entre sexualidad y procreación y producir un discurso sobre la sexualidad relacionada con el placer, se ha desatado el “desorden del mundo actual”, un desorden que es necesario combatir a través del activismo “provida”.

LAM utiliza sus espacios para promover la defensa de la vida desde la concepción. Dentro de los retiros, clases de consagración y redes sociales se destina un tiempo de formación sobre la “cultura de la muerte” y la “ideología de género”. Para LAM, la “cultura de la muerte” está formada por la “ideología de género”, la homosexualidad, el aborto, la anticoncepción, la eutanasia, y está incrustada en el Estado a través de leyes. Cada creyente que pertenece a LAM considera necesario luchar en contra de la “cultura de la muerte”, que reposa en las leyes estatales, para evitar perder la batalla espiritual. Es importante indicar que estas/os creyentes tienen la necesidad de participar en el activismo “provida” porque se sienten responsables del desorden del mundo si no buscan las maneras de frenarlo.

Los discursos sobre el inicio de la vida desde la concepción, el daño que los métodos anticonceptivos ocasionan a las mujeres, la relación entre amor y sexualidad, la importancia de los valores, el rechazo al aborto por considerarlo un asesinato, están basados en declaraciones e investigaciones elaboradas por médicos, genetistas y científicos creyentes que pertenecen a la escuela de la vida del Vaticano, y que generan un poder-saber que se incrusta en las/os creyentes. Estos discursos además utilizan estratégicamente un lenguaje de derechos que apela a la vida de quien “está por nacer” (feto), que posee derechos incluso antes de nacer, y olvida la vida de la mujer que está gestando.

La defensa de la vida constituye una de las formas más eficaces que se han desarrollado para enfrentar la batalla espiritual. A partir del activismo “provida” se movilizan las/os fieles en contra de aquello que consideran como negativo para la vida, para el bien y para dios. La batalla espiritual se convierte en la estrategia perfecta que permite ligar lo terrenal (leyes, costumbres, horizontes de sentido) con lo divino (dios y el bien). A través de la batalla espiritual, las/os misioneras/os se han movilizado y formado para poner el cuerpo y convertirse en el “ejército de dios” que está listo para enfrentarse a sus enemigos: los feminismos y los movimientos de las diversidades sexuales, y ganar el Estado.

Conclusiones

Las/os creyentes que forman parte de LAM han ligado la batalla espiritual con las luchas en contra del género, en la medida en que han atribuido al género y los feminismos la función de representar al diablo en la tierra. Así, tanto los estudios de género como los feminismos que apelan por los derechos de las mujeres y diversidades sexuales son considerados culpables del "desorden" y los males del mundo. Relacionar la figura de satanás con las feministas y sus demandas les ha permitido trasladar una batalla meramente espiritual al ámbito político. Para las/os creyentes, la promoción de los derechos a las mujeres y diversidades sexuales no solo significa un cambio de orden normativo, sino que implica la posibilidad de un cambio de orden moral mundial que desencadenaría un mundo apocalíptico alejado de dios.

Por otro lado, la noción de "batalla espiritual" justifica espiritualmente la participación de las/os creyentes en las movilizaciones antigénero. Las/os fieles participan porque su fe les lleva a convencerse de que es necesario luchar por dios e impedir que el demonio le gane la batalla a dios. Sin embargo, el deseo de luchar en nombre de dios en la batalla espiritual se adquiere únicamente convirtiéndose en un/a "verdadero/a católico/a" mediante un largo proceso de formación y participación activa en LAM. Solo los/as "verdaderos/as católicos/as" se convierten en "soldados de dios" listos y dispuestos a batallar en su nombre. Es por esta razón que la batalla espiritual constituye una estrategia muy bien lograda por parte de LAM en la que se liga lo terrenal con lo divino y se apela a las/os creyentes a manifestarse, pensando siempre en el orden divino y en los deseos de dios.

Las movilizaciones en contra de las leyes que promueven los derechos sexuales y reproductivos dejan en claro que la sexualidad es un campo en disputa entre los movimientos feministas y los denominados movimientos "pro vida", los cuales buscan que la regulación de la sexualidad deje de pertenecer al ámbito público y retorne al espacio privado de dominio eclesial. Si bien estas movilizaciones han visibilizado el carácter conservador y patriarcal de gran parte de las/os fieles, también han puesto sobre la mesa las discusiones en torno al fracaso de las teorías de la secularización, ya que lejos de desaparecer, la religión ha logrado adaptarse al mundo actual y a sus coyunturas, generando nuevas formas de acción tanto política como social. Mi convivencia con fieles que pertenecen a LAM me permitió comprender que para gran parte de la población las creencias constituyen una dimensión importante en sus vidas, ya que los marcos de sentido desde los

cuales perciben el mundo están basados en sus sistemas de creencias, por lo que constituye un error pensar que podemos separar la fe de las formas de organización social.

La configuración de las ciudadanía religiosas nos abre una nueva discusión sobre la influencia de las creencias y la fe en los imaginarios sociales. Ya no se trata de rechazar y deslegitimar los discursos religiosos porque, desde la perspectiva de los/as creyentes, promover un discurso que rechaza la fe constituye una afrenta y los/as motiva a incursionar mucho más en el espacio público. El reto que tenemos implica develar el carácter patriarcal y antiderechos del discurso oficial del Vaticano sin negar o desestimar la fe de las/os creyentes, y buscar las formas de dar respuesta a estos imaginarios basados en lo divino para lograr la promoción de los derechos de las mujeres y las diversidades sexuales. No se trata de rechazar la religión, ya que esta constituye una dimensión de la vida que no puede ser minimizada ni eliminada. Siguiendo a Nicolás Panotto (2017), una posible respuesta radica en deshomogeneizar la religión, es decir, en encargarnos de visibilizar otros pensamientos religiosos, que son más críticos y promueven los derechos de todas/os. Tal vez al mostrar que el discurso religioso no responde únicamente al Vaticano, sea posible dar una respuesta contundente para frenar las acciones en contra de los feminismos y los estudios de género.

Referencias

- Beaman, Lori. (2016). La voluntad hacia la religión: ciudadanía religiosa obligatoria. *Emisférica: States of Devotion. Religion, Neoliberalism, Biopolitics*, 13(1). <<https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-13-1-states-of-devotion/13-1-essays/la-voluntad-hacia-la-religion-ciudadania-religiosa-obligatoria.html>>.
- Bracke, Sara y Paternotte, David. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender*, 6 (2): 143–154. DOI: <http://doi.org/10.18352/rg.10167>
- Camps, Victoria. (2014). La secularización inacabada. En Daniel Gamper (comp.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 21-40). Madrid: Trotta.
- Fassin, Eric. (2016). Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Sexual Democracy in France. *Religion and gender*, 6(2): 173-186. DOI: 10.18352/rg.10157.
- Lazos de Amor Mariano. (2018). *Totus tuus. Preparación para la consagración total a Jesús por María*. Quito: Cassolution Publicidad.
- Mateo, Omar. (2016). Una nueva etapa asociativa. En *Los movimientos eclesiales y su relación con la iglesia particular* (pp. 11-60). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

- Muñoz, Rubén y Salinas, Claudia. (2018). La crisis de la autoridad del etnografiado. Metodologías encubiertas e investigación en derechos humanos y población vulnerable: dos estudios de caso en México. *Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4(2018, e158): 1-34. Doi: <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.158>
- Nyhagen, Line. (2015). Conceptualizing Lived Religious Citizenship: A Case-Study of Christian and Muslim Women in Norway and the United Kingdom. *Citizenship Studies*, 19(6-7): 768-784.
- Panotto, Nicolás. (2015). Religión. Ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico. *Perspectivas Internacionales*, 11(1): 64- 87.
- Panotto, Nicolás. (2017). Religiones, espacio público y laicidad: conceptos y discusiones. En *Religiones, política y Estado Laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* (pp. 23-49). Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD).
- Rodríguez Rondón, Manuel. (2016). La infancia como símbolo y moneda de cambio. *CLAM* 10. Recuperado el 21 de septiembre del 2018 de <<http://www.clam.org.br/ES/destaque/conteudo.asp?cod=12437>>.
- Scott, Joan. (2018). The Discourse of Secularism. En *Sex and Secularism* (pp. 1-29). Princeton: Princeton University Press.
- Soneira, Jorge Abelardo. (2007). Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica. *Revista Cultura y Religión*, 1(1): 61-73.
- Suárez, Ana Lourdes. (2014). Nuevos movimientos y comunidades eclesiales "católicas" ¿Qué renuevan? *Revista Sociedad y Religión* N°42 (XXIV): 92-131.
- Vaggione, Juan Marco. (2012). La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2): 57-80.
- Vaggione, Juan Marco. (2013). *Laicidad y sexualidad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 16.
- Vaggione, Juan Marco. (2017). La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência. Cadernos pagu* (50)2017:e175002. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500002>.
- Viveros, Mara, y Rodríguez, Manuel. (2017). Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, salud y sociedad, Revista Latinoamericana*, 27: 118-127.
- Wynarczyk, Hilario. (1995). La guerra espiritual en campo evangélico. *Sociedad y Religión*, 13: 152-168.
- Yépez, Sofía. (2020). Preparando el "Ejército de dios": movilización religiosa reactiva en las prácticas de evangelización de los jóvenes católicos. Tesis de maestría. FLACSO Ecuador.

Indígena, mujer y niña: grupos en situación de vulnerabilidad en un contexto multicultural

Indigenous, Woman, and Girl: Groups in Vulnerable Situations in a Multicultural Context

Indígena, mulher e menina: grupos em situação de vulnerabilidade num contexto multicultural

María-Cruz La Chica

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México

Recibido el 25 de agosto de 2019; aceptado el 9 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2020

Resumen: En este trabajo se estudia el caso de una niña wichí violada por su padrastro en una comunidad indígena del norte de Argentina. En primer lugar, se analizan los argumentos que la Corte de Salta ofreció para anular el procedimiento contra el acusado y con ellos el conflicto existente entre los derechos individuales de las mujeres y las niñas, y los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Tras ello se realiza un ejercicio de identificación del grupo en situación de vulnerabilidad al que pertenece la niña-mujer-indígena wichí desde una perspectiva interseccional que muestra cómo, en un caso así, la igualdad formal es insuficiente para atajar los problemas que son consecuencia de una opresión estructural.

Palabras clave: Derechos de autodeterminación; Pueblos indígenas; Mujeres indígenas; Grupos en situación de vulnerabilidad; Interseccionalidad; Multiculturalismo

Abstract: This paper studies the case of a Wichí girl raped by her stepfather in an indigenous community in northern Argentina. It begins by analyzing the arguments

Correo electrónico: mlachicadelgado@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-7671-8647>

Debate Feminista 61 (2021) pp. 134-156
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2231>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

put forward by the Court of Salta to waive the proceedings against the accused, and thereby the existing conflict between the individual rights of women and girls, and the collective rights to self-determination of indigenous peoples. An exercise is subsequently conducted to identify the vulnerable group to which the Wichí indigenous girl-woman belongs from an intersectional perspective that shows how, in a case like this, formal equality does not suffice to address problems that are a consequence of structural oppression.

Keywords: Self-determination rights; Indigenous villages; Indigenous women; Groups in vulnerable situations; Intersectionality; Multiculturalism

Resumo: Este trabalho estuda o caso de uma menina wichí estuprada por seu padrasto numa comunidade indígena no norte da Argentina. Em primeiro lugar, analisam-se os argumentos que o Tribunal de Salta ofereceu para anular os processos contra o arguido e o conflito existente entre os direitos individuais das mulheres e moças e os direitos coletivos à autodeterminação dos povos indígenas. Em seguida, realiza-se um exercício de identificação do grupo em situação de vulnerabilidade ao qual pertence a menina-mulher-indígena wichí numa perspectiva interseccional que mostra como, nesse caso, a igualdade formal é insuficiente para enfrentar os problemas decorrentes duma opressão estrutural.

Palavras-chave: Direitos de autodeterminação; Povos indígenas; Mulheres indígenas; Grupos em situação de vulnerabilidade; Interseccionalidade; Multiculturalismo

Introducción

Este trabajo analiza el caso de una niña indígena wichí, un grupo etnolingüístico del norte de Argentina, de la que abusó sexualmente su padrasto, juzgado y condenado en los tribunales estatales en 2016 después de un largo y polémico proceso judicial. Este caso presenta una excepción, en tanto que son escasísimos los conflictos producidos por violencia sexual que se conocen fuera de las comunidades y sobre los cuales se tienen documentos suficientes para el análisis.

Se aborda este caso desde un enfoque sociológico y crítico del derecho que toma en cuenta los aspectos contextuales y no puramente abstracto-jurídicos del caso que se presenta (Fariñas, 1994; Treves, 1988). Mi perspectiva, aunque crítica, parte de los Derechos Humanos porque consideramos que, pese a las duras críticas que han recibido de ser una nueva forma de colonización, “hay buenas razones para mantenerlos y defenderlos” (Rodríguez Palop, 2011). En esa medida, este trabajo se dirige a mejorar (y no abolir) los meca-

nismos que el derecho tiene hoy para abordar situaciones como la que aquí se presenta; los enfoques que parten de considerar que dicho abordaje es ilegítimo o improcedente (Bidaseca, 2011; Segato, 2014) socavan el sentido mismo de la presente propuesta, y su discusión requeriría un trabajo propio que queda fuera de los objetivos del que aquí presento.

Existen valiosos trabajos de análisis sobre las estrategias con que las mujeres indígenas buscan mejorar su propia justicia comunitaria, con mayor o menor apoyo del Estado o de organizaciones de la sociedad civil, y en las circunstancias en que se encuentran actualmente (Sierra, 2008; 2009), desde una perspectiva que no tiene por qué amoldarse a la forma de la justicia ordinaria (Cumes, 2009; Tzul Tzul, 2014). Este trabajo, en cambio, está dedicado a analizar las formas en que el Estado puede mejorar su respuesta en los casos en que intervenga. El objetivo es mostrar que el derecho formal es insuficiente a la hora de tratar con grupos en situación de vulnerabilidad, y cómo, en casos en donde la justicia debe abordar la tensión entre los derechos individuales de las mujeres y las niñas indígenas, y los derechos colectivos a la autodeterminación¹ en contextos multiculturales² de pluralismo jurídico,³ aquella ha de incorporar una perspectiva que cuente con la identificación de la opresión estructural de la que parten ciertos grupos en situación de vulnerabilidad, desde un *mainstreaming* de género y un enfoque interseccional.⁴

En la primera parte, realizo una breve descripción del grupo etnolingüístico en cuestión donde destaco su situación de opresión frente a la sociedad dominante. En segundo lugar, presento un resumen de los hechos del caso en cuestión, basándome en los expedientes judiciales de los tribunales argentinos, y describo brevemente el recorrido procesal. En tercer lugar, relaciono

¹ Entiendo por derechos a la autodeterminación aquellos que se derivan del reconocimiento jurídico a las costumbres, instituciones y derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, que fueron reconocidos por primera vez en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

² Entiendo “multiculturalismo” en sentido amplio, como “una realidad que se vive y no solo una doctrina política” (Antonini, Barazzetta y Pin, 2008, pp. 27-28).

³ Entiendo por “pluralismo jurídico” la “coexistencia, en el territorio de un Estado, de diversas normativas jurídicas, correspondientes por lo general a pueblos indígenas, que tienen aplicación práctica más allá, a pesar de o en contra del ordenamiento jurídico que oficialmente rige en el Estado de que se trata” (Derpic Salazar, 2009) o aquel sistema jurídico que consiste “en la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos que reclaman obediencia —o efectividad— a los mismos individuos” (Correas, 2011).

⁴ Entendemos por “*mainstreaming* de género” la organización o reorganización de todos los procesos políticos de tal modo que la perspectiva de igualdad de género se incorpore en todos los niveles, todas las políticas y todas las etapas por los actores estatales (Lombardo, 2003, p. 7).

el caso con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. En cuarto lugar, propongo una identificación de la situación de vulnerabilidad para el caso de la niña wichí, teniendo en cuenta la intersección niña/mujer/indígena y con base en las “cinco caras de la opresión” propuestas por I. M. Young para, finalmente, elaborar una serie de recomendaciones y medidas concretas en relación a la forma en que el derecho podría mejorar la atención a este tipo de problemas en el futuro.

¿Quiénes son los wichí?

Los wichí viven en el norte de Argentina, donde la pobreza afecta especialmente a los grupos indígenas (*La Gaceta*, 2010). El “Norte Grande” es una región con la mayor extensión de pobreza y con la pobreza más crítica de todo el territorio nacional (Bolsi y Paolasso, 2009). Este grupo etnolingüístico vive también en Bolivia y sobre la costa del Río Pilcomayo (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 27). Dentro del territorio argentino, según el Censo Nacional de Población de 2010, hay un total de 50,419 hablantes de wichí en las provincias de Chaco, Formosa y Salta. De ellos, 47% es monolingüe y 80%, mujeres.⁵

Tradicionalmente, los wichí vivían de la recolección, la caza y la pesca. Se asentaban con cierta movilidad sobre un territorio que iba desde las zonas aledañas al río hasta el bosque según la época del año. Hoy viven en las llamadas “misiones”, que están formadas por entre 20 y 100 familias, que en muchos casos tienen hasta diez hijos cada una. Estas misiones han sido fruto de la influencia de algunas iglesias y de patrones de asentamiento urbano (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 33). El Estado ha nombrado autoridades o caciques (varones) que no siempre son las personas que tienen autoridad dentro de la comunidad, ni necesariamente se consideran capaces o representativas, y a través de estos nombramientos han adquirido poder interno y han ido desdibujando las figuras tradicionales de autoridad (Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, p. 34). Esto produce, en palabras de Rita Segato la “superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo

⁵ “[E]n la mayor parte de los sistemas de producción agrícola del mundo los hombres llevan al mercado los bienes que las mujeres han producido, y casi siempre son los hombres quienes reciben el reconocimiento y a menudo los ingresos completos por este trabajo” (Young, 2000, p. 89).

exterior, es decir, con la administración del blanco” (Segato, 2016, p. 113), una de las consecuencias que refuerza el patriarcado interno.

La propiedad es comunal, aunque siempre hay ciertas pequeñas propiedades privadas en forma de huertos. Las casas son construidas de ramas y barro, y carecen de agua potable y servicios sanitarios. En el último siglo, se ha introducido la ganadería y la tala de árboles en sus tierras, lo que las ha convertido en una zona desértica que ha provocado periodos de hambre e inanición, “haciéndolos depender mucho más de empleos ocasionales para sobrevivir” (*Survival*, s.f.). Varias comunidades wichí han formado asociaciones para lograr que les sean reconocidos sus derechos territoriales, aunque por el momento han sido pocas las respuestas.⁶ La marginación de este grupo es evidente; según Young, “es tal vez la forma más peligrosa de opresión. Una categoría completa de gente es expulsada de la participación útil en la sociedad, quedando así potencialmente sujeta a graves privaciones materiales e incluso al exterminio” (Young, 2000, p. 94).

Los wichí son estereotipados doblemente. Por una parte, son apodados peyorativamente “matacos”, una clase de armadillo que hay en la zona, y que suelen cazar. Este es uno de los reflejos del imperialismo cultural. Por otra parte, los wichí, como indígenas de América Latina, también son estereotipados desde la idealización a partir de una corriente que Juan Pedro Viqueira llamó “el nuevo indianismo romántico” (Viqueira, 2002, p. 47), una nueva versión del buen salvaje que, como todos los estereotipos, es sordo a sus diferencias y conflictos internos, a sus deseos, a sus procesos de cambio y a su capacidad agentiva. Dentro de esta corriente, a las mujeres se las concibe, además, como apegadas a la naturaleza, refuerzo de los lazos comunitarios y familiares, y entregadas al sacrificio individual en pro del bien colectivo.

El caso ante la justicia estatal

En este apartado expongo los hechos según dos expedientes judiciales existentes del caso: el primero es el Expte. CJS 28.526/06 – Ruiz, del 29 de septiembre de 2006 de la Corte de Salta, donde se declara la nulidad del auto de procesamiento contra el acusado; y el segundo es el Expediente

⁶ Avelino Tejada, cacique wichí de la comunidad Cacique Colorado, afirmó: “Esta es una zona petrolera y hay muchas bocas de pozo, mientras nosotros estamos sin vivienda, no tenemos centro de salud, no tenemos ambulancias, nos falta electricidad en muchas comunidades” (Velázquez y Ariel, 2010, p. 460).

n° 3399/5 del Juzgado de Instrucción de 2da. nominación, del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal (San Ramón de la Nueva Orán, 2016), donde se condena al acusado por abuso sexual con acceso carnal. He seguido, para la lectura de dichas sentencias, las pautas ofrecidas por Agustín Gordillo (2000).

José Fabián Ruíz, perteneciente a la etnia wichí del norte de Argentina, provincia de Salta, abusó sexualmente de la menor Estela Tejerina con acceso carnal desde el año 2001 hasta mediados del 2004 aprovechando la situación de convivencia con su pareja, la madre. La niña que en 2004 tenía nueve años, había quedado embarazada por causa del abuso sexual y, según informes médicos, presentaba riesgos propios del desarrollo físico (Expediente n° 3399/5).

Cuando Teodora, la madre de Estela, supo que su hija estaba embarazada, se separó de Ruíz, tras lo cual, cuando su hija estaba en el hospital, se presentó por primera vez a denunciar lo sucedido acompañada de la directora de la escuela y maestra de su hija. En esa primera declaración, la madre

afirma que fue amenazada por el Sr. Roque Miranda, Cacique de la Comunidad [cuñado de Ruíz] quien le dijo que si denunciaba a Ruíz ella también quedaría presa y que la sacarían de la comunidad. Agrega que se siente atemorizada por la denuncia que hace, pero ella teme que su ex-concubino les haga lo mismo a sus otras hijas (Expediente CJS 28.526/06).

Posteriormente, Teodora acude a la sede judicial donde rectifica la declaración efectuada anteriormente “por haber sido obligada por la Directora —quien ‘le ofreció darle cosas’— a realizarla”:

Afirma que ella no estaba enojada con Ruíz, que sabía que él vivía con su hija Estela desde hace un año más o menos, situación que es costumbre entre los aborígenes. Agrega que no sabía que iban a pasar estas cosas, lo único que quería es que José acompañe a su hija y que no recibió amenaza alguna del cacique Roque Miranda (Expediente CJS 28.526/06).

La denunciante y otros miembros de la comunidad wichí “acuden a reclamar la libertad de Ruíz, aduciendo que se trata de un tema cultural, que su conducta no es reprochable en la comunidad [...], que la situación era conocida por todos y que la niña no era hija de Ruíz, sino su hijastra, o una especie de ‘criada’” (Sánchez, s. f., p. 3). En un principio, Ruíz fue procesado por la justicia salteña, pero esta decisión fue apelada y la Corte de Justicia de Salta resolvió declarar la nulidad del procesamiento:

La Corte Suprema Provincial, que justificó su decisión, con la excepción de una jueza, adujo que las pautas culturales de la comunidad wichí conforman un modo de vida conocido como “matrimonio privignático” (matrimonio de un hombre tanto con la madre como con la hija) y que el acusado no tuvo conciencia del incumplimiento de norma jurídica alguna (Tarducci, 2013, pp. 8-9).

El Juez de Instrucción Formal número dos resuelve procesar de nuevo a Ruíz por el mismo delito; interpone un recurso de casación que fue declarado inadmisibles, y entonces interpone un Recurso Extraordinario Federal, que también fue denegado. En la audiencia, el acusado afirmó que Estela lo buscaba, que “es costumbre de la comunidad lo sucedido; una vez que la mujer tiene la primer menstruación [sic] puede tener relaciones sexuales y tener hijos” (Expediente n° 3399/5, p. 13) y su defensora dijo que “se trataba de una cuestión cultural” (Expediente n° 3399/5, p. 14). Estela Tejerina afirmó que ella “lo quería a Fabián, que lo buscaba, que le gustaba él; no la obligaba” (Expediente n° 3399/5, p. 13). Roque Miranda, cacique de la comunidad, afirmó que es costumbre en su comunidad que “un hombre viva en pareja con la madre e hija, son pocos los casos. Luego que la mujer tiene la primer menstruación y una edad de 12 o 13 años busca al hombre” (Expediente n° 3399/5, p. 14). En los últimos peritajes antropológicos se afirmó que tal práctica no es común ni frecuente en la cultura wichí; que no se observan casos de bigamia ni suele haber parejas de tan diferentes grupos de edad. También se afirmó que el hecho de que la madre tenga un nuevo compañero no implica que él pueda tener también relaciones con su hija (Expediente n° 3399/5, p. 17). Ello hace que, en el juicio, los argumentos tendentes a desvirtuar el hecho ilícito por una cuestión cultural sean rechazados con contundencia. Asimismo, se determina sobre las versiones de madre e hija que “tanto Estela como Teodora, en el afán de hacer querer zafar de la causa a José Fabián, mienten” (Expediente n° 3399/5, p. 19) considerándose el cambio de versión de Teodora por causa de “la presión de los caciques y jefes de la comunidad a la que pertenecen imputado, víctima y damnificada” (Expediente n° 3399/5, p. 18), tanto es así que, después de denunciar, Teodora es expulsada unos días de la comunidad (Expediente n° 3399/5, p. 19). Además, se añade que, dado que queda probado que Teodora se va de la casa cuando se entera del embarazo de su hija porque se había enfadado con Ruíz, tal hecho no puede ser parte de una costumbre ancestral o la madre no tenía noticia de esa costumbre.

Se condena culpable al acusado en 2016, después de haber estado detenido con prisión preventiva un tiempo de siete años y 19 días, desde el

momento de ser detenido el 17 de junio de 1995 y excarcelado el 6 de julio de 2012.

Análisis del caso a la luz del Derecho Internacional

La apelación, en este caso, a las costumbres ancestrales como pretexto para la violación de los derechos individuales de la niña, aunque no haya dado sus frutos en términos de la tipificación del delito y el reconocimiento del mismo, merece algunas reflexiones, pues se trata de un ejemplo de las paradojas que emergen en la tensión entre los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas y los derechos individuales. Dicha tensión se puede analizar de dos modos: en primer lugar, se podría cuestionar si el pluralismo jurídico, en sí mismo, refuerza o no las formas de discriminación contra las mujeres que existen en los sistemas normativos indígenas; en segundo lugar, se puede cuestionar la respuesta de un Estado pluralista ante determinado conflicto si quiere ser coherente consigo mismo y con las normas que reconoce. Abordaremos aquí la segunda de las cuestiones señaladas.⁷

En relación con los derechos indígenas existe una triple titularidad: la “titularidad individual genérica, que nos remite a los derechos de las personas de origen indígena en tanto que pertenecientes a este tipo de comunidades etnoculturales diferenciadas” (Oliva, 2008, p. 187);

un tipo de titularidad individual específica, relacionada con los derechos de los niños, los jóvenes, las mujeres, las personas con discapacidad o los ancianos indígenas, quienes, aun viendo reconocidos una serie de derechos generales, manifiestan una situación de especial vulnerabilidad que exige unos derechos específicos (Oliva, 2008, p. 188);

y una titularidad colectiva que incluye derechos de autodeterminación y autonomía (Oliva, 2008, p. 190). Sin embargo, la mayor parte de los instrumentos jurídicos que reconocen los derechos colectivos cifran su límite en el respeto a los derechos individuales internacionalmente reconocidos. Si bien es cierto que la Constitución de la Nación Argentina reconoce en su artículo 75 (17) “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y garantiza “el respeto a su identidad”, también es cierto que ratificó en 1992

⁷Para profundizar en este debate, véase Rosalva Aída Hernández Castillo (2003, 2014, 2017) y María Teresa Sierra (2004, 2008, 2017), que han trabajado largamente esta tensión.

el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pero lo hizo por medio de la Ley 24.071, que goza de jerarquía infraconstitucional (Sánchez, s. f., p. 6), y, aunque no fuera así, dicho instrumento también cifra el límite de los derechos colectivos en los derechos humanos en su artículo 8:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (OIT, 1989).

Adolfo Sánchez analiza las razones del fallo de nulidad del procesamiento a luz del Derecho Internacional señalando contradicciones en relación con varios instrumentos como los artículos 16 y 34 de la Convención sobre los derechos del niño (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 1989); los artículos cinco y 29 del Pacto de San José (Organización de Estados Americanos, 1969); el artículo siete del Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos (Organización de Naciones Unidas, 1966); la Ley 26.061 de Argentina (Congreso de la Nación Argentina, 2005); la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Organización de Naciones Unidas, 1979)⁸ y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, en cuyo artículo ocho (b) se ordena a los Estados a tomar pedidas para:

modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres [...] para contrarrestar prejuicios y costumbres y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los géneros o en los papeles estereotipados para el hombre y la mujer que legitiman o exacerban la violencia contra la mujer (OEA, 1994).

En 2001, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) aprueba la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, cuyo artículo cuatro dice que nadie “puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance” (UNESCO, 2001).

En 2014, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y el Comité de los Derechos del Niño (CRC) adoptan la

⁸ En cuyas consideraciones generales se dice que “para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia” (Organización de Naciones Unidas, 1979, p. 10).

Recomendación general núm. 31 y la observación general núm. 18 respectivamente sobre las prácticas nocivas, que constituyen el primer instrumento vinculante para la protección de los derechos de las mujeres y las niñas a nivel internacional y sirven de herramienta para protegerlas contra algunos usos y costumbres indígenas que vulneran sus derechos individuales (Organización de Naciones Unidas, 2014).

En 2017, la Relatora Especial de la Organización de Naciones Unidas (ONU) sobre los derechos de los pueblos indígenas visitó México y se reunió con varios grupos de mujeres que señalaron entre sus problemas más urgentes “la violencia contra la mujer al interior de las comunidades, las muertes maternas [...] el matrimonio infantil forzado, la discriminación en el acceso a la tierra y la falta de inclusión en los procesos de adopción de decisiones tanto tradicionales como formales” (Tauli-Corpuz, 2017, p. 11). Asimismo, en su informe de 2018, la Relatora Especial menciona el problema de las mujeres indígenas de la siguiente forma:

89. Si se documentaran los valores culturales singulares que rigen los sistemas de gobernanza indígena, se podría llegar a atender mejor y respetar en mayor medida su funcionamiento, por ejemplo, a la hora de obtener el consentimiento y de hacer frente a los conflictos dentro de las comunidades indígenas. La evaluación también debería examinar la gobernanza interna, en particular en lo que respecta a la representación de las mujeres y de otros grupos minoritarios en los sistemas de gobernanza indígena (Tauli-Corpuz, 2018, p. 25).

No cabe duda de que desde el derecho internacional y nacional, los derechos individuales no pueden violarse en nombre de las costumbres ancestrales ni estas ser protegidas por los derechos colectivos al margen de sus contenidos específicos y de las consecuencias que tienen para los grupos más vulnerables. Ahora bien, la situación es mucho más compleja que una mera cuestión de jerarquía entre derechos, sobre todo si observamos que en todo el proceso se ha tratado a la víctima del delito y a la madre como si todo quedara resuelto con la pena impuesta puntualmente, sin tener en cuenta la desigualdad estructural que constituye el punto de partida del mismo, así como las posibles consecuencias negativas que la intervención judicial pueda tener para ellas dentro de sus contextos en su vida en general. Consideramos, pues, que la acción judicial fue insuficiente por cuanto no atendió al hecho de que el derecho formal no basta para la consecución de la igualdad en casos donde los afectados sean grupos en situación de vulnerabilidad.

Identificación del grupo en situación de vulnerabilidad

Como afirma María del Carmen Barranco, al día de hoy, “no todos los seres humanos tienen reconocidos todos los derechos y [...] no todos los seres humanos tienen capacidad de ejercer los derechos que tienen reconocidos” (2011, p. 15). La autora propone que un enfoque basado en derechos implica considerar la vulnerabilidad no como la consecuencia de una característica compartida por un grupo de personas, sino como la consecuencia de la combinación de esta característica y las barreras que ante ella levanta la sociedad (Barranco y Churruca, 2014, p. 25). Es esta combinación la que les impide actuar en condiciones de igualdad en su entorno social:

la lógica de la igualdad desarrollada por la vía de mecanismos judiciales [...] se encuentra encorsetada en un modelo de igualdad individualizado, escasamente preparado para implementar un concepto de igualdad *group-based* y hacer frente a aspectos estructurales de discriminación más complejos, como es el caso de la discriminación interseccional (Barranco, Churruca, 2014, pp. 19-20).

Para mejorar esta situación, es preciso que el derecho no se conforme con una resolución formal e individual de los problemas, sino que debe atender al contexto general (Añón, 2013, p. 135). A menudo, la situación de vulnerabilidad no es el resultado de la mera suma de factores yuxtapuestos, sino de la conjugación de circunstancias de diversa índole y procedencia que no pueden comprenderse sino desde la interseccionalidad (Barrère, 2010, p. 226).⁹ Se trata de un problema estructural para el que no basta la mera aplicación de políticas que atiendan solo a las consecuencias, sino que precisa de una reforma de la sociedad en su conjunto. Afirma María José Añón que para que el derecho sea capaz de entender y captar la discriminación hace falta “reconocer las estructuras sociales de opresión, subordinación y dominación [...] a través de categorías o enfoques que tienen su origen en la discriminación estructural y la perspectiva de la interseccionalidad” (2013, p. 130).

Para elaborar una serie de recomendaciones que caminen en esta dirección, es preciso primero identificar el grupo en situación de vulnerabilidad al que pertenece la víctima del caso que aquí hemos descrito desde una

⁹ La discriminación interseccional es aquella que surge de la combinación de dos o más tipos de discriminaciones diferentes y que da lugar a una nueva situación que no es únicamente la suma de todas ellas, sino que tiene una naturaleza diferente y, por tanto, requiere una solución diferente (Lousada Arochena, 2017).

perspectiva interseccional, que considere su condición de indígena, mujer y niña. Hemos de tener en cuenta que un grupo oprimido lo es siempre en relación a otro que, mediante una ideología determinada y la naturalización de las situaciones de desventaja, se beneficia de la situación (Barranco y Churruca, 2014, p. 26). Por ello, vamos a articular la identificación del grupo en situación de vulnerabilidad (las niñas wichís) en relación a los grupos que se benefician de tal situación a utilizar la teoría de Iris M. Young sobre las cinco caras de la opresión, ya que ofrece una conceptualización sistemática y precisa que engloba los diferentes matices en que dicha opresión estructural se manifiesta.

La autora parte de una idea de justicia que no se refiere solo a la distribución, “sino también a las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación” (Young, 2000, p. 71). A partir de esta definición, “la injusticia se refiere principalmente a [...] la opresión y la dominación” (2000, p. 72). La opresión no solo se da como fruto de la decisión individual de un tirano, sino que constituye una realidad estructural porque “sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas” (2000, pp. 74-75), esto es, como aquello que opera en la vida cotidiana. Young sistematiza la definición de opresión en cinco categorías: la explotación, entendida como la apropiación del fruto del trabajo y como la obligación de proveer sexual y afectivamente al varón mientras que él se dedica a tareas de mayor reconocimiento público; la marginación, entendida como la expulsión de la participación útil de la vida en la comunidad; la carencia de poder, entendida como la situación según la cual un grupo suele estar destinado a recibir órdenes y casi nunca tiene derecho a darlas; el imperialismo cultural, entendido como la imposición de estereotipos de inferioridad interiorizados por el grupo sometido, según los cuales, los rasgos dominantes vuelven invisibles las perspectivas particulares de los no dominantes y estos son convertidos en “otros”; y, finalmente, la violencia institucionalizada y sistémica que requiere de una reforma institucional (2000, pp. 71-110).

A continuación, voy a proceder a la identificación de la situación de vulnerabilidad de las niñas wichís atendiendo a su condición de opresión en esas cinco facetas y con respecto al grupo privilegiado que, en cada caso, se beneficia de tal situación: los mestizos frente a los indígenas, los hombres

frente a las mujeres y los adultos frente a las niñas. Con ello pretendo ofrecer una mirada compleja de la situación de vulnerabilidad en que este grupo se encuentra según la cual este caso no podría resolverse como si se tratara solo de un conflicto entre derechos, sino antes bien, como una situación de opresión mucho más amplia que, sin embargo, el derecho tendría la obligación de considerar en los casos concretos, y el Estado tendría que mejorar en términos estructurales.

La etnia wichí frente a la sociedad mestiza. Como hemos visto en la descripción del grupo wichí, se puede decir que, en tanto indígenas, se encuentran en una situación de opresión estructural frente al Estado y los poderes económicos, que les afecta en términos de pobreza, aislamiento e imperialismo cultural. Existen pocos datos sobre las mujeres wichí en su relación con el mundo mestizo; sin embargo, es comúnmente conocido que la pobreza y la violencia siempre afectan en mayor medida a las mujeres, lo cual no tendría por qué ser aquí una excepción. Por ejemplo, en cuanto a la falta de educación, sabemos que del total de las personas wichí, 47% es monolingüe, y 80% de esa fracción es de mujeres: entre las niñas hay mayor tasa de abandono escolar porque deben ayudar a la madre y porque no se espera de ellas que puedan interactuar con la sociedad mestiza. Esto, como es esperable, agravará su situación de vulnerabilidad frente a un caso como el que aquí estudiamos, en el que la interacción con las instituciones estatales es obligada. A esto tendríamos que añadir que en su relación específica con el contexto mestizo son explotadas laboralmente (y a veces, también sexualmente) cuando salen de sus comunidades para trabajar como empleadas del hogar. También sufren de forma específica el imperialismo cultural que les viene impuesto en tanto indígenas, como lo denuncia Octorina Zamora, indígena wichí, a colación del caso que aquí nos ocupa: “Creen que pueden hacer con nosotros lo que les conviene desde las universidades y la autoridad. Total, según ellos los abusos y las amenazas contra las mujeres que nos atrevemos a hablar son una costumbre ancestral” (*Cosecha*, 2012).

Las mujeres wichí frente a los hombres. Tanto en el interior de la comunidad como en la familia, las mujeres wichí son un grupo oprimido en relación a los hombres. Cada comunidad se compone de varios grupos relacionados por el parentesco, que son administrados por un jefe anciano varón. Además, hay un consejo comunitario, también compuesto por varones, que gobierna cada comunidad (Sánchez, s. f.). En el nivel familiar, tenemos la misma situación de falta de poder agudizada por la dependencia material: los hombres se de-

dican a la caza en grupo (ñandú, armadillo, pecarí, tapir, corzuela, vizcacha y conejo); y las mujeres, junto a los niños, se dedican a la recolección de miel y otros frutos (el chañar, el mistol, la uva del monte), y a la elaboración de artesanías textiles, collares y tinajas de barro (Sánchez, s. f.). Como la caza es la fuente más importante de alimentación, ellas dependen de ellos, y esta falta de autonomía implica también baja respetabilidad (Young, 2000, pp. 98-102).

Cuando existe dependencia de las mujeres con respecto a los varones, no es de extrañar que el matrimonio sea obligatorio. Morita Carrasco, antropóloga, afirma que “esta comunidad no se maneja con la noción de delito [...] Desde la primera menstruación, la mujer es casable y busca esposo; este será el reaseguro de su mantenimiento en el grupo. En una cultura cazadora y recolectora, la mujer necesita un hombre para formar hogar” (Cosecha, 2012).

Como afirma Young, “el lugar preferido de la explotación patriarcal es la familia” (2000, p. 90) y en este caso no es distinto. La explotación laboral y sexual es otra de las consecuencias de la situación de vulnerabilidad de las mujeres wichí. La satisfacción sexual de sus esposos es una obligación para ellas, así como las labores que tienen que ver con el ámbito doméstico y los cuidados. Es esperable que las decisiones sobre salud reproductiva no estén en sus manos, y su individualidad se difumina en los intereses de la familia, entendidos como los intereses de los varones que las gobiernan. No es difícil advertir que, también en relación con los hombres, las mujeres wichí son un grupo oprimido porque son explotadas por el grupo privilegiado del que dependen, marginadas de la participación útil de su comunidad, carentes de poder y estereotipadas en cuanto a los roles de género que deben cumplir. Como mujeres, comparten algunas características de opresión con mujeres no mestizas, pero otras son específicas de su condición indígena.

Las niñas wichí frente a los adultos. La situación de vulnerabilidad cambia y empeora si atendemos a la edad. Salta es la provincia de Argentina más afectada por la desnutrición infantil, seguida de las provincias Chaco y Formosa (Longhi, 2014, p. 48), las otras dos provincias donde viven los wichí. El abandono escolar es muy alto, y más aún en las niñas, dados los roles que les son impuestos en función de su sexo como consecuencia de un imperialismo cultural interno de género. Como en la mayor parte de las culturas, la participación de las niñas en las decisiones que les afectan es mínima. Lo paradójico, en el caso de las mujeres, es que la subordinación en la que están situadas, fruto del sistema sexo/género, a la vez que cons-

triñe las posibilidades de acción y elección, responsabiliza a las mujeres individualmente de sus decisiones (Añón, 2010, p. 127). En el primer informe se nos dice que, como es hijastra del varón, es considerada como “criada” de la casa, una posición de menor respetabilidad e inferior a la de las hijas del padre. Su vulnerabilidad es mayor frente al abuso sexual, que no estaría permitido por la comunidad en caso de que tuvieran una relación de sangre: “Gran parte del grupo étnico defiende a Qa’Tu, porque, según ellos, que ella viviera bajo su cargo legitimaba, de algún modo, que sostuvieran relaciones sexuales. Y él, aunque estaba en pareja con la madre de Tejerina, podía acceder a dos mujeres” (Cosecha, 2012).

En definitiva, se puede afirmar que las niñas wichí (consideradas como mujeres cuando tienen su primera menstruación) ven limitadas sus facultades “para desarrollar y ejercer sus capacidades, y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos” (Young, 2000, p. 73). También son marginadas del proceso político y de la toma de decisiones que les afectan, y cargan con una serie de prejuicios relacionados con quiénes son y cómo deben comportarse (Añón, 2013, p. 136). Se encuentran en una situación de subordinación en términos también económicos y tienen un estatus evidentemente inferior. Finalmente, una niña, mujer, indígena wichí es un caso de varias “fuentes de discriminación que al combinarse dan lugar a una situación de desigualdad cualitativamente distinta de la suma de las partes o de las formas de discriminación consideradas por separado” (Añón, 2013, p. 151).

Discusión y recomendaciones

El abuso sexual cometido por Ruíz no puede entenderse sin una correcta conceptualización de la situación de vulnerabilidad de Estela Tejerina, de la cual se aprovechan los grupos dominantes señalados anteriormente: mestizos, hombres y adultos. Por ello, una desvinculación y abordaje del delito aisladamente, tal y como se hizo, como si fuera un hecho aislable de su contexto, carece de sentido en el mejor de los casos, si no es que agrava la situación de vulnerabilidad, en el peor. Si aceptamos que la situación de vulnerabilidad de un grupo no es consecuencia de una característica de este grupo, sino más bien de los obstáculos que el Estado asocia con esa característica, convendremos en que el Estado no puede desentenderse de tal opresión estructural si pretende abordar una consecuencia (si no directa, al menos sí esperable) de la misma.

Si partimos de la base de que “la violencia está institucionalizada y es sistémica” (Young, 2000, p. 110) hemos de asumir que esta posición implica reformar las instituciones que legitiman prácticas violentas. Este cambio requiere “un cambio en las imágenes culturales, en los estereotipos, y en la reproducción mundana de relaciones de dominación y aversión que está en los gestos de la vida cotidiana” (Young, 2000, p. 110). Habrá que

tomar en consideración que la discriminación y la desigualdad estructural tienen una faceta o dimensión colectiva o grupal definitoria. El trato desigual e injusto es experimentado por personas individualmente consideradas, pero la razón de ese trato es que comparten o se les atribuyen unas características, rasgos o prejuicios propios de una colectividad (Añón, 2013, p. 134).

La participación, el *mainstreaming* de género y la interseccionalidad serían las tres claves para guiarnos sobre la búsqueda de soluciones. Si queremos, realmente, combatir la vulnerabilidad de las mujeres indígenas, habrá que hacerlo poniendo el énfasis en “la dignidad, la construcción de capacidades y la atribución de poder a las personas” (Barranco y Churruca, 2014, p. 9). De este modo se reduciría su vulnerabilidad y se promovería el fortalecimiento de sus capacidades, haciendo hincapié en “los principios de participación y empoderamiento de las personas y en la rendición de cuentas por las violaciones de sus derechos humanos” (Barranco y Churruca, 2014, p. 9). La importancia de la participación es esencial, también en el caso de las niñas y los niños, porque las medidas paternalistas seguirían negando su capacidad agentiva y contribuirían a perpetuar los estereotipos (Barranco y Churruca, 2014, p. 19).¹⁰ No se pueden ignorar, pues, las decisiones que les afectan como grupo, reconociendo así su autonomía entendida como “la capacidad de opción y decisión, así como la responsabilidad por las elecciones llevadas a cabo” (Añón, 2010, p. 127).

En el caso concreto que aquí nos ocupa, habría que tener en cuenta que la situación que se presenta no es aislada, sino que se sitúa en un contexto de violencia y discriminación estructural que no empieza ni acaba con el acto delictivo en sí y que, incluso, puede verse agravada después de la denuncia o de la sentencia condenatoria, de modo que se revictimiza a la afectada y a su madre. Si hacemos un repaso por las diferentes fases del proceso, vemos

¹⁰ Destacamos aquí la necesaria renovación del modelo paternalista pasado y aún actual con base en el cual se aparta de la participación a las y los niños en la construcción de su propio modelo (Campoy, 2017).

que la situación de vulnerabilidad de la madre de la afectada y de la propia afectada se reforzó u omitió en diversas ocasiones:

- a) No se atendió el temor de la madre de sufrir represalias por la denuncia cuando volviera a su comunidad (de la cual, en efecto, se le expulsó) y tampoco sobre su temor de que Ruíz le hiciera lo mismo a sus otras hijas.
- b) No se atendió a la petición que hizo en su segunda declaración de que ella quería que Ruíz acompañara a su hija para saber si tal cosa quería decir que ella quedaría sin posibilidad de mantenerse si él no lo hacía.
- c) No se realizó un peritaje antropológico (el primero de ellos) con una perspectiva de género y que contara con las mujeres de la comunidad, lo que implicó que el peritaje reificara la desigualdad interna de la comunidad wichí y la opresión de las mujeres y la naturalizara como *costumbre ancestral*, pretendiendo con ello, además, convertirla en ley protegida por el derecho internacional.
- d) No se mantuvo una perspectiva de género sobre tal práctica naturalizada en el primer peritaje, de modo que desde el derecho estatal se naturalizó la vulneración de derechos de la niña como parte de una mirada patriarcal de lo jurídico; ¿habrían accedido a valorar si tal práctica era o no una costumbre ancestral de haber sido un niño y no una niña la víctima del abuso? “La cuestión es que, cuando los estereotipos convierten a unas personas en dependientes de otras personas, los derechos sirven para legitimar y consolidar las relaciones de poder que se producen en los espacios privados” (Barranco y Churruca, 2014, p. 30).
- e) No hubo una mirada interseccional que tuviera en cuenta la discriminación racial que puede reproducirse desde el Estado, y que considerara si se estaría discriminando a la niña wichí en relación con otra niña no wichí de Argentina al postular que el abuso sexual infantil puede no ser penalizado en función de la pertenencia a una determinada etnia.
- f) No se tuvieron en cuenta las consecuencias del fallo condenatorio y la prisión preventiva de Ruíz para las mujeres dentro de su comunidad en términos de sufrir exclusión o represalias por haber propiciado la intervención de la justicia estatal en un asunto “interno”.

Todo ello, nos sirve para considerar algunas medidas y recomendaciones que deberían ser exigibles al Estado en casos similares:

- a) Formación de funcionarios de justicia en todos los niveles en perspectiva de género e interseccionalidad.
- b) Apoyo estatal para la prevención y la educación en igualdad y en derechos humanos en colaboración con las mujeres indígenas.
- c) Mejora en la accesibilidad y acompañamiento en el proceso de acercamiento a la justicia estatal con perspectiva interseccional que tenga en cuenta los obstáculos que las mujeres indígenas enfrentan por la intersección género-raza, y trabajo para su eliminación.
- d) Atención, si así lo solicitan, a las afectadas con medidas de protección antes, durante y después del acceso a la justicia estatal para que no suponga un riesgo y una nueva vulneración de sus derechos, y para que puedan realizar cualquier proceso con la mayor libertad posible. Si se comprueba que tales amenazas pueden materializarse, habría que proporcionarles alternativas: si así lo desean, que puedan salir de su comunidad a corto o medio plazo y llevar a cabo una vida digna fuera de ella, o bien, proporcionarles modos de reintegración en la misma con un rol que refuerce su poder interno: si se forman en alguna profesión que la comunidad necesite (médico, maestra, abogada...) y vuelven para ocuparla, ello puede contribuir a subvertir los patrones de género que mantienen a las mujeres en una posición de inferioridad con respecto a los hombres.
- e) Elaborar peritajes antropológicos con perspectiva de género que también den visibilidad a las desigualdades estructurales del grupo en cuestión y que cuente con la colaboración de las mujeres, de modo que el peritaje sea colaborativo y no impuesto desde fuera.¹¹
- f) Medidas para abordar las posibles consecuencias negativas para la o las denunciadas dentro de su comunidad en términos materiales o simbólicos, reforzando su autonomía a la par que sus lazos comunitarios, si así lo desean.

¹¹ El peritaje antropológico debe contar con la visión de las propias afectadas, y no solo está destinado a describir cómo son las normas de la comunidad, sino también cuáles de esas normas violan sistemáticamente los derechos de las mujeres, así como la forma más adecuada de resolver los conflictos según todas las partes afectadas. Existen propuestas de peritajes antropológicos elaborados con perspectiva de género y con mujeres indígenas que han de tenerse en cuenta aquí (Saavedra Hernández, 2018).

La sentencia que aquí he analizado representa algo más que un conflicto entre derechos o, dicho de otro modo, el conflicto entre derechos que representa esta sentencia no puede pensarse adecuadamente sin tomar en cuenta muchas otras circunstancias estructurales de subordinación interseccional. De hecho, la causa de este conflicto se encuentra enteramente enredada con la situación de vulnerabilidad del grupo al que pertenece la menor que, de no haber sido indígena, mujer y niña, quizás habría encontrado una respuesta muy diferente, tanto dentro de su propia localidad cuanto por parte de la justicia salteña. Esto significa que la pertenencia a un grupo en situación de vulnerabilidad (indígena, mujer, niña) es la causa de su discriminación y de la vulneración de sus derechos.

En términos generales, una vez demostrada la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran algunos grupos, el Estado se vería obligado a poner en marcha políticas públicas para la eliminación de las barreras que a dichos grupos les impidan desarrollar libremente su vida y su personalidad. De tal modo que, contando con su colaboración acerca de las formas precisas para mejorar su situación, habría que centrarse en el fortalecimiento de su autonomía económica y alimentaria con respecto al grupo del que dependen y al cual están subordinados, a la vez que poner en marcha programas de educación que reformen los estereotipos de género que ellas tienen naturalizados y las inferiorizan, y que las hagan conscientes de sus derechos individuales y de participación en las decisiones que les afectan a nivel local y familiar. Tanto las medidas de fortalecimiento de la autonomía como las medidas educativas habrían de contar con la visión de las destinatarias de dichas políticas públicas, siempre dentro de unos mínimos innegociables de dignidad humana y libertad individual.

Referencias

- Antonini, Luca, Barazzetta, Aurelio y Pin, Andrea. (2008). Multiculturalismo y *Hard cases*. En Javier Prades y Manuel Oriol (eds.), *Los retos del multiculturalismo* (27-43). Madrid: Encuentro.
- Añón Roig, María José. (2010). Autonomía de las mujeres: una utopía paradójica, en Miguel Ángel Ramiro Avilés y Patricia Cuenca Gómez (coords.), *Los derechos humanos: La utopía de los excluidos* (pp. 127-162). Madrid: Dykinson.
- Añón Roig, María José. (2013). Principio antidiscriminatorio y determinación de la desventaja. *Isonomía*, 39 (octubre), 127-157.

- Barranco Avilés, María del Carmen. (2011). *Diversidad de situaciones y universalidad de los derechos*. Madrid: Dykinson.
- Barranco Avilés, María del Carmen y Churrua Muguruza, Cristina (comps.). (2014). *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Barrère Unzueta, María Ángeles. (2010). La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas. *Revista Vasca de Administración Pública*, 87-88, 225-252.
- Bidaseca, Karina. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8 (17), 61-89.
- Bolsi, Alfredo y Paolasso, Pablo (comps.). (2009), *Geografía de la pobreza en el Norte Grande argentino*. Tucumán: El Autor.
- Campoy, Ignacio. (2017). La construcción de un modelo de derechos humanos para los niños, con o sin discapacidad. *Derechos y libertades*. 37 (junio), 131-165.
- Congreso de la Nación Argentina. (2005). Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, 21 de octubre. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Proteccion_Integral_de_los_Derechos_de_las_Ninas_Ninos_y_Adolescentes_Argentina.pdf>.
- Constitución de la Nación Argentina, 1994.
- Correas, Óscar. (2011). ¿Kelsen y el pluralismo jurídico? Crítica jurídica: Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho, 32, 581-591.
- Corte de Justicia de Salta. (2006). Expediente CJS 28.526/06 – Ruiz, *Corte de Justicia de Salta* (Argentina), Registro: Tomo 109: 389/430, Salta, 29 de septiembre.
- Cosecha [editorial]. (2012, 26 de octubre). Argentina: ¿abuso sexual en la etnia wichí? Expertos e indígenas debaten. *Cosecha Roja*. Recuperado el 20 de mayo de 2018 de <<http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>>.
- Cumes, Aura. (2009), “Sufrimos vergüenza”: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos*, 31 (septiembre-diciembre), 99-114.
- Derpic Salazar, Carlos. (2009). *Sobre el pluralismo jurídico*, La Paz (Bolivia): Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral.
- Fariñas, María José. (1994). Sociología del derecho versus análisis sociológico del derecho. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16, 1013-1023.
- Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). (1989). Convención sobre los Derechos del Niño. Madrid: UNICEF Comité Español. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <<http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>>.
- Gordillo, Agustín. (2000). *Introducción al Derecho: Derecho Público y Privado*. Common-Law y Derecho Continental Europeo. Buenos Aires: Fundación de Derecho Administrativo.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2003). Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad [versión electrónica]. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 18 (diciembre), 9-39.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En Mágina Millán (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 183-212). Ciudad de México: Red de Feminismos Decoloniales. Recuperado el 23 de mayo de 2018 de <https://feminismosdescoloniales.files.wordpress.com/2015/08/macc81s-allacc81-con-porta.pdf>.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2017). Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: El caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En Rachel Sieder, *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 34-54). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- La Gaceta* [editorial]. (2010, 17 de enero). En Argentina, la pobreza tiene rostro indígena [en línea]. *La Gaceta*. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.lagaceta.com.ar/nota/361058/informacion-general/argentina-pobreza-tiene-rostro-indigena.html>.
- Lombardo, Emanuela. (2003). El *mainstreaming*. La aplicación de la transversalidad en la Unión Europea. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 13, 6-11.
- Longhi, Hugo Fernando. (2014). Desnutrición y muerte en la niñez argentina en los albores del Siglo XXI: Un análisis Espacial [versión electrónica]. *Journal of Latin American Geography*, 13(2), 41-65.
- Lousada Arochena, José F. (2017). Discriminación múltiple: El estado de la cuestión y algunas reflexiones. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 41, 29-40.
- Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. (2016). Iguales pero diferentes. Uniendo lo propio con lo ajeno: el pueblo wichí en la actualidad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. Recuperado el 21 de mayo de 2018 de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005425.pdf>.
- Oliva Martínez, J. Daniel. (2008). Titularidad, contenido material y límites de los derechos de los pueblos indígenas: hacia un ordenamiento jurídico internacional preservador de la diversidad. En Óscar Pérez de la Fuente (comp.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural* (181-283). Madrid: Dykinson.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (2001). Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1969). Convención Americana sobre Derechos Humanos. Recuperado el 10 de noviembre de 2018, URL: <https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm>.
- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1994). Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <<http://www.oas.org/es/mesecvi/docs/BelemDoPara-ESPANOL.pdf>>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (1966). Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <<https://www.ohchr.org/sp/profesionalinterest/pages/ccpr.aspx>>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (1979). Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo_web.pdf>.
- Organización de Naciones Unidas (ONU). (2014). Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta, Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer-Convención sobre los Derechos del Niño. Recuperado el 30 de octubre de 2018 de <<http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9925.pdf>>.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 de <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>.
- Rodríguez Palop, María Eugenia. (2011). *Claves para entender los nuevos derechos humanos*. Madrid: Catarata.
- Saavedra Hernández, Laura E. (2018). Retos y experiencias en la construcción de un peritaje antropológico con perspectiva de género: la lucha de Bertha por la tierra en Chiapas. *Desacatos*, 57, 56-71.
- San Ramón de la Nueva Orán. (2016), Expediente n° 3399/5, 5 de mayo de 2016, Ruíz, José Fabián – Abuso sexual con acceso carnal calificado – Estela Tejerina, (originaria n° 60393/05 del Juzgado de Instrucción de 2da. Nominación, del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal).
- Sánchez Alegre, A. (s. f.). El derecho a la integridad sexual en confrontación con el derecho a la cultura. Derechos de los pueblos indígenas. Recuperado el 22 de mayo de 2018 de <<http://indigenas.bioetica.org/not/nota62.htm>>.
- Segato, Laura R. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, 22, mayo-agosto, 593-616.
- Segato, Laura R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Sierra, María Teresa. (2004). Género y etnicidad: aportes desde una antropología jurídica crítica [versión electrónica]. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, II (1), 72-80.
- Sierra, María Teresa. (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, 31, 15-26.
- Sierra, María Teresa. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. *Desacatos*, 31, 73-88.
- Sierra, María Teresa. (2017). Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, las costumbres y los derechos en Rachel Sieder (comp.), *Exigiendo justicia y seguridad: mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 100-125). Ciudad de México: CIESAS.
- Survival* [editorial]. (s. f.). Wichíes. *Survival*. Recuperado el 20 de mayo de 2018 de <<https://www.survival.es/indigenas/wichi>>.
- Tarducci, Mónica. (2013). Abusos, mentiras y vídeos: A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, 5, 7-13.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2017). Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Comisión de Derechos Humanos. Recuperado el 26 de marzo de 2018 de <http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf>.
- Tauli-Corpuz, Victoria. (2018). Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas A/73/176. Naciones Unidas – Asamblea General. Recuperado 5 de noviembre de 2018 de <<http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/index.php/es/documentos/informes-anuales/256-report-ga2018>>.
- Treves, Renato. (1988). *La sociología del derecho: orígenes, investigaciones, problemas*. Barcelona: Ariel.
- Tzul Tzul, Gladys. (2014). Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: Una aproximación teórica a las estrategias. *Contrapunto: Feminismos. La lucha dentro de la lucha*, 5 (noviembre), 65-74.
- Velázquez, Guillermo Á. y Manzano, Ariel. (2010). ¿Por qué últimos? Las peores situaciones de calidad de vida en la Argentina. *Contemporánea*, (7) 2 (julio – diciembre), 443-464.
- Viqueira, Juan Pedro. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México-Tusquets.
- Young, Iris Marion. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

Psicoanálisis, una máquina de lecturas eróticas

Desde Buenos Aires —“capital del psicoanálisis” y, podríamos decir, también de la “marea verde”—, la psicoanalista Alexandra Kohan tensiona al “feminismo *mainstream*” mediante una lectura desde su disciplina. Su objetivo es identificar aquellos discursos presentados como emancipadores respecto de cómo “deben” vivirse el amor, el cuerpo y la libertad que disfrazan un disciplinamiento en torno a una especie de “Manual de la mujer feminista empoderada”, similar al de la “buena esposa” de la década de 1950 (Kohan, 2019, p. 27). Estos mandatos pueden expresarse a partir del “feministómetro”, una categoría nativa¹ —cuyo uso no exenta de ironía— que remite a la compleja, si no es que imposible, tarea de definir quiénes son “más” feministas entre las mismas personas que se adscriben y perciben como tales (Masson, 2007: 118).

Esta obra pertenece a la colección #MiráCómoNosLeemos de la editorial Indie Libros. El título de la colección alude a #MiráCómoNosPonemos, frase pronunciada en el video de Actrices Argentina (2018) después de la denuncia de Thelma Fardin, que forma parte del contexto político en el cual la obra en cuestión fue escrita y leída, así como los debates que han suscitado las declaraciones de la autora vía *tweets*, artículos, conferencias y entrevistas.

Entre estas últimas me interesa resaltar “Acostarse con un boludo no es violencia” (Escobar, 2019) por la acalorada polémica que generó la publicación. Uno de los cuestionamientos de la autora fue hacia la “responsabilidad afectiva”,² término empleado —al interior de las colectivas feministas, pro-

Debate Feminista 61 (2021), pp. 157-163
ISSN: 0188-9478, Año 31, vol. 61 / enero-junio de 2021/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.61.2237>

© 2021 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

¹ Propia de las personas que transitan en espacios de militancia feminista.

² Acorde con la revisión realizada por la filósofa Tamara Tenenbaum (2019), dicho término proviene de la propuesta por construir un vocabulario en torno al manejo de los afectos, desde la ética y la responsabilidad, en relaciones distintas a las “parejas tradicionales” monógamas. Así, Tenenbaum considera que el término posee influencias del movimiento poliamoroso en Estados Unidos, iniciado en la década de 1980, aunque las reflexiones sobre la ética en relaciones distintas a las del matrimonio burgués también fueron planteadas desde el anarquismo a inicios de siglo XIX. Easton y Hardy, 2017 [1997] es una de las obras fundantes de este movimiento. Sus autoras abogaron

gresistas e izquierdistas— para denominar una propuesta ética alrededor de los vínculos erótico-afectivos. Según su interpretación, dicho término aludía a una exigencia que partía —por lo general— de mujeres hacia hombres bajo la suposición de que las personas somos sujetos de voluntad, noción que conduce a la construcción de un otro muy poderoso, que sabe lo que hace. En oposición a lo planteado por la psicoanalista, emergió una postura que reivindicó la “responsabilidad afectiva”.³

Ambas lecturas no solo revelan la polisemia del término —mencionada por Kohan en la entrevista—, sino que también nos introducen en un debate más profundo: ¿puede haber una clínica con perspectiva de género? Para psicoanalistas como Antonella D’Alessio (2017), Débora Tajer (2019) y Gisela Cassouto⁴ (Giménez, 2019), no solo es posible, sino necesaria; mientras que para Kohan, adoptar cualquier perspectiva implicaría una imposición de la misma al paciente. Esta cuestión contradiría la práctica y el estudio sobre la cura y el ejercicio de poder en la transferencia. Se trataría de una pedagogía opuesta a la teoría y a la práctica psicoanalíticas (Sarchman, 2019).

En 2015, muchas pibas militantes y feministas que son interpeladas por la idea de la “responsabilidad afectiva” conocieron el feminismo o lo redescubrieron cuando ya no era una “mala palabra” (Tarducci, Grammatico y Trebisacce, 2019) con la convocatoria del Ni Una Menos⁵ que las aglutinó en calles y plazas, como hoy lo hace la Campaña Nacional por el Derecho a Decidir y la Despenalización del Aborto. Este fenómeno ha recibido el nombre de “marea verde”, comprendido por Elizalde y Mateo como una “metáfora de una multitud de jóvenes —que no son todas— [ni tampoco todas jóvenes] que incorpora al aborto como bastión de una batalla cultural

por una reapropiación de términos que, en sus acepciones originales, estigmatizaban el ejercicio de las sexualidades. Resulta de particular interés el glosario que anexan para intervenir en los conceptos manejados a lo largo del libro. Asimismo, para Magdalena López (2019), la responsabilidad afectiva sería “un concepto marco que debería constituirse en la base de toda relación humana que se propone y plantea como rupturista del orden de dominación vigente. Que se use mucho más habitualmente en el mundo de las relaciones sexoafectivas heterosexuales, no responde a que es una demanda excluyente de las mujeres hacia los varones, sino que en este tipo de relaciones es donde el descuido está más naturalizado y donde hay cierta expectativa de que una parte provea el cuidado (y el amor) y la otra, el descuido (y la libertad)” (López, 2019).

³ Bajo la premisa de que quienes asistían a la clínica se encontraban marcadas por experiencias generadas por el patriarcado y desde las cuales, en el marco de la “marea verde”, inclusive interpelaban a los propios terapeutas.

⁴ Cofundadora de la Red de Psicólogxs Feministas, junto a D’Alessio.

⁵ La cual visibilizó los feminicidios cómo lo ha hecho el Ni Una Más en México.

‘ya ganada’ y que enarbola el pañuelo verde a favor de su legalización como signo cotidiano de la ciudadanía a la que aspira” (2018, p. 434).

Sin detenerme en la promulgación de victoria sobre la “batalla cultural” ni la aceptación que se le atribuye en determinados sectores de la sociedad,⁶ al interior de esta “marea verde” han emergido conceptualizaciones que, como bien señaló Amorós (2009), son políticas. Conviene prestarles atención en la medida en que son voces partícipes de un acontecimiento, aunque se contrapongan en algunos aspectos, los cuales considero que son los más pertinentes para sumergirnos en la complejidad del pensar-haciendo de cualquier proceso político. *Psicoanálisis: por una erótica contra natura* (2019) es parte de la erótica de voces que este supone.

Kohan parte de una breve introducción a la propuesta psicoanalítica del “retorno a Freud”, con el cual Lacan pretendió resquebrajar el dogma mediante la lectura (2019, p. 8) en tanto operación inagotable que mantendrá la resistencia del psicoanálisis a la doxa y a la “absolutización del mercado del saber” (2019, p. 10). El psicoanálisis —nos dice la autora— es una “máquina de lectura” (2019, p. 7); la incomodidad es una condición para que exista el psicoanálisis y un lugar desde el cual se realiza esa lectura, para la cual es menester la suspensión de los saberes y las certidumbres previas (2019, p. 6). El psicoanálisis —agrega— es una praxis de la erótica de los cuerpos que incluye al del/la analista, en la que también permea la incomodidad, ya que hay un elemento sorpresa respecto de lo que puede acontecer en cada sesión (2019, p. 10); es decir, el componente de lo imprevisible.

Para la autora, una de las críticas hacia la disciplina es la falsa noción de que en la clínica se trabaja con individualidades, cuando en realidad se aspira a posibilitar singularidades (2019, p. 12). Otra objeción procede de la ceguera ante la rebelión que supuso la introducción del cuerpo freudiano contra el saber médico que se estrelló en las limitaciones de su positivismo en la sociedad vienesa de aquel entonces. Así, desde algunos sectores del feminismo también se considera al psicoanálisis como machista, pero ¿lo es?

Kohan sostiene que la figura de “la histérica” antecedía a Freud y que, de hecho, él recuperó “lo que [ella] tiene para decir” (2019, p. 11). De tal forma que “El coraje de Freud fue escuchar y otorgarle la dignidad de verdad al decir de esas mujeres que eran acusadas de mentirosas y violentadas por el

⁶ Ya que ameritaría un detenido y profundo trabajo entre historiadores/as, sociólogos/as y antropólogos/as.

machismo científico de la época [...]; esas mujeres decían una verdad que no era escuchada” (Doberti y Kohan, 2018; cursivas en el original). Con el psicoanálisis, Freud introdujo la escucha, cuando en el saber médico solo había la “mirada clínica” descrita por Foucault (2001 [1966]).

La autora condensa al inconsciente —ese gran “descubrimiento freudiano”— en una bella metáfora: “el yo no es el amo en su propia casa. Pero que no sea el amo no implica que esté afuera de la casa, está en la casa y está sometido a su dinámica” (2019, p. 16). Sobre esta línea, recalca que el psicoanálisis no promete felicidad, la cual es fácil de encontrar —y comprar— en las secciones de autoayuda (2019, p. 12). En este género, la felicidad se asemeja a una receta en la que se siguen ciertos pasos y voilá, como lo ha dicho la autora en “La desesperación por ser feliz” (Kohan y Juresca, 2019).

Este ideal de felicidad, según el cual quienes no son “felicés” o no se autoadscriben como tales, es porque “no quieren” o —peor aún— no son “sanos/as”, ¿se ha infiltrado para posicionarse como una aspiración del feminismo? O, en todo caso, ¿de qué feminismos? Y, sobre todo, ¿de qué maneras? Con la selección de las consigas retomadas, Kohan procura dar cuenta de los discursos que circulan al interior de este “movimiento de masas”.

Así es como el “auto” se torna en un prefijo de muchas palabras que hemos abrazado, las cuales refuerzan la noción de un yo que es amo de sí mismo, capaz de autoabastecerse y ser autosuficiente (2019, p. 13). En concordancia con la noción del sujeto como individuo, Kohan sostiene que el “amor propio” —que remite a la “propiedad privada”— en su desesperado intento por escapar de “lo tóxico”, pretende expulsar al otro. Esta versión individualista del amor es una expresión del “empresario de sí mismo”, para quien el amor es cálculo racional y objeto de administración (2019, pp. 36-37). La potencia que adquiere el “amor propio” es en tanto polo opuesto del “amor romántico”, catalogado de patriarcal.

La autora insiste en la incomodidad que supone el amor, ya que nadie nos ama por lo que creemos que somos. Por ello, considera que la prescripción sobre cómo debe ser el amor es un ejercicio de poder que dictamina la “erótica de una época”, en sintonía con su rechazo hacia la “pedagogía del deseo” —¿otra promesa de una sana y perfecta felicidad?— por erigir y representar una protocolización de las relaciones (Dacil y Molina, 2019).

Amar, desear y coger no son ni pretenden ser lo mismo (Kohan, 2019, p. 18). Kohan esclarece la poca intimidad que existe en la actualidad entre “hacer pareja”, amor y deseo, al recordarnos el agrietamiento de la “complementariedad” entre el sujeto y su partenaire (2019, p. 20) con la pulsión

freudiana. Asimismo, enfatiza el lado oscuro de la “empatía”, un ejercicio de mismidad —subyacente al desesperado intento por “emparejarlo todo”— y de renuncia al pathos del amor, que contradice otra consigna popularizada la cual quiere desplazar el infierno que supone el deseo del otro: “si duele no es amor” (2019, p. 36).

Como nos lo revela desde el título, la autora considera que el psicoanálisis resiste y combate la doxa biologicista investida de “natural”, paradigma que contiene una operación violenta la cual “pretende velar las condiciones históricas, políticas y sociales, porque hace pasar por dado lo que no es sino un producto de la ideología” (Kohan, 2019, p. 22). De tal forma que la magia ideológica con la que se normaliza la realidad a partir del telón de “lo natural” no solo compete al conservadurismo de los sectores reaccionarios que apelan por ello, sino también a los progresistas y de izquierda que sostienen que la monogamia es “antinatural” (2019, p. 22).

No es de sorprender que el cuerpo atraviese toda la obra de Kohan, puesto que es un objeto material y de reflexión teórica tanto para los feminismos como para los psicoanálisis. Aunado a ello, señala que Freud cuestionó la primacía de la genitalidad al hablar de “posiciones”. La autora considera que estas últimas han dejado de ser cuestionadas cuando quien enuncia es una autoproclamada “feminista”, etiqueta que —desde su lectura— sesga las condiciones de posibilidad de preguntarse por las prácticas cotidianas y coadyuva —desde discursos rígidos e imperativos— en la cristalización de identidades que emanan esencialismo, cuyos ecos políticos derivarían en la reproducción del “pacto de machos” al no cuestionar nada que diga una “feminista” (2019, p. 34).

Ante la consigna “Mi cuerpo, mi decisión”, Kohan analiza tanto la reivindicación de la acepción neoliberal del sujeto como el control sobre el cuerpo de los otros a través de la vigilancia de los pares (Kohan, 2019, p. 38). Respecto a esto, menciona un ejemplo sencillo: las quejas sobre los hombres que no saben en dónde está el clítoris. Aquí, la fantasía se sustenta en la noción de que los hombres “deben” hacer que las mujeres gocen (2019, p. 39), acompañada del prejuicio de que todas las mujeres gozamos de la misma forma.

En definitiva, los cuerpos en la calle también están en la cama. En este encuentro, no sólo hay cuerpos, sino fantasmas y fantasías que se silencian y son objeto de “correcciones políticas” y vigilancias ante el imperativo: “¡Alienada, emancípate!”, y consignas de índole similar. No obstante, ninguna lucha social está exenta de consignas que —sin lugar a dudas— agrupan a ciertos agentes, quienes también las redefinen colectiva y heterogéneamente, fuera del diván.

Sin embargo, considero que la clínica psicoanalítica constituye un espacio privilegiado para sumergirse, por un lado, en las problematizaciones sobre los viejos y —no tan— nuevos “deberías” —aunque puedan tratarse de mandatos, en apariencia, emancipadores o “empoderantes”— presentes en aquellas singularidades que pretenden ser posibilitadas en los análisis; y, por otro lado, en las tensiones entre lo general y lo particular dentro de un proceso político.

A la par, estos aportes procedentes del psicoanálisis pueden hermanarse con etnografías sobre prácticas y discursos de la erótica⁷ de colectividades específicas, a través y a pesar de los imperativos, procedentes de cualquier inclinación que sean una clave para complejizar lo que entendemos por “época”, cómo la encarnamos y performamos, según las condiciones materiales de los circuitos culturales y sus respectivas inequidades, para trascender los carnets (auto)adscriptivos, las posturas bajo los reflectores y los discursos emitidos desde los megáfonos.

Referencias

- Actrices Argentinas. [El país] (2018, 11 de diciembre). Así es el video de la actriz Thelma Fardín en el que denuncia a su abusador [archivo de video]. Youtube. <<https://www.youtube.com/watch?v=y3lglVZALg4>>.
- Amorós, Celia. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- D'Alessio, Antonella. (2017, 4 de agosto). Capacitación de género para psicólogos. *Página 12*. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <<https://www.pagina12.com.ar/54231-capacitacion-de-genero-para-psicologxs>>.
- Doberti, Julián y Kohan, Alexandra. (2018). Un cuerpo que no se sabe. *Revista Polvo*. Recuperado el 1 de septiembre de 2020 de <<http://www.polvo.com.ar/2018/12/cuerpo-psicoanalisis/>>.
- Easton, Dossie y W. Hardy, Janet. (2017 [1997]). *The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships, and Other Freedoms in Sex and Love*. Nueva York: Teen Speed Press.
- Elizalde, Silvia y Mateo, Natacha. (2018). Las jóvenes: entre la “marea verde” y la decisión de abortar. *Salud Colectiva*, 14(3), 433-446.
- Escobar, Agustina. (2019). Acostarse con un boludo no es violencia / Entrevista con Alexandra Kohan. *Revista Panamá*. Recuperado el 4 de septiembre de 2020 de <<http://www.panamarevista.com/acostarse-con-un-boludo-no-es-violencia/>>.

⁷ Sin tomar el concepto por sentado, como mera “categoría analítica”.

- Foucault, Michel. (2001) [1966]. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Kohan, Alexandra y Juresca, José Luis. (2019). La desesperación por ser feliz. *Revista Polvo*. Recuperado el 15 de marzo de 2020 de <<http://www.polvo.com.ar/2019/11/la-desesperacion-por-ser-feliz/>>.
- Kohan, Alexandra. (2019). *Psicoanálisis: por una erótica contra natura*. Buenos Aires: Indie Libros.
- Dacil Lanza, Ariadna y Molina, Pilar. (2019). Se están protocolizando todas las relaciones / Entrevista con Alexandra Kohan. *La Lengua*. Recuperado el 4 de septiembre de 2020 de <<http://lalengua.com.ar/se-estan-protocolizando-todas-las-relaciones/>>.
- López, Magdalena. (2019, 8 de junio). Por una pedagogía del cuidado, el acuerdo y la responsabilidad afectiva. *LATFEM*. Recuperado el 30 de abril de 2020 de <<https://latfem.org/por-una-pedagogia-del-cuidado-el-acuerdo-y-la-responsabilidad-afectiva/>>.
- Masson, Laura. (2007). “Los feminismos”: oposiciones, acusaciones y conflictos en: *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo Libros: Buenos Aires, Argentina, pp, 113-144.
- Sarchman, Ingrid. (2019, 8 de julio). Contra una pedagogía de la sexualidad. *Cheek*. Recuperado el 15 de marzo de 2020, de <<https://cheek.com.ar/contra-una-pedagogia-de-la-sexualidad/>>.
- Tajer, Débora. (2019). Descubrir la pólvora: les feministes menos pensades. *LATFEM*. Recuperado el 15 de marzo de 2020, de <<https://latfem.org/descubrir-la-polvora-les-feministes-menos-pensades/>>.
- Tarducci, Mónica, Grammatico, Karin y Trebisacce, Catalina. (2019). *Cuando el feminismo era mala palabra: algunas experiencias del feminismo porteño*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Giménez, Paula. (2019, 7 de junio). ¿Por qué es peligroso un psicoanálisis sin perspectiva de género? / Entrevista con Alessandra D’Alessio y Gisela Cassouto Filo.news. Recuperado el 4 de septiembre de 2020 de <<https://www.filo.news/genero/Por-que-es-peligroso-un-psicoanalisis-sin-perspectiva-de-genero-20190607-0025.html>>.
- Tenbaum, Tamara. (2019, 5 de octubre). Responsabilidad afectiva. El término abre el debate sobre los vínculos actuales. *La nación*. Recuperado el 1 de mayo de 2020 de <<https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/responsabilidad-afectiva-el-termino-abre-debate-vinculos-nid2293894>>.

María Mónica Sosa Vásquez

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales,
Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: cronopia94@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3347-796X>

Un estudio para comprender la representación política de las mujeres en México

La ciencia política es una de las disciplinas en que persiste un importante sesgo de género. Las explicaciones ofrecidas por las corrientes y perspectivas tradicionales dentro del campo se basan en una visión androcéntrica que excluye experiencias, problemáticas y aportaciones propias de las mujeres. La visión tradicional de nuestra disciplina, las definiciones y aportes que ha construido, se centran en la existencia de un ciudadano-votante con rasgos masculinos (Rocha, 2016; Tolleson-Rinehart y Carroll, 2006; Verge, Ferrer-Fons y González, 2018). Las mujeres, su relación con el poder y con el Estado empezaron a ser objeto de estudio de la ciencia política apenas hace cuatro décadas, aunque siguen siendo ignoradas por una gran parte del campo, que emplea “conceptos y perspectivas androcéntricas” (Waylen, Celis, Kantola y Weldon, 2013), o bien, tratadas como la excepción a la “normalidad masculina” (MacKinnon, 2014).

Sin embargo, en las últimas décadas se han presentado esfuerzos importantes de reconstrucción del conocimiento científico y de las explicaciones relativas al ejercicio y transformación del poder, y a las dinámicas de los sistemas políticos, para incorporar, precisamente, a las mujeres como sujetos y objetos de la investigación. En particular, el estudio de la representación política de las mujeres es uno de los grandes temas que han transformado la ciencia política y nuestro entendimiento de los fenómenos representativos. Cuando quedó evidenciado que el reconocimiento de los derechos políticos y de la igualdad jurídica entre los hombres y mujeres no se ha traducido en la inclusión plena de la mitad de la población en la vida pública y en el ejercicio del poder político, el estudio de los factores que determinan los alcances de esa participación se ha convertido en un importante campo de investigación (Waylen *et al.*, 2013). Entre estos estudios son particularmente importantes aquellos que, desde diversos ámbitos de

neo institucionalismo, política comparada y estudios subnacionales, aportaron evidencias empíricas para identificar los obstáculos a la representación política de las mujeres y los mecanismos que permitieron su avance (Waylen *et al.*, 2013; Lovenduski, 1998).

En esta línea se ubica el libro editado por Flavia Freidenberg y dedicado al estudio de la representación política de las mujeres en México. *La representación política de las mujeres en México* es un trabajo único que, desde un análisis comparativo a nivel subnacional, aporta conceptualizaciones, explicaciones y evidencias sobre los fenómenos que han permitido el avance o han obstaculizado la participación política de las mujeres en la política nacional y estatal en México. El nivel de profundidad del análisis se debe, en gran medida, a las bases de datos sobre quiénes han ocupado escaños en el congreso federal y en los congresos de las entidades federativas entre 1990 y 2016. Estos datos, recopilados en el marco del proyecto #MujeresPolíticas, inaccesibles en ninguna otra fuente, ofrecen un panorama amplio, profundo y detallado sobre el largo y sinuoso camino que fue para las mujeres en México romper los techos de cristal y eliminar las barreras que les impedían acceder a los espacios de representación.

El libro recopila las aportaciones de un equipo de investigación diverso y multidisciplinario, todas dedicadas a la explicación de alguna de las dinámicas propias de la política mexicana y basadas en la exploración de los datos reunidos por #MujeresPolíticas. El análisis de los datos permite a las y los autores evidenciar que, más allá de los avances en la integración cada vez más equilibrada de los congresos mexicanos, aún persisten obstáculos importantes que impiden a las mujeres participar plenamente en la política. Estos obstáculos son, fundamentalmente, de cuatro tipos: culturales, partidistas, político-institucionales y estructurales.

Varios de los trabajos apuntan a los obstáculos, entendidos como la existencia de sistemas electorales que generan menos oportunidades para la elección de candidatas mujeres o la ausencia de mecanismos de acción afirmativa o aplicación de la paridad. Sobre esto, los trabajos de Freidenberg y Alva Huitrón, y Flores-Ivich y Freidenberg, demuestran que la fortaleza del diseño de las cuotas es determinante para el éxito electoral de las mujeres. Otros trabajos (Ordóñez Ghio y Flores-Ivich, y Salazar y Osornio), aportan evidencias acerca de la existencia en el sistema electoral mexicano de algunas reglas que dificultan el acceso de las mujeres al poder o que no logran romper las inercias propias de la política partidista.

Precisamente los obstáculos partidistas son un problema recurrente, evidenciado también por distintos artículos. Como lo demuestran Freidenberg, Hernández Trejo y Alva Huitrón en sus respectivas investigaciones, los partidos políticos suelen recurrir a diversas prácticas y estrategias de evasión de las cuotas y/o paridad, carecen de voluntad para promover los liderazgos femeninos, prefieren mecanismos de selección de candidaturas perjudiciales para las mujeres y evitan postularlas en los espacios competitivos. Asimismo, esta exclusión de las candidaturas está acompañada de dificultades a las que se enfrentan las mujeres al interior de los institutos políticos.

Los obstáculos culturales y estructurales que persisten en la política mexicana son las frecuentes creencias respecto a que las mujeres son menos capaces para ser candidatas, para ganar una elección o para gobernar, así como las cargas de cuidado y los roles tradicionales que limitan las opciones de las mujeres para dedicarse de manera plena a la política (como lo evidencian en sus trabajos Freidenberg, Hernández Trejo y Alva Huitrón).

El volumen cierra con una importante investigación sobre la violencia política por razones de género, un fenómeno cada vez más frecuente en México y en la región. Las autoras apuntan a que la ola de la violencia que viven las mujeres dedicadas a la actividad política parece ser una consecuencia no prevista y no deseada del incremento del número de las mujeres en los cargos legislativos.

La representación política de las mujeres en México es un libro fundamental para comprender la ruta mexicana hacia la paridad de género, el largo y sinuoso camino que permitió construir las condiciones adecuadas para promover el acceso de las mujeres a los cargos legislativos. Las y los autores de los trabajos reunidos en este volumen realizaron análisis de los factores que, en los diversos contextos de la política mexicana nacional y subnacional, facilitan o dificultan el acceso de las mujeres a la representación, con lo que contribuyen a nuestra comprensión de los procesos y dinámicas determinantes para la construcción de la igualdad. Sus conclusiones son relevantes y, al mismo tiempo, apuntan a una agenda de investigación futura, que apunta a la necesidad de explorar la importancia de las instituciones informales, las características personales de las candidatas y el papel de las autoridades electorales como posibles factores explicativos de la efectividad de las medidas implementadas para fomentar la representación política de las mujeres.

Referencias

- Freidenberg, Flavia (comp.). (2018). *La representación política de las mujeres en México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM e Instituto Nacional Electoral.
- Lovenduski, Joni. (1998). Gendering Research in Political Science. *Annual Review of Political Science*, 1, 333-35.
- Mackinnon, Catharine. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rocha Carpiuc, Celia. (2016). Women and Diversity in Latin American Political Science. *European Political Science*, 15(4), 457-475.
- Tolleson-Rinehart, Sue y Carroll, Susan J. (2006). Far from Ideal: The Gender Politics of Political Science. *American Political Science Review*, 100(4), 507-513.
- Verge Mestre, Tània, Ferrer-Fons, Mariona y González, M. José. (2018). Resistance to Mainstreaming Gender into the Higher Education Curriculum. *European Journal of Women's Studies*, 25(1), 86-101.
- Waylen, Georgina, Celis, Karen, Kantola, Johanna y Weldon, Lauren S. (comps.) (2013). *The Oxford Handbook of Gender and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Karolina Monika Gilas

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Correo electrónico: kmgilas@politicas.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4536-9189>

Convocatoria para publicar en *Debate Feminista*

La revista *Debate Feminista* es una publicación mexicana fundada en 1990 por la doctora Marta Lamas. En sus primeros 25 años de actividades publicó 50 números sobre diversos temas relacionados con el género y la sexualidad desde diversos enfoques disciplinarios y un amplio espectro temático.

A partir de 2016, *Debate Feminista* forma parte del patrimonio de la Universidad Nacional Autónoma de México y es editada por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género como una revista de corte académico donde los materiales se someten a dictamen por pares, siguiendo los lineamientos de las publicaciones universitarias. Aparece dos veces al año en forma impresa y también en versión electrónica.

Convocatoria

El Centro de Investigaciones y Estudios de Género invita a especialistas e integrantes de la academia nacional e internacional a someter trabajos inéditos y originales de investigación o reflexión teórica y metodológica, o bien a presentar reseñas de libros, sobre cualquier temática relacionada con estudios de género y sexualidad para su publicación en *Debate Feminista*.

Los artículos pueden ser enviados en español, inglés o portugués; deberán ser originales e inéditos y no estar postulados simultáneamente para su publicación en otras publicaciones. Cada texto entrará en un proceso de selección que responderá a estrictos criterios de revisión por pares bajo la modalidad de doble ciego.

Los textos deben cumplir con las normas de presentación de originales que acompañan esta convocatoria. El envío de colaboraciones se hará por medio del gestor editorial en la siguiente liga:

http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista
o a la siguiente dirección electrónica:

debatefeminista@cieg.unam.mx

Responsabilidades de los y las autoras

1. Quienes sometan manuscritos deben garantizar que son producto de su trabajo original y que los datos han sido obtenidos de manera ética.
2. Deben garantizar que los trabajos sometidos no han sido previamente publicados o difundidos en algún otro medio o idioma, ni están siendo considerados en otra publicación.
3. En el momento de someter un manuscrito, los o las autoras aceptan en su totalidad las normas, criterios y procedimientos editoriales de la revista; y en particular, la forma en que la revista realiza el dictamen editorial, el proceso de revisión por pares y la fecha señalada para la publicación por parte del Comité Editorial.
4. Las y los autores declaran que la información recuperada de trabajos previos dentro del texto fue debidamente citada de manera textual o con paráfrasis mediante la norma APA.
5. Si la contribución propuesta es aceptada para su publicación, las y los autores aceptan que será difundida por primera vez en *Debate Feminista*, que cuenta con una política de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), la cual permite a terceros copiar y redistribuir el contenido en cualquier formato, así como reutilizar la información de la revista, siempre que se reconozca su autoría y se indique de forma explícita.
6. Los o las autoras no reciben ningún pago de parte de la revista por los textos publicados.

Recepción de originales y arbitraje

1. Para ser incluidos en *Debate Feminista*, todos los artículos serán sometidos a una fase de selección y a un proceso de dictamen.
2. En el primer filtro, todos los trabajos recibidos se someterán a revisión por parte del Comité Editorial para determinar su pertinencia temática, metodológica y formal.
3. Solamente los trabajos que cumplan con los requerimientos editoriales (primer filtro) serán sometidos al proceso de arbitraje, donde dos o más especialistas en la materia determinarán si son susceptibles de ser publicados.
4. El proceso de arbitraje se llevará a cabo “a doble ciego”, es decir, observará el principio de anonimato tanto del autor o autora como

de los o las dictaminadoras, y se apegará a las mejores prácticas académicas.

5. El resultado puede ser:
 - a) publicable
 - b) publicable con recomendaciones que podrían mejorar el artículo
 - c) publicable a condición de que se realicen cambios importantes
 - d) no publicable

Trabajos aceptados para su publicación

1. En cuanto se haya completado el proceso de revisión externa, el o la autora recibirá los dictámenes por escrito y, si es el caso, se le solicitará que atienda a las observaciones planteadas en cada dictamen en un plazo determinado.
2. Una vez revisado, el trabajo se remitirá de nueva cuenta a la revista, acompañado de una carta en que se indiquen los cambios realizados y, si alguna de las observaciones no fue atendida, se justifique debidamente.
3. El Comité Editorial revisará los dictámenes, así como la carta, y dará su visto bueno para que el trabajo pase a la siguiente fase.
4. La dirección de *Debate Feminista* informará a los y las autoras del estatus de cada artículo y enviará una notificación de las diferentes fases del proceso editorial.
5. Al enviar un original, su autor o autora (o autores y autoras) aceptan que, si el arbitraje es favorable, se publique en *Debate Feminista* y sea puesto en línea en versión de texto completo en el sitio web www.debatefeminista.cieg.unam.mx. *Debate Feminista*, por su parte, respeta el derecho de cada autor o autora a publicar ulteriormente el texto en otros medios o formas que considere convenientes, a condición de que reconozca de forma explícita que ha sido previamente publicado en *Debate Feminista* y proporcione la referencia hemerográfica completa.
6. Las y los autores firmarán de forma autógrafa y enviarán escaneada a la revista una carta compromiso —cuyo original deberán descargar de nuestro gestor editorial— donde declaran:
 - a) la originalidad de su contribución
 - b) que el artículo postulado no se ha difundido por otros medios ni se ha sometido de forma simultánea a otra revista
 - c) que en su elaboración se observaron prácticas éticas

- d) que las o los autores aceptan las normas y plazos de la revista
- e) que las o los autores se responsabilizan del contenido y los derechos de autor utilizados para la investigación y su reporte
- f) que no se cometió ningún tipo de plagio
- g) que aceptan la fecha y las condiciones de publicación y difusión de la revista

Los autores y autoras deberán firmar y enviar a la revista un acuerdo de publicación.

Normas para la presentación de originales

El envío de un trabajo a *Debate Feminista* supone el compromiso de garantizar que el texto es inédito y original, y que no se ha enviado de manera paralela a otra revista para su publicación.

Se aceptarán trabajos escritos en español, inglés o portugués.

El envío de colaboraciones para *Debate Feminista* se hará a través de la siguiente dirección electrónica: debatefeminista@cieg.unam.mx, donde cada autor o autora podrá enviar su manuscrito para iniciar el proceso de lectura y dictamen de su trabajo.

Requisitos formales

1. Los artículos tendrán una extensión mínima de 7,000 y máxima de 9,000 palabras, incluidos cuadros, gráficas, referencias y notas. Las reseñas no deberán exceder las 4,000 palabras.

Excepcionalmente, el Comité Editorial someterá a arbitraje trabajos que excedan la extensión indicada, si tuvieran un alto interés académico.

2. Los trabajos se enviarán con las siguientes especificaciones técnicas:

- en formato digital compatible con el procesador Word
- en página tamaño carta (21.5 x 28 cm)
- en letra Arial de 12 puntos, a doble espacio
- los márgenes superior e inferior serán de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm
- el cuerpo del texto debe ir justificado

3. Además de su pertinencia y calidad, damos por sentado que los originales recibidos cumplirán con altos estándares en cuanto a sus características formales: respeto de la ortografía, la sintaxis y el género literario, claridad en la redacción y la estructura, y apego a las normas de citación. La dirección de *Debate Feminista* podrá hacer correcciones de estilo menores a los originales aceptados para su publicación sin consultar con el o la autora, en el entendido de que no se alterará el sentido del texto.

Datos del autor o autora, resumen y palabras clave

1. Cada trabajo deberá incluir una portada donde se especifique:
 - a) Título del artículo o reseña
 - b) Nombre completo del autor o autora (o autores y autoras)
 - c) Breve semblanza curricular de no más de 15 líneas donde se indiquen:
 - adscripción institucional
 - grado académico e institución donde lo obtuvieron
 - líneas de investigación
 - número telefónico
 - correo electrónico
 - dirección postal
 - dos referencias bibliográficas de su producción reciente
 - d) Una breve declaración que indique que el artículo es original y no ha sido publicado ni está siendo considerado en ningún otro lugar
2. Se presentará un resumen o *abstract* no mayor a 150 palabras, en español y en inglés, en el que se describa la intención, los resultados y conclusiones del artículo.
3. Se incluirán entre tres y seis palabras clave/*key words* (en español e inglés). Sugerimos consultar el tesoro en línea del Instituto Nacional de las Mujeres: <http://www.oei.es/genero/documentos/bibliografia/Bib_5.pdf>.

Notas, citas y bibliografía

1. Las notas irán a pie de página y deberán incluirse de la siguiente manera:
 - justificadas, en fuente Arial, a 10 puntos y con interlineado sencillo
 - la numeración de las mismas deberá ser consecutiva, en números arábigos volados (o en superíndice) y no se colocará punto en la llamada
 - se utilizará la menor cantidad posible de notas y serán únicamente explicativas
2. Todas las citas bibliográficas se harán en el cuerpo del texto. Se citarán en la modalidad de la American Psychological Association (APA), entre paréntesis, con el apellido del o la autora (o autores y autoras), el año de publicación y la(s) página(s) de donde se extrajo la cita. Por ejemplo: (Butler, 2002, p. 45), (Yagüello, 1999, pp. 117-119) o (Muñoz, Reyes, Covarrubias y Osorio, 1991, p. 29). Se pueden consultar más ejemplos en www.apastyle.org.

3. Las citas textuales de menos de cuatro líneas se incluirán en el cuerpo del texto entre comillas; las que tengan más de cuatro líneas se compondrán en un párrafo aparte con una justificación de 2 cm del lado izquierdo, en tipo de 11 puntos, sin entrecomillado y con interlineado sencillo, y se rematarán con la referencia entre paréntesis.

4. Si las citas no son textuales, se incluirán en el cuerpo del texto sin entrecomillado, indicando entre paréntesis la referencia correspondiente.

5. La lista bibliográfica se incluirá al final del texto y solo se listarán las referencias citadas. La lista se presentará en orden alfabético según el apellido de los y las autoras; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor o autora, se repetirá el nombre y se ordenarán en orden cronológico (de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente), identificándolas con letras "a", "b", "c", etcétera, después del año de publicación.

6. Se seguirá el sistema APA, en su modalidad de nombre completo, para la lista bibliográfica, presentándola con el siguiente formato:

Libro de autor único:

Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan / Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Libro de dos autores:

Wellek, René y Warren, Austin. (1996). *Teoría literaria*. Madrid: Gredos.

Libro de varios autores:

Fernández, Sara Yaneth, Hernández, Gloria Estella y Paniagua, Ramón Eugenio. (2005). *Violencia de género en la Universidad de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia-Centro de Investigaciones Sociales y Humanas y Centro Interdisciplinario de Estudios de Género.

Compiladores:

Diamond, Larry y Plattner, Marc, F. (comps.) (1996). *El resurgimiento global de la democracia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Organismo, institución o asociación como autor/a:

CEPAL (Comisión Económica para América Latina) (2000). *Inversión extranjera directa en América Latina*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina.

Capítulo o artículo en libro:

Yagüello, Marina. (1999). Las palabras y las mujeres. En Carlos Lomas (comp.), *¿Iguales o diferentes? / Género, diferencia sexual, lenguaje y educación* (pp. 101-112). Barcelona: Paidós Educador.

Artículo en revista académica impresa:

Moreno Olivos, Tiburcio. (2015). Las competencias del evaluador educativo. *Revista de la Educación Superior*, 174, 101-126.

Artículo en revista no especializada impresa:

Lamas, Marta. (2014, septiembre). ¿Prostitución, trata o trabajo? *Revista Nexos*, 13-16.

Artículo de periódico impreso:

Reyna Quiroz, Julio. (2015, 24 de noviembre). En México, la violencia contra mujeres es "patrón generalizado". *La Jornada*, p. 17.

Libro electrónico:

Vasilachis de Gialdino, Irene. (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa. Recuperado el 13 de agosto de 2014, de <<http://jbposgrado.org/icuali/investigacion%20cualitativa.pdf>>.

Artículo de revista electrónico sin versión impresa:

Centelles, Miquel. (2005). Taxonomías para la categorización y la organización de la información en sitios Web. *Hipertext.net*, núm. 3. Recuperado el 26 de septiembre de 2008, de <<http://www.hipertext.net/web/pag264.htm>>.

Artículo de revista no especializada en línea proveniente de una versión impresa:

Melgar, Lucía. (2014). Nuestra violencia, nuestra impunidad [en línea]. *Revista Nexos*. Vol. 30(6).

Artículo de periódico en línea proveniente de una versión impresa:

Miranda, Juan Carlos. (2015, 23 de noviembre). La mayoría de empleos no ofrecen ingresos ni condiciones adecuadas [en línea]. *La Jornada*. Sección Economía. Recuperado el 24 de noviembre de 2015 de <<http://www.jornada.unam.mx/2015/11/23/economia/031n1eco>>.

Base de datos electrónica:

Rodríguez, José Luis. (2007). Comunidades virtuales, práctica y aprendizaje: elementos para una problemática. *Teoría de la educación: educación y cultura en la sociedad de la información*. 8(3), 6-22. Recuperado el 13 de octubre de 2008 de la base de datos IRESIE.

Textos electrónicos:

Pritzker, Thomas J. *An Early Fragment from Central Nepal*. Recuperado el 8 de junio de 1995 de <<https://www.asianart.com/pritzker/pritzker.html>>.

Tesis:

Contreras, Óscar F. (1999). Empresas globales, actores locales. Producción flexible y aprendizaje industrial en las maquiladoras. Tesis de doctorado. El Colegio de México.

Ponencias presentadas en simposios o congresos publicadas en memorias:

Alcántara, Sánchez, Bertha María. (abril de 2015). El capital afectivo en los procesos agenciales: su acumulación y contribución en la de-re-construcción de representaciones de género. En Hortensia Moreno (coord.), *Memorias del Primer Congreso Internacional sobre Género y Espacio*. Congreso llevado a cabo en Ciudad Universitaria, D.F.

Videos de YouTube:

Canal REDMÁS. (19 de septiembre de 2017). Antanas Mockus en Confesiones [Archivo de video]. YouTube. <https://youtube/de_4nTCHtJs>.

7. Las siguientes palabras en la lista de referencias bibliográficas se abreviarán así: compilador (comp.), traductor (trad.), coordinador (coord.), editor (ed.), número (núm.), sin fecha (s.f.), volumen (vol.), página (p.), páginas (pp.).

Cuadros, gráficas y figuras

1. Los cuadros, gráficas y figuras se incluirán al final, numerados (por ejemplo: cuadro 1, figura 1, etcétera); se indicará en el texto el lugar donde se insertará cada uno.
2. Deberá enviarse el archivo original de cuadros o gráficas en Excel o Word para facilitar los procesos de edición.
3. Se procurará evitar notas en gráficas y cuadros, pero en caso de haberlas, se incluirán al final del texto con llamadas numéricas en el texto. Estos elementos

de apoyo (gráficas, esquemas, figuras y cuadros) deben comprenderse sin necesidad de recurrir al texto del documento.

4. Se recomienda restringir el número de cuadros y gráficas a lo estrictamente indispensable.

5. Para la elaboración de cuadros, figuras y gráficas deben considerarse los siguientes criterios:

- el título debe ser sintético, pero suficientemente explícito
- deben indicarse las fuentes de donde procede la información
- las siglas, abreviaturas y acrónimos que aparezcan en las gráficas, cuadros, figuras y similares, deberán ser adecuadamente descritos en una nota al pie de los mismos

6. Si se incluyen figuras, cuadros o gráficas, deben citarse en el texto siguiendo una numeración arábica (por ejemplo: figura 1, gráfica 3, cuadro 5).

7. En caso de incluir fotografías u otras imágenes, deberán anexarse al final, citarse en el texto y listarse con numeración arábica (por ejemplo: figura 1, figura 2). Además, se deberán enviar en archivos adicionales por separado, en formato .jpg con un mínimo de 300 dpi. Si se usan imágenes con *copyright*, es responsabilidad de la autora o autor tramitar los permisos correspondientes.

Nota sobre la portada

Lorena Wolffer (Ciudad de México, 1971)

Desde hace más de veinticinco años, el trabajo de la artista y activista cultural Lorena Wolffer ha sido un sitio permanente para la enunciación y la resistencia en la intersección entre el arte, el activismo y los feminismos. Mientras en su propia obra aborda asuntos relacionados con la producción cultural del género y procura los derechos, la agencia y las voces de las mujeres y las personas de identidades no normativas, también ha producido, facilitado y curado proyectos con una gama heterogénea de artistas en plataformas como el museo, el espacio público y la televisión. Desde la creación de radicales intervenciones culturales con diversas comunidades hasta la elaboración de nuevos modelos pedagógicos para el desarrollo colectivo de conocimientos situados, estos proyectos se producen dentro de una arena que reconoce la pertinencia de los lenguajes experimentales y desplaza la frontera entre lo que conocemos como alta y baja cultura. Su quehacer —un escenario para la voz, las representaciones y las narrativas de lxs otrxs— articula prácticas culturales cimentadas en el respeto y la igualdad.

DIARIAS

COMUNIDADES DE CUIDADO DE MUJERES Y
PERSONAS TRANS* EN EL NUEVO ORDEN
UN PROYECTO DE LORENA WOLFFER

Diarias / Comunidades de cuidado es una intervención cultural participativa concebida por Lorena Wolffer para registrar y visibilizar la realidad de comunidades de cuidado de mujeres y personas trans* durante la pandemia y el confinamiento, y para estar al tanto de lxs otrxs desde una ética comunitaria de cuidado.

La intervención parte de la invitación a una mujer o persona trans* de México o el extranjero para que, junto con seis integrantes de su comunidad afectiva —familiares, amigxs y/o colegas, también mujeres o personas

trans*— conforme la **Diaría** de una semana. La idea es que cada unx complete la entrada correspondiente a uno de los días de la semana con un relato escrito, fotográfico, en video y /o dibujos acerca de lo que hizo, pensó y sintió ese día. Sin embargo, la invitación es solo un punto de partida; la idea es que cada participante se apropie del proyecto y lo modele como ellx elija.

Las **Diarias** producidas hasta ahora son todas distintas: algunas cuentan con siete entradas a cargo de siete personas distintas, otras con una sola (que se refiere a un día o a la semana completa) y unas cuantas inician con una introducción redactada por su coordinadorx. Las personas que conforman cada **Diaría** no necesariamente viven en la misma ciudad o país, y hasta el momento hay participaciones de Argentina, Brasil, Canadá, Estados Unidos, Italia y México. Los textos están en español, inglés, italiano y portugués, y no serán traducidos para preservarlos exactamente como fueron enviados.

El proyecto está albergado en diarias2020.blogspot.com y la entrada de Rubia Bernasci forma parte de la **Diaría** articulada por Mara Leal desde Brasil.

diarias2020.blogspot.com