

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

8

DOSSIER:

GÉNERO Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

Año 2 - Vol II - No. 8 - Diciembre 2017

Quito, Ecuador

Religación. Centro de Investigaciones en
Ciencias Sociales y Humanidades desde
América Latina



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Vol. II • No. 8 • Diciembre 2017
ISSN 2477-9083

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista arbitrada con sede en Quito, Ecuador y que maneja áreas que tienen relación con la Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines, con un enfoque latinoamericano. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2017
Octubre - Diciembre 2017
Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre
ISSN: 2477-9083
1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina

© Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2017

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info.religacion@gmail.com
<http://revista.religacion.com>

www.religacion.com

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Editora Asociada

Redacción y Arbitraje
Ana Belén Benalcázar
anabelenbenalcazar@religacion.com

Diseño y diagramación

María Camila Torres

Fotografía de portada

Felipe Passolas

Consejo Editorial

- Mg. Carolina Díaz Rubiano
Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador
- M.Sc. Carlos Gil de Pérez-Aradros
Gobierno del Principado de Asturias - España
- M.A. Daniel Jara
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Alemania
- Lcda. Daniela González
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú

- Lcdo. Felipe Passolas
Fotoperiodista independiente-España
- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo
Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz.
Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias
Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira
Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila
Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo
UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres
Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior
Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvina Sosa
Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra (c). Suyai Malen García Gualda
Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

- Ana María Stiven (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

LATINDEX |CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades |Red de bibliotecas virtuales de CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. |LatAmPlus Full-Text Studies Online |Directory of Research Journal Indexing |Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales |Scientific Indexing Services |Academic Resource Index ResearchBib |International Institute of Organized Research |Biblioteca Nacional de Colombia |Research Journals & Authors |Science library index |International Scientific Indexing



SUMARIO / CONTENTS

DOSSIER

Género y Cultura en América Latina. // *Gender and Culture in Latin America.*

Editoras Invitadas / Guest Editors:

DRA. SUSANA DOMINZAIN, DRA. MARÍA CECILIA COLOMBANI

Presentación de Dossier / Introduction to the Special Issue:

SUSANA DOMINZAIN, MARÍA CECILIA COLOMBANI 9-12

ARTÍCULOS / ARTICLES

El cine de Lucrecia Martel como imagen crítica. La experiencia del Deseo más allá de la Clase, el Género y la Raza

The Cinema of Lucrecia Martel as critic image. The experience of Desire beyond the Class, Gender and Race.

Guido Fernández Parmo 15-27

Elsa Andrada en el Arte Universal: aproximación antropológica a las relaciones de género y la lógica artefactual en el Taller Torres García.

Elsa Andrada in Universal Art: anthropological approach to gender relations and the artefactual logic in the Taller Torres García.

Natalia Montealegre Alegría 29-41

¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas.

¿Guardians of Culture or Guardians of Struggles? A typological approach for the analysis of indigenous women's political participation.

Andrea Ivanna Gigena 43-57

Género, raza y clase: perspectivas desde el Caribe.

Gender, race and class: perspectives from the Caribbean.

Nicolás Monpelat, Ignacio Testasecca 60- 70

Mujeres, Cooperativas y Economía Social. Un análisis etnográfico sobre mujeres recuperadoras en el AMBA con perspectiva de género

Women, Cooperatives and Social Economy. An ethnographic analysis of recovery women in the AMBA with a gender perspective.

Sofía Rodríguez Ardaya, Verónica V. Puricelli 72-85

La mujer inmigrante china en el Perú y la desigualdad de género en El tramo final y La vida no es una tómbola de Siu Kam Wen.

The Chinese immigrant woman in Peru and the gender inequality in the works El tramo final and La vida no es una tómbola of Siu Kam Wen.

Yushu Yuan 87-99

Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial.

Indigenous women and political participation: ethnic female arising in a context of territorial expropriation.

Rosely A. Stefanés Pacheco 101-114

Las mujeres uruguayas y sus memorias en torno al plebiscito del NO de 1980.

The Uruguayan women and their memories on the plebiscite of the NO of 1980.

Marisa Ruiz 116-124

Iglesia Católica y redes transnacionales de activismo antiabortista: bioética y usos políticos de la memoria del Holocausto.

Catholic Church and transnational networks of anti-abortion activism: bioethics and political uses of the memory of the Holocaust.

Pablo Gudiño Bessone 126-142

Transgresiones en los roles sociales de género en la república romana: mulieribus Exempla.

Transgressions in the social gender roles in Roman Republic: mulieribus exempla.

Juan Manuel Gerardi 144-161

Jefa de jefes: construcciones hegemónicas del género y el narcotráfico en el narcocorrido La reina del Sur de Los tigres del norte.

Boss of bosses: Hegemonic constructions of gender and narcotraffic in the narcocorrido "La Reina del Sur" by Los Tigres del Norte.

Silvia Ruiz Tresgallo 163-176

SECCIÓN GENERAL/ GENERAL SECTION

Memoria y analéctica en la modernidad/colonialidad boliviana. Reflexiones en torno a la obra de Silvia Rivera Cusicanqui según el marco categorial de Enrique Dussel.

Memory and Analectic in Bolivian Modernity/Coloniality. Reflections on Silvia Rivera Cusicanqui's Work by Enrique Dussel's categorial framework.

Christian Soazo Ahumada 179-193

Apuntes para una caracterización socio-epistémica de la producción científica y su calidad.

Notes for a socio-epistemic characterization of scientific production and its quality.

Oscar Eliezer Mendoza 195-208

FOTOENSAYO/ PHOTOESSAY

Espacio y tradición en San Cristóbal Huichochitlán: Un ensayo fotográfico.

Space and tradition in San Cristóbal Huichochitlán: A photo essay.

Ruth Ortega Saldívar 210-225

RESEÑA/ REVIEW

Isabell Lorey. Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad. Traficantes de Sueños, Madrid, 2016.

Itzel Ibargoyen 227-228

PRÓXIMAS CONVOCATORIAS 231-233

NORMAS EDITORIALES 235-237



INTRODUCCIÓN

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Revista Religación, pretende ser un espacio abierto para el debate y construcción del pensamiento latinoamericano en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades, destinado a profesionales, investigadores, estudiantes y académicos que tengan interés en el estudio de la realidad de nuestra Abya Yala con un enfoque decolonizador.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo del Centro de Investigaciones, así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos. Tiene su sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines.

M.Phil Roberto Simbaña Q
Director

Presentación Dossier: Género y Cultura en América Latina.

*La cultura como espacio de construcción de las identidades.
Repensando el género.*

Cecilia Colombani
Universidad de Morón, Argentina
ceciliacolombani@hotmail.com

Susana Dominzain
Universidad de la República, Uruguay
susanadominzain@gmail.com

Ponemos en consideración algunas reflexiones teóricas que han inspirado el presente dossier, articulando los conceptos de cultura y género. Sobre estas consideramos los autores han desplegado sus reflexiones, pensando los temas propuestos sobre el escenario de América Latina.

Martín Buber (1974) sostiene que es imposible captar al **existente humano** por fuera de la relación. Cuando se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere al par Yo-Tú y al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos” (7).

El **existente humano** sólo puede ser captado en relación, ya sea con los objetos o con otros hombres. Y en esa dimensión que abre el universo personal, “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación” (Buber, 1974: 8).

El **existente humano** no puede vivir sin el Ello, en tanto universo material que sostiene su existencia, “pero quien sólo vive con el Ello, no es un hombre” (Buber, 1974: 34).

En este marco de relaciones vinculares, una de las notas características de lo humano como tal es la posibilidad de transformar la naturaleza. Se trata de aquello que distingue al **existente humano** del animal, ya que para éste la naturaleza constituye meramente una prolongación, de la cual no tiene registro ni conciencia. El animal está fundido a la naturaleza, fusionado con ella, sin la posibilidad de tomar distancia, lo que equivale al movimiento antropológico por excelencia de distanciarse del objeto para problematizarlo y transformarlo.

El universo humano es precisamente la capacidad transformadora de lo natural, tensionando así la clásica díada naturaleza-cultura. El **existente humano** trasciende la naturaleza con su obrar. Inscribe su hacer en una dimensión poética que es, al mismo tiempo una dimensión *etho-poiética*. En efecto, con su acción, *poiesis*, el **existente humano** se instala en un mundo también humano. Despliega un *êthos*, en tanto modo de actuar, manera de ser, estilo de vida. Es en ese transformar la naturaleza donde el **existente humano** se constituye como tal.

Imprime en el *tópos* natural una marca humana, una huella de sentido y un registro que sólo puede ser definido desde la dimensión antropológica. El **existente humano** es así un hacedor de cultura. La cultura es el producto de su hacer simbólico, de su capacidad de trascender el mero *hábitat* para convertirlo

en un *tópos* humano, cargado de significación, valores y signos, sólo destinados a una apropiación cultural.

El **existente humano** es más que las bestias precisamente porque es capaz de instalarse en el mundo desde el lugar del sentido, resignificando la mera naturaleza y humanizándola, esto es, inscribiendo un nombre humano en ella. Su posición consiste en ese *tópos* intermedio entre dioses y animales.

Así, la noción de mundo nunca implica una noción territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo es “su lugar en el mundo” (Heidegger, 1997:79), el domicilio existencial del hombre en tanto hacedor de cultura y explicita la relación del **existente humano** con la naturaleza como primer enclave antropológico.

El propio término ‘cultura’ resulta ilustrativo al respecto. Su parentesco con el verbo latino *colo*, cultivar y el adjetivo *cultus* abre el horizonte de una metáfora del cultivo. Transformar lo salvaje a través de la mano del existente humano en un suelo cultivado se inscribe en la misma configuración semántica del término. La tensión entre lo salvaje y lo cultivado se aloja en la base de toda consideración antropológica.

Una segunda consideración que subyace en el universo cultural es la relación del existente humano con los otros. En efecto, no sólo tiene conciencia de sí, sino también conciencia del otro, sabiendo que su ser en el mundo implica también un ser en relación, un “ser con”. El existente humano se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales.

La instalación significativa implica una *eto-poiética*. Una instalación significativa supone un núcleo significativo: valores, símbolos, imágenes primigenias, ideas, creencias, bases constituyentes de la identidad, ya que toda “toda formación cultural es, al mismo tiempo, organización y sentido. Sentido que se organiza históricamente. Organización significativa que se despliega espacial y temporalmente” (Santillán, 1985: 23). En este horizonte, el valor que la comunidad imprime a su modelo de instalación, determina los principales códigos que rigen el comportamiento colectivo.

La cultura opera como suelo de instalación, como trama de contención, urdimbre y tejido simbólico que protege antropológicamente al existente humano de su precariedad existencial; no sólo protege al hombre sino también a la historia como espacio de instalación colectiva; construye una memoria de inscripción comunitaria, lo cual se suma a la noción de cobijo, ya que la memoria es un *topos* de contención humana, territorializa al existente humano en un espacio de pertenencia simbólica e histórica.

Sentido y mundo son nociones solidarias que se autoimplican y sólo desde el *topos* del sentido el hombre toma posesión del mundo, lo hace suyo, le imprime su marca, lo humaniza.

Toda forma de habitar el mundo implica, como anticipamos, una *etho-poiética*. La cultura constituye una usina productora de sentido. Se trata del entramado simbólico desde el cual el mundo se vuelve una unidad de sentido y, por ende, habitable desde ese orden-kosmos humano.

Ahora bien, es en este territorio de construcción histórica de sentido donde la representación de la mujer ha resultado una ficción política en tanto campo de juego de las relaciones de poder. A partir de tal construcción, se nos impone

pensar la espacialización histórico-política, problematizar los ámbitos de saber funcionales al desvelo histórico de construir un modelo de identidad femenina territorializado en ciertas esferas y no en otras, así como repensar la ficción y consolidación de un modelo cultural donde las mujeres quedan fijadas al espacio de la sumisión como marca identitaria de los sujetos producidos, en el marco de esos juegos de poder que se dan al interior de la trama cultural.

Proponemos pensar la problemática de género desde la arqueología foucaultiana (Foucault, 1964). La perspectiva arqueológica supone hacer visible la consolidación de capas o pliegues, que consolidan una cierta espesura de saberes, prácticas y discursos, que va construyendo una determinada experiencia en torno a un objeto de problematización y ficcionando la urdimbre de una cierta imagen-representación, al tiempo que pone de manifiesto ciertos juegos de poder que son, en última instancia, los que posibilitan tal emergencia. Es en ese territorio donde debemos anclar para desmontar la construcción de lo femenino y desde esa gesta, repensar el modelo, problematizar la configuración de la identidad femenina, proponiendo precisamente un cierto descenso arqueológico, excavando esas capas superpuestas y transitar así cierto conglomerado cultural, que permita visibilizar el actual registro de la mujer en relación a la asignación de los espacios genéricos, y, por ende de los respectivos espacios de saber-poder a partir de la solidaridad entre saber y poder. La tarea nos permitirá visibilizar las marcas identitarias de este sujeto cultural y ver cómo la cultura es una usina productora de subjetividad.

El desafío consiste en rastrear una cierta prehistoria, convencidos de que sólo excavando la superposición de capas que a lo largo de la historia han constituido la experiencia de lo femenino, se puede problematizar una cierta configuración genérica de cara a la situación actual de las mujeres, más allá de las novedades que la propia producción cultural arroja en cuanto al histórico papel de la mujer. La constitución de lo femenino arrastra tras de sí una espesura que constituye precisamente su prehistoria. Recorrer esa espesura es recorrer las capas de su formación como tal. En ese sentido, la visión arqueológica implica situarse en los pliegues de la historia como universo simbólico de representaciones. Sabemos del maridaje entre saber y poder. También conocemos cómo ese maridaje determina la producción de identidades y las asignaciones espaciales que toda cultura legítima.

En el corazón de este debate, la tarea de de-construcción consiste en indagar las condiciones de posibilidad de una determinada constitución identitaria. Sobre esta cartografía teórica, los autores han vertido magníficas reflexiones sobre la problemática propuesta hundiendo sus raíces escriturales en la América profunda. La polifonía de voces y de estilos, la sinfonía de problemas tratados, los vínculos que se pueden establecer a partir de la lectura de los trabajos, dan cuenta de un modelo de instalación territorial y conceptual.

Estamos felices de haber organizado este dossier que constituye un modelo de resistencia teórica y práctica.

Dejamos a continuación que hablen los autores.

Cecilia Colombani
Susana Dominzain
Editoras

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUBER, M. (1974) Yo y tú. Nueva Visión, Buenos Aires.

FOUCAULT, M. (1964). Las palabras y las cosas. Editorial Siglo XXI, México.

HEIDEGGER, M. (1997) Ser y tiempo. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

SANTILLÁN GÜEMES, R. (1985) Cultura, creación del pueblo. Guadalupe, Buenos Aires.



Dossier

Género y Cultura en América Latina

Vol II • No 8

El cine de Lucrecia Martel como imagen crítica. La experiencia del Deseo más allá de la Clase, el Género y la Raza

The Cinema of Lucrecia Martel as critic image. The experience of Desire beyond the Class, Gender and Race

GUIDO FERNÁNDEZ PARMO*

Universidad de Morón, Argentina
guidofernandezparmo@gmail.com

RESUMEN

El mundo en el que vivimos, definido según las variables de clase, género y raza, se reproduce gracias a la existencia de una imagen hegemónica que refuerza esas clasificaciones. El cine contribuye a producir este orden mediante lo que llamamos la «imagen hegemónica». Existe sin embargo otro tipo de imagen, que llamamos «crítica», que rompe con la representación dominante poniendo en la imagen aquello que desborda a las clasificaciones de la clase, el género y la raza. Creemos que el cine de Lucrecia Martel se inscribe en esta imagen crítica. Su cine busca hacer sensible aquello que cae por fuera de la representación dominante y, en este sentido, es una crítica a cómo el mundo está organizado desde el punto de vista clasista, patriarcal y racial.

Palabras clave: imagen hegemónica, imagen crítica, Lucrecia Martel, Género, Raza, Clase.

ABSTRACT

The world where we live, defined by the class, gender and race variables, reproduces itself thanks to the production of a hegemonic image that reinforces these classifications. Cinema contributes to the production of these classification by means of what we call the «hegemonic image». There is, however, another kind of image that we call «critic» that breaks with the dominant representation by showing something that exceeds the class, gender and race classifications. We think that Lucrecia Martel's cinema represents this kind of «critic image». Her cinema seeks to make sensible that reality that falls out from de dominant representation and, in this sense, is a critic of how the world is organized by the classist, patriarchal and racial point of view.

Keywords: hegemonic image, critic image, Lucrecia Martel, Gender, Race, Class.

*Doctorando por la Universidad de Morón, Argentina. Profesor a cargo de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Morón.

Recibido: 15/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

I. Introducción

El cine comercial o industrial se ha impuesto finalmente ahogando a cualquier otro tipo de imagen. La industria se ha convertido en una gigantesca maquinaria de redundancia: de confirmar lo que ya pensamos y lo que ya sentimos. Esta redundancia es un movimiento en falso en donde el cine nos muestra lo que ya sabemos y lo que ya esperamos. Esta coincidencia entre mercancía y expectativas, que es el aspecto demagógico del capitalismo utilizado como estrategia de dominación, se lleva adelante mediante lo que llamaré la «imagen hegemónica».

En el cine, esta imagen se construye dentro del género cinematográfico. En las últimas décadas, el género se ha fundido con los intereses comerciales: nosotros ya sabemos qué esperar de una película y los productores saben qué esperamos. Todos consumimos satisfechos. Como con una hamburguesa de Mc Donald's. El consumo es la reproducción de lo mismo. Esta coincidencia de expectativas toma la forma de la representación que es la coincidencia del objeto con el sujeto. El cine comercial crea una representación que coincide con las representaciones que ya tenemos. Esta redundancia apela al Intelecto como la facultad capaz de alcanzar la coincidencia entre una representación y otra.

Frente a esto, el cine arte buscó y sigue buscando hacer de la imagen una instancia de pensamiento. Esto quiere decir que la imagen cinematográfica busca dar cuenta de lo nuevo. En este sentido, la imagen debe poder quebrar esa representación dominante y hacerle lugar a lo inesperado. En ese quiebre estará el pensamiento, en la falta de coincidencia entre las expectativas y la imagen creada. El cine como pensamiento busca, como ha dicho Deleuze (1968: 40), la repetición de la diferencia y no la reproducción de lo mismo. Cuando acontece esa Diferencia estamos ante la Novedad o, como dice Barthes, ante el “momento de verdad” (2005: 159). Ese momento de verdad es algo del orden de lo sentido (no es una representación intelectual) en la medida en que nos estremece y hace temblar. Llamaré «imagen crítica» a este tipo de imagen que busca dar cuenta de lo que escapa a la representación.

II. La imagen hegemónica y la imagen crítica

Barthes utiliza el concepto citado al referirse a Proust y a su famosa novela. El momento de verdad alude a la revelación de una esencia, de algo real de la vida. Pero no se tratará de una revelación de una esencia sino de la *verdad del afecto* (Barthes, 2005:159). Barthes dice que el momento de verdad en una novela, y nosotros lo pensamos aquí para el cine, no tiene que ver con una técnica realista de de-velamiento de una supuesta realidad objetiva. El momento de verdad surge en medio de una historia cuando se produce un “nudo brusco” que “toma un carácter excepcional: conjunción de una emoción que inunda (hasta las lágrimas, hasta la perturbación) y de una evidencia que imprime en nosotros la certeza de que lo que leemos es la verdad (ha sido la verdad)” (Barthes, 2005:159).

Con este concepto de “momento de verdad”, Barthes quiere mostrar cómo algo es verdadero no porque representa con exactitud una situación real-objetiva, sino porque nos hace sentir vivos. En este sentido, la imagen comercial se aleja de los territorios del pensamiento en la medida en que, en primer lugar, no busca crear ninguna verdad, pero sobre todo, en segundo lugar, porque al apoyarse en la representación, se dirige al intelecto y a las representaciones que tenemos. Esta imagen busca el reforzamiento de la percepción que una determinada representación del mundo demanda.

El momento de verdad, por el contrario, es la ruptura con ese reforzamiento, con la redundancia, quiebra la reproducción al introducir lo inesperado. Esto inesperado, lo nuevo, irrumpe como una nueva forma de sentir y percibir el mundo. Barthes dice que en el momento de verdad surge lo “ininterpretable” que nos deja sin nada más que decir (Barthes, 2005:162). No hay nada que decir ni que interpretar porque se trata de una verdad sentida que no tiene significación. Necesariamente debe ser ininterpretable porque si no lo fuera no estaríamos ante algo nuevo. Si pudiéramos interpretar esos momentos, sería porque son simples ejemplos de lo que ya conocemos mediante nuestras representaciones previas. Otra cosa distinta es pensar a partir de esa sensación: pensar es continuar ese movimiento iniciado por la sensación que nos estremece para decir alguna cosa más, pero no para traducir intelectualmente lo provisto por los sentidos.

La pregunta que debemos hacerle a una obra de arte nunca es “¿Qué significa?”. Esta pregunta reduce al arte a ser una instancia representativa, como si la obra contuviera en su interior un sentido oculto que es preciso develar para entenderla. El arte no tiene que ver inmediatamente con el entendimiento, sino más bien con formas de sentir y percibir la realidad (Deleuze-Guattari, 1997)

La obra de arte expresa nuevas formas de percibir y sentir a la realidad que dejan huellas en nuestro cuerpo, marcas, a través de las cuales seguimos sintiendo y percibiendo a la realidad una vez que la obra ha desaparecido. Percibimos el amarillo de un campo a través de la pintura de van Gogh, la tormenta por la de Turner, la infidelidad en los tonos ocre del cine de Woody Allen, la paranoia y el terror por las novelas de Castellanos Moya. Nada de todo esto quiere decir algo ni se define por lo que significa. El arte deja huellas, cicatrices, por medio de las cuales las sensaciones y percepciones pasan más o menos “conducidas” por ellas.

Pero nuestras formas de sentir y percibir no están definidas por el arte, sino por la maquinaria de producción hegemónica de la imagen industrial. El cine comercial, en tanto dispositivo hegemónico, define también al mismo tiempo un tipo de percepción, de sensación y de representación. Toda imagen define cómo percibimos y sentimos, pero la imagen comercial además refuerza un particular modo de sentir y percibir mediante la representación. Como dice Uhlmann (2009: 48), la representación es la imagen que lleva en sí misma el código de su desciframiento. Eso es la coincidencia entre la imagen hegemónica y la representación. Allí acontece la redundancia. La verdad como coincidencia entre una representación y otra define la manera en que el poder produce hegemonía.

Representación y hegemonía

Oponerse al modelo de la representación es oponerse al mismo tiempo al mundo en el que vivimos, mundo capitalista, eurocentrado y patriarcal (Quijano, 2000). No se trata de una casualidad: la producción de imágenes dentro del capitalismo se da dentro de este paradigma de la representación. Esto es así porque la representación es un tipo de imagen que siempre sirve al poder dominante y hegemónico por las características que la definen: reproducción, identificación, reforzamiento de lo ya conocido, redundancia. El poder siempre necesita de imágenes que refuercen las representaciones ya existentes. El poder siempre necesita de imágenes que se entiendan unívocamente y que no den lugar a interpretaciones divergentes ni a lo inesperado.

Y la representación dominante, en el cine y en otros dispositivos discursivos, define al mundo por las diferencias de clase, raza y género. Propietarios y

trabajadores, blancos y negros, blancos e indios, varones y mujeres. Como sabemos, entre estas categorías existe siempre un orden jerárquico, es decir, el poder se organiza siguiendo estas clasificaciones y combinándolas de múltiples maneras: blancos-varones-propietarios dominando a indios-varones-trabajadores y un gran número de combinaciones como blanca-mujer-propietaria dominando a una india-mujer-trabajadora, etc.

Lo característico del modelo hegemónico sobre estas categorías es que las piensa metafísicamente como sustancias, es decir, como seres contenidos en sí mismos con independencia de sus opuestos. Lo que sea el blanco será independiente de lo que sea el negro, lo que sea el propietario será independiente de lo que sea el trabajador. Metafísica de la sustancia, fetichización de las clasificaciones culturales, la representación refuerza esta imagen que tenemos en donde la mujer está definida por una naturaleza, es decir, en sí misma e independientemente de las relaciones que tiene con el varón, así como el trabajador está definido por razones propias (inmoralidad, inferioridad, pereza) con independencia de las relaciones que tiene con sus patrones.

La imagen dominante en el cine nos presenta estas categorías como fetiches, con independencia de sus condiciones de producción, de las relaciones fundantes y genéticas que le dieron origen. Esto quiere decir que no es posible separar forma y contenido. La forma, la representación, es la que define el contenido, las clasificaciones fetichizadas del poder eurocentrado, clasista y patriarcal. La representación demanda que las clasificaciones sean sustanciales.

Los elementos de esta imagen, que comparte con el modelo clásico (aristotélico) de narración, son: personajes bien definidos, hechos, acciones, una situación inicial, su alteración y la reconstitución de su normalidad, un espacio y un tiempo definidos por su extensión. La narración suele avanzar linealmente mediante las acciones que el héroe realiza.

Las películas progresan siguiendo básicamente las acciones que realizan los personajes algo estereotipados según el género cinematográfico y según las clasificaciones dominantes de la clase, el género y la raza: la acción excepcional en el género de acción, el descubrimiento en el policial, el matrimonio o la conquista en el género romántico. El modelo narrativo se orienta por la defensa del status quo en la medida en que las acciones de los personajes tienden al orden y a la recuperación de la situación inicial que muchas veces no es otra cosa que el reforzamiento de las identidades dominantes. El género cinematográfico garantiza que los varones hagan cosas de varones, las mujeres de mujeres, los trabajadores de trabajadores y los indios de indios. Todos entendemos lo mismo porque podemos identificar los rasgos distintivos, universales, de cada uno (cualidades viriles, femeninas, salvajes, primitivas, etc.).

La representación de estas tres variables (clase, raza, género) con las que se percibimos a la realidad está definida hegemónicamente por un modelo de percepción que se corresponde con la narración. Comenzando por *El Nacimiento de una Nación*, el cine se ha encargado de suturar las tres variables mediante un modelo narrativo en donde cada una de ellas aparece naturalizada y cosificada. El ser del blanco se define en sí mismo, de igual modo como el ser del negro, es decir, cada uno tiene su naturaleza independiente de la del otro. Esta manera de pensar a la realidad permite ocultar las relaciones fundantes que cada variable tiene y que la constituye en co-dependencia con su opuesto. Sabemos que el blanco se define como blanco en el momento en que define al otro como negro, etc.

En la película de Griffith este procedimiento resulta clarísimo: los negros son en sí mismos violentos, sean esclavos o libres. Luego de la abolición de la esclavitud, los blancos, buenos por naturaleza, se ven amenazados. El negro, naturalmente malo, se vuelve peligroso. El héroe blanco fundará el Ku Kux Klan y el orden perdido se restituirá.

La narración necesita de estos elementos. Narrar es poner en relación estos elementos, pero ponerlos en una relación de exterioridad: los blancos se encuentran con los negros, los buenos con los terroristas, etc. El modelo clásico de narración se basa en una percepción de la realidad en donde ésta está constituida por “sustancias”. La historia comienza cuando unas se encuentran con otras.

Por eso oponerse a la imagen hegemónica es al mismo tiempo oponerse al modelo de la representación y a los contenidos impuestos. No alcanza con decir otras cosas, con hablar de otros temas olvidados por la representación hegemónica de la imagen comercial. Para quebrar a la hegemonía es preciso además modificar los modos de expresión y de percepción. De ahí que el desafío sea filmar algo invisible: porque de lo que hay que hablar no es de lo que tenemos una representación clara y distinta. La política de las imágenes, las imágenes críticas, no se definen exclusivamente por sus temáticas y contenidos, sino por la capacidad que tienen de producir nuevas formas de percepción y de sentir.

Y entonces un cine que se proponga deconstruir las clasificaciones dominantes al mismo tiempo es un cine que rompe con el modelo de la representación y de la narración, es decir, con las representaciones eurocentradas, patriarcales y clasistas. Un ejemplo de un cine crítico, en el sentido marxista opuesto a la fetichización, es el de Lucrecia Martel. En su cine nos encontramos al mismo tiempo con un cuestionamiento al modelo narrativo y al mismo tiempo de las categorías de clase, raza y género.

III. La imagen crítica en el cine de Lucrecia Martel

El cine de Lucrecia Martel nos invita a reflexionar sobre la percepción de la realidad. Puntualmente, sobre la percepción de tres grandes campos de la realidad: la clase, la raza y el género. Cada uno de estos campos, como sabemos, se divide en posiciones definidas por desiguales relaciones de poder: blanco-negro, masculino-femenino, burguesía-proletariado.

Entendemos que su cine gira en torno al problema general de la percepción y de cómo hacer para sentir algo distinto de lo que el cine hegemónico ofrece. Si la imagen hegemónica impone la idea de que esas identidades están separadas, la imagen crítica buscará expresar lo “indistinguible”, esto es, la experiencia en donde esas categorías ya no tienen sentido y se confunden.

Romper con esa concepción metafísica de la realidad, clasista, racista y patriarcal, supone, abandonar el modelo clásico de la narración en donde todos reconocemos unívocamente lo que está ocurriendo al identificar elementos “sustanciales”. Porque si los elementos no son sustancias (blanco-indio, masculino-femenino, etc.) entonces cada uno de ellos se constituye en relación con su opuesto, en relaciones de poder con su opuesto. Cuestionar al mundo es cuestionar así los fundamentos de la percepción de la misma. Y, como vimos, esto supondrá un cuestionamiento del modelo narrativo a través del cual la imagen hegemónica impone sus representaciones.

Un ejemplo de cómo Lucrecia Martel desarma el modelo narrativo lo vemos cada vez que se sustrae un elemento de la narración: no vemos eso que debería

ocurrir y, en cambio, Martel elige mostrarnos otra cosa en su lugar. En *La Ciénaga* no vemos la caída de Luchito que fue anticipada durante toda la película (la muerte ronda al niño y a los protagonistas constantemente). En *La niña Santa*, hacia el final, la familia de Josefina se entera del abuso que Amalia sufrió en manos de doctor Jano. Se dirigen al Hotel donde se encuentra el doctor al mismo tiempo que su familia está llegando. Esperamos ver el desenlace. La narración que resolvería el nudo demandaría que Martel nos mostrara cómo el doctor es acusado públicamente ante su familia y ante Helena, la madre de Amalia. Sin embargo, lo que vemos es a las dos chicas en la pileta. Martel sustrae el acontecimiento narrativo, lo borra y lo hace a un lado para poner en escena, por el contrario, los cuerpos de esas adolescentes ajenos a percepción moral de los adultos.

Para poder hablar de esa otra realidad oculta por la imagen dominante es preciso abandonar la exigencia de la narración. De lo contrario, nos quedaríamos en un cambio de contenidos y no alcanzaríamos, propiamente, una mirada crítica. En el caso recién citado, toda la película se hubiera reducido a que se expusiera al doctor como perverso, los malos terminarían castigados y los buenos recompensados. Por el contrario, lo importante en el cine de Martel pasa siempre en el medio de sus películas, de ahí los tiempos estancados o circulares. Para hacer crítica es preciso poder llegar a ese punto en donde una relación constituye los elementos, es decir, a una experiencia irreductible a cada una de las identidades. En el cine esto supone que podamos sentir y percibir esa parte de la realidad no identificable que se encuentra en la base de todas las cosas y que siempre nos estremece como la magdalena de Proust.

Entonces la imagen crítica, como opuesta a la imagen hegemónica, rasga la representación y fisura sus clasificaciones solidificadas. Hacer cine crítico es poner en imagen eso tapado por la construcción dominante. De lo que sube del fondo, de la génesis en co-dependencia, no se tiene una representación, no se capta con el Intelecto, sino con los sentidos en tanto cuerpo vibrante. Creemos que esto propone Lucrecia Martel con su cine.

Lo Invisible

La primera experiencia que uno tiene al ver una película de Martel es que nada pasa, y sin embargo, todo parece estar pasando. Nada pasa por la mínima narración que emplea en sus films. Pero todo parece estar pasando porque no podemos evitar sentir cierta inquietud a lo largo de todo el film: la presión de *La Ciénaga*, algo incómodo y perverso en *La Niña Santa*, el desconcierto de *La Mujer sin Cabeza* y el absurdo de *Zama*. Eso que sentimos pero no podemos identificar es la parte de la realidad que escapa a la imagen hegemónica.

Se trata de lo que está por debajo del nivel representativo y es al mismo tiempo el plano de lo fundante. Este plano sub-representativo es el origen de las cosas, la Vida como vibración. Aunque no tengamos una representación clara, sin embargo, podemos tener un registro sensible de eso invisible: se siente de algún modo. Vamos a llamar a este plano de la realidad «Deseo». Todo el cine de Lucrecia Martel está habitado por fuerzas que no pueden identificarse aunque sí sentirse. Se siente algo allí en la imagen, como una presión que no podemos identificar exactamente, una fuerza invisible, ominosa (Casale, 2012: 2), que tiene la capacidad de hacer saltar todas las clasificaciones de la representación dominante.

En todas sus películas algo detrás de lo que vemos amenaza al orden y a la narración. Y, conforme a lo dicho anteriormente, si la narración colapsa es porque colapsan las identidades dominantes. Pura vibración y sensación, potencia de crea-

ción que irrumpe como lo inesperado. La muerte de Luchi, el deseo de Amalia, el asesinato de Verónica y lo primitivo de Zama. En ninguna de las películas, esa potencia está representada propiamente, aunque su presencia invade la imagen. Así lo sentimos. El problema está en cómo llevar a la imagen esa sensación sin caer propiamente en la representación, en la figuración.

Desencuadres

Los encuadres de Lucrecia Martel sacuden a la representación. En principio, la posición de cámara casi siempre resulta evidente, es decir, percibimos que allí hay un punto de vista. Esto supone entonces que lo que vemos en pantalla es una realidad fragmentada que, mediante el montaje, no alcanzará nunca la unidad deseada. En el modelo clásico de la narración, el montaje tiene que pasar desapercibido y cada corte debe poder crear la imagen hegemónica. El montaje tradicional debe al mismo tiempo recomponer la unidad de una escena, la unidad de un cuerpo (de un personaje) y la unidad de la historia para que sea identificable y reconocida por todos por igual. Esta recomposición que el montaje hace es exitosa siempre y cuando coincida con la representación dominante. Para esto, las tomas pueden ser primeros planos, planos detalle, medios, abiertos, de ubicación, etc.

Nada de todo esto sucede en las películas de Martel. En *La Ciénaga*, no tenemos imágenes de la casa, La Mandrágora, en donde sucede gran parte de la película. La crítica ha notado la ausencia de tomas de situación (Page, 2007:160) para que los espectadores nos hagamos una idea general del espacio en donde ocurren las escenas. En *Zama*, por ejemplo, es difícil hacerse una idea sobre qué tipo de casa es donde vive el protagonista. Los personajes están metidos en espacios reducidos, fragmentados, como arrinconados por la cámara. La casa, para el espectador, aparece como una sucesión de espacios más o menos geométricos, cuadrados, que, antes que darnos una idea de la planta general de la misma, se presentan como un laberinto (François, 2009: 2).

Al Hotel de *La niña santa* le pasa lo mismo. No hay ninguna imagen de la fachada del mismo que nos permita ubicarnos. Este desencuadre nos pone en una relación no representativa con los espacios y los cuerpos. Para la representación, el espacio es algo extenso en donde un cuerpo se mueve. Por el contrario, el espacio inundando por el Deseo es un espacio intenso en donde los cuerpos ya no se definen por cualidades fijas y estables. Los cuerpos aparecen amputados, nunca completos. Los fragmentos se liberan de la unidad organicista del cuerpo y se ponen a sentir. Por el desencuadre podemos tener cuerpos sin cabeza y, como dice Casale, “pueden quedar también fuera de campo los miembros, o alguna parte ser tomada en forma parcial o separada, revistiendo de este modo cierta ‘independencia’” (Casale, 2012: 2).

Los cuerpos siempre están fragmentados y son, antes que organismos identificables, superficies de vibración, cicatrices perceptivas en donde el fondo sub-representativo vibra. De ahí que el espacio siempre tenga una profundidad en donde lo que importa es cómo se siente antes que su extensión. Los cuartos siempre ponen algo actual en primer plano, presente, y otra cosa en segundo plano, virtual. Este diseño de cuarto dobles, de espacios desdoblados, es lo que permite tratar a la imagen como al sonido: sin referentes claros. Lo que queda en segundo plano, en la profundidad intensa del espacio, es algo que nos estremece, que nos hace sentir una vibración antes que ser algo identificable y reconocible.

Por ejemplo, luego del accidente con el auto en donde Vero parece haber atropellado a un niño, mientras está en primer plano su rostro, sobre la ventanilla

del auto una huella de una pequeña mano se ve vagamente. El espacio encerrado del automóvil se abre en profundidad intensiva. En otra escena, Vero atiende a un niño que se ofrece en la puerta a lavarle el auto. El niño queda apenas como una sombra sin que podamos identificarlo, aproximándose así al posible niño muerto del accidente que da origen al film.

Así ocurre también con los cuerpos de *La Ciénaga*, muchos lastimados y heridos, que antes que moverse en la extensión de las habitaciones, pasando de una a otra, se mueven intensamente teniendo sensaciones que trasgreden al orden, sin que podamos, muchas veces, identificar las partes de los cuerpos que vemos en el plano. Cuerpos sin identidad, superficies de vibración pre-personales, ajenas a su pertenencia clasista, racial o de género. El cuerpo en Martel no es tanto la máquina de un sujeto de acción sino la superficie pasiva de registro de las sensaciones. De ahí la ausencia de narración, porque el cuerpo no actúa, *siente*.

Estos desencuadres fisuran la representación. Entonces algo de lo que estaba tapando sube por entre las grietas y rajaduras, una siniestra fuerza invade el plano. Pero, ¿qué es lo que sube? Una fuerza que tiene la capacidad de desplazar a las posiciones rígidas y a las identidades establecidas. Esta estética de lo fragmentado, de lo desunificado, permite así la presencia de una fuerza aberrante. Pascal Bonitzer dice del desencuadre que es una “perversión” (Bonitzer, 1995: 85). Lo que sube es entonces el Deseo como fuerza transgresora y como “potencia productiva” (Deleuze-Guattari, 1995: 34) de experiencias irreductibles. Un Deseo perverso, transgresor, subversivo y peligroso.

Esta fuerza que sube del fondo suele estar asociada a algún acontecimiento fundante y disruptivo. Lo que sube es un Acontecimiento alrededor del cual se organiza cada film: la muerte de Lucho, la señal-abuso en Amalia, el accidente de Vero, el traslado de Zama. Estos acontecimientos no son parte de la representación y siempre quedarán como velados. La manera de aproximarse a ellos es mediante dobles o disfraces que los sustituyen. Con la trilogía de Salta, Lucrecia Martel presentó tres formas distintas en que se puede dar el Acontecimiento: algo pasará (*La ciénaga*), algo pasa (*La niña Santa*) y algo pasó (*La mujer sin cabeza*). ¿Podríamos decir, acaso, que *Zama* trata de la ausencia ya del Acontecimiento, como un vaciamiento lento de la realidad?

Dobles y disfraces

Cuando el Deseo sube a la superficie confunde todas las cosas. El Deseo como fuerza revolucionaria y transgresora, desterritorializante, confunde lo que la metafísica de la sustancia y la representación buscan separar. Otra cosa que se confunde es la distinción clara y distinta entre realidad y fantasía. La realidad cae en el pantano que pretendía ocultar, las representaciones se empastan, se enchastran, se contaminan. En la ciénaga de las imágenes, realidad y ficción se confunden y entonces lo que queda es una realidad móvil, creativa y cambiante. Esta es la intensidad de las imágenes: poder despegarse de los referentes duros que las sujetan clara y distintamente al orden hegemónico. Que la imagen se vuelva intensa quiere decir que se vuelve simulacro, esa es su profundidad.

En el modelo representativo, una imagen debe poder referir o bien a la realidad o bien a otra imagen que tenemos de la realidad. En la imagen crítica, la imagen busca dar cuenta de las fuerzas genéticas que producen a la realidad, es decir, de ese Deseo de donde vienen todas las cosas. Una imagen que da cuenta de esto no puede ser representativa, sino que es un simulacro. Siguiendo a Deleuze (1968: 93), podemos decir que un simulacro no se define por su referencia a un

modelo sino por su potencia creativa, es decir, por encarnar la novedad irreductible a cualquier otra imagen conocida. De ahí la importancia del sonido para Martel. Lo que el sonido le da a la realidad es, precisamente, esa falta de referentes claros y distintos. El sonido desfonda a la imagen y la vuelve simulacro.

Las imágenes son siempre dobles de otras imágenes (que serán dobles de otras). En el caso de *La mujer sin cabeza*, todo comienza con el accidente y la posible muerte del niño. Este niño aparecerá de muchas maneras: en el perro que inmediatamente vemos tirado en la ruta, en el niño que lava el auto, en los que bajan las masetas, etc. Aquí lo ominoso, el Acontecimiento que sentimos pero no podemos identificar, es el accidente. Toda la película será el intento de esta mujer por negar ese Accidente, por ocultarlo y volverlo imperceptible, insensible. Pero eso imperceptible retorna siempre disfrazado. La muerte aparece como un doble en el animal muerto que el marido trae la misma noche del accidente. Vero ve el animal muerto. Lo que la percepción representativa nos devuelve es un animal, pero lo que se siente es el niño atropellado (esto recuerda a las magdalenas vistas por Marcel en los escaparates y la magdalena sentida en el salón al final de *En busca del tiempo perdido*: las primeras representaciones intelectuales, la otra la sensación que estremece al narrador sin que pueda identificarla). Aquí podemos ver cómo la representación no podría nunca hacernos sentir lo que siente Vero. Lo siniestro que atormenta al personaje desaparecería si se hubiese puesto allí un niño muerto, como si viéramos en un flash una alucinación. Ese procedimiento, muchas veces utilizado en el cine hegemónico, vaciaría a la imagen del estremecimiento que siente el personaje y nosotros como espectadores. No habría momento de verdad allí. Otro doble aparece cuando uno de los chicos, viajando en auto por una ruta parecida en la que Vero atropelló al niño, tira la zapatilla por la ventana. El auto se detiene y Vero baja para levantarla. La imagen que vemos es la que ella ve: la zanja, la ruta y un objeto caído atrás. Por último, en la cancha de fútbol, un fuerte ruido, un joven tirado, de fondo los ladridos de un perro, y Vero que lo mira, va al baño y llora.

El disfraz es lo ominoso desplazado en una imagen, como ocurre con el caso de la rata africana de *La Ciénaga*. Al principio de la película escuchamos la historia de la rata africana que tiene unos dientes extraños. Luchito escucha el relato aterrado. En otra escena vemos cómo el niño está en el dentista por un diente que le salió fuera de lugar. Entre la rata africana y los dientes de Luchito hay una relación de desplazamiento en donde el Deseo se desplaza entre ellos sin que quede reducido a esas formas particulares. Y en el medio, no podemos dejar de sentir que algo siniestro se avecina, que claramente no es ni la rata africana ni los dientes del niño.

Eso que se desplaza siempre disfrazado es la fuerza que amenaza al orden. Desde el punto de la raza, la clase y el género, esa fuerza se presenta como aquello que ya no encaja en ninguna de esas clasificaciones. A partir de la presencia de esto ominoso, entonces, las películas se articulan como una tensión entre la reproducción del orden y la producción de la diferencia, de lo nuevo.

Incesto

Lo que los cuerpos sienten, en primer lugar, es algo impersonal, es esa fuerza sub-representativa que desborda las clasificaciones del género, la clase y la raza. Los personajes no sienten como deberían sentir según la identidad que el mundo les asigna. Las relaciones incestuosas siempre presentes son un ejemplo de ese Deseo transgresor. La presencia del incesto en las películas se explica por

la centralidad de la familia como foco de problematización de las películas. La familia es el gran dispositivo productor de las identidades de clase, género y raza, una máquina de producir redundancia. Lo vemos a lo largo de toda la trilogía de Salta. En *La Ciénaga*, Verónica se está bañando y su hermano entra al baño y prácticamente entra en la ducha con ella. Los hermanos siempre se acuestan juntos, como en el caso de *La Niña Santa* en donde Helena y su hermano se acuestan en la misma cama, donde además duerme Amalia, cuando este no tiene las llaves de su cuarto. En *La Mujer sin Cabeza*, Vero y su sobrina tienen una relación amorosa, aparentemente no correspondida por la protagonista. Nos preguntamos qué lugar ocupan estas relaciones incestuosas. Porque, al mismo tiempo, Martel nunca las presenta condenándolas moralmente, sino con cierta distancia al tiempo que con mucho erotismo. Creemos que estas relaciones obedecen a una dimensión del deseo y el placer anterior a su codificación familiar. En este sentido, antes que una condena moral del incesto, lo que aparece es la fuerza desterritorializante para las configuraciones familiares y las identidades que la familia se encarna de producir y reproducir. De algún modo, que haya relaciones próximas al incesto nos habla de una disolución de la familia como dispositivo dominante en la construcción de las identidades.

Lo que empieza siendo un universo típicamente femenino, el espacio doméstico, se transforma en otra cosa. La Mandrágora es una casa en donde lo doméstico casi ha desaparecido, pero no porque hayan desaparecido las mujeres, sino porque éstas habitan ese espacio de otra manera: la bebida en Mecha, las camas donde los cuerpos se superponen, la cocina casi inexistente. En *La Niña Santa*, la familia de Helena vive en un hotel. En ambos espacios las mujeres mandan, lo que no quiere decir que hagan cosas de hombres ni que reviertan las relaciones de sometimiento. En *La Ciénaga*, Tali quiere ir a Bolivia a comprar útiles escolares, pero su marido pone objeciones cada vez que ella lo plantea. En *La Mujer sin Cabeza* son los hombres los que resuelvan las cosas hacia el final de la película.

Martel muestra otras facetas, otros escorzos, como diría Husserl, de las mujeres que la imagen hegemónica esconde. Mujeres sujetos de deseo en los casos de las adolescentes. Mujeres que bien o mal se han hecho cargo de los hijos: un padre inexistente en *La Ciénaga*, otro ausente en *La Niña Santa* (el padre de Amalia o el hermano de Helena, que hace tiempo no habla con los hijos). El espacio doméstico aparece, como dice Forcinito, “como el lugar de dislocación de los lazos sociales” (2006: 114), tanto de las relaciones de género como de las de clase.

Esta disolución de la familia tendrá consecuencias en otras esferas como son las de la clase, la raza y el género. Porque lo que se espera de una buena familia de clase media es que sus hijos o hijas no se mezclen ni con la servidumbre ni con los indios ni sean homosexuales. El Deseo, prohibido, incestuoso, cruzará todas esas fronteras y mezclará las identidades. Entre otras, las identidades heteronormadas, clasistas y racistas que la familia debe garantizar.

Género, raza y clase

Desde el punto de vista de la sexualidad, muchas de las mujeres del cine de Martel no cumplen del todo con lo que se espera de ellas. Por ejemplo, que se relacionen con hombres. Un deseo aparentemente lésbico recorre muchos de esos cuerpos. Pero si se trata realmente de percibir de otro modo, esto debe referirse a una experiencia distinta. En realidad, hablar de relaciones homosexuales, como entre Isabel y Momi de *La Ciénaga*, o entre Amalia y Josefina en *La Niña Santa*, sería un reduccionismo propio de la imagen dominante. En ningún caso esas rela-

ciones se presentan dentro de las identidades y marcas de género estereotipadas de gays o lesbianas. Allí hay un deseo, impersonal, que atraviesa a esos personajes que hace caso omiso de esas marcas de género.

Para que esas relaciones fueran relaciones homosexuales, lésbicas, el deseo debería estar fijado, definido por su objeto como algo permanente. Y aquí ocurre todo lo contrario porque el Deseo que atraviesa a esos personajes es pura movilidad. Lo que hay en Amalia en *La Niña Santa* es un deseo que recorre ese cuerpo que desborda las identificaciones, de ahí que al mismo tiempo que se bese con su amiga Josefina también se siente “atraída” por el doctor Jano.

Las relaciones de clase, por otro lado, están fuertemente definidas por las relaciones de raza. Como dijimos, el mundo está organizado siguiendo estas variables y en el caso del cine de Martel es evidente. Al menos en sus tres primeras películas, las familias de clase media son blancas y sus empleados indios. Según las exigencias de la representación, cada una de las clases debería ser independiente de la otra, como sustancias, pero también independiente de su pertenencia racial: ser indio y ser trabajador no deberían tener relación alguna. Recordemos que el modelo narrativo pone en una relación de exterioridad a las identidades que encuentra ya-constituidas: el blanco ya-bueno se encuentra con el negro ya-malo en *El Nacimiento de una Nación*, como el rico se encuentra con el pobre en todos los melodramas del cine argentino de los años 40.

Lo que nos muestra Martel con su cine entendido como imagen crítica son las relaciones de co-dependencia tanto de una clase con la otra, como de cada clase con las pertenencias raciales. En *La Ciénaga*, las empleadas domésticas son las “chinitas”, insultadas constantemente por Mecha. Insultos que se repetirán en *La Mujer sin Cabeza*. La presencia indígena en el cine de Martel, hasta *Zama*, estuvo fuertemente atada a la pertenencia de clase y de género: son chicas jóvenes que trabajan para los patrones blancos. Pero lo que vemos no es el estereotipo del indio sino detalles que no se unifican en ninguna representación: en el caso de *Zama* es importante cómo los indios están presentes desde gestos y detalles que no responden a la imagen sobre los indios que tenemos: el andar, el hablar, las miradas, los gestos provocadores, las formas de caminar.

Curiosamente, esas “chinitas” que representan al personal doméstico y de servicio de la clase media, se mezclan desde el punto de vista del Deseo con algunos personajes de las familias blancas. Como si el insulto racista y clasista, al mismo tiempo, buscara separar las posibles relaciones sexuales inter-raciales y “homosexuales” de las hijas. En *La Ciénaga*, Momi se siente atraída por Isabel, empleada doméstica de la Mandrágora. En *La Mujer sin Cabeza*, la sobrina parece tener una relación, no sólo con la tía, sino con una amiga de otra clase social, llamada “machona” repetidas veces. Los adultos, ya formateados por la imagen dominante que separa género, raza y clase, se encargan de marcar esa distancia, de separar lo que no debe mezclarse. Pero los niños invierten estas clasificaciones para borrarlas. Mientras que a las empleadas las tratan de “chorras” en la Mandrágora, la que roba una cadenita a Isabel es Momi. Y mientras Joaquín es uno de los niños más racistas del grupo, es al mismo tiempo el que más disfruta de la vida salvaje en el monte (Jubis, 2017: 34). Podríamos decir que *La Ciénaga* es la pesadilla de Sarmiento: la barbarie se ha devorado a la civilización. En realidad, lo que ocurre es una especie de devenir-salvaje de la civilización y de un devenir-civilizado de lo salvaje. Experiencias ambiguas, indistinguibles, mezcladas y contaminadas. Experiencias en

donde los sexos se mezclan junto con las razas y las clases.

Por otro lado, en *La Niña Santa*, en el Congreso (mundo adulto), son todos varones y Mirta, kinesióloga, queda fuera él. Las mujeres que circulan por el Congreso son promotoras, es decir, ocupan el lugar de objetos de compra y venta de los varones. Helena, la madre de Amalia, la niña santa, se pone ella misma como objeto de estudio en el cierre del Congreso. Pero si el mundo debe funcionar así, Martel nos muestra su disolución: para Amalia no hay géneros constituidos todavía, como para Momi tampoco existen además las razas. Las niñas se relacionan con independencia de lo que la familia les pide. La familia insiste sobre un fondo amorfo de Deseo vivido inocentemente y sin culpa por los personajes todavía más puros de estas películas: Momi y Amalia.

IV. Conclusión

Lucrecia Martel pertenece a ese grupo de cineastas que privilegian la potencia expresiva de las imágenes a su capacidad narrativa. Como todos los grandes directores, Martel entiende que el cine es imagen. Cuando la imagen está así entendida se vuelve ella misma un punto de vista nuevo sobre el mundo.

Sin inscribirse claramente en ninguna posición feminista ni ideológica, su cine logra romper con las representaciones tradicionales sobre la clase, el género y la raza para poder ver qué otras cosas son propias de las mujeres, la burguesía y los indios. En este sentido, lo que encuentra por debajo de cada una de estas identidades es una vida inclasificable, la vida misma. Poder sentir ese Deseo nos hace entonces partícipes de ese nuevo punto de vista: momento de verdad.

En este sentido, su cine produce una imagen crítica que al mismo tiempo que desarma la representación dominante nos muestra una realidad estremecedora en donde es posible Desear sin las ataduras de las clasificaciones de la clase, la raza y el género.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, Roland. (2005) *La preparación de la novela*. Ciudad de México. Siglo Veintiuno
- BONITZER, Pascal. (1995) *Décadrages. Peinture et cinéma*. Paris. Éditiones de l'Étoile
- CASALE, Marta Noemí Rosa. (2012) *Lucrecia Martel: la realidad cuestionada. La presencia de lo siniestro como elemento desestabilizador* (ponencia en III Congreso Internacional de la Asociación de Estudios de Cine y Audiovisual). Recuperado de https://www.academia.edu/2162999/Lucrecia_Martel_la_realidad_cuestionada._La_presencia_de_lo_siniestro_como_elemento_desestabilizador?auto=download; última consulta 10/15/2017
- DELEUZE, Gilles. (1968) *Différence et Répétition*. Paris. PUF
- DELEUZE, Gilles.-Guattari, Félix. (1995) *El Anti-Edipo*. Barcelona. Paidós
- _____. (1997) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Anagrama
- FORCINITO, Ana. (2006). *Mirada cinematográfica y género sexual: mímica, erotismo y ambigüedad en Lucrecia Martel*. *Chasqui*, 35,109-130
- FRANÇOIS, Cécil. (2009). *El cine de Lucrecia Martel. Una estética de la opacidad*. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/lucmarte.html> Última consulta: 10/11/2017
- JUBIS, Oscar. (2017) *The films of Lucrecia Martel. The Salta Trilogy*. Middletown. Verlag Dr. Müller
- PAGE, L. (2007) *Espacio privado y significación política en el cine de Lucrecia Martel*. En Rangil, Viviana. *El cine argentino de hoy: entre el arte y la política*. Buenos Aires. Biblos, 157-168.
- QUIJANO, Aníbal (comp.) (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires. CLACSO.
- UHLMANN, Anthony. (2008) *Samuel Beckett and the philosophical image*. New York. Cambridge University Press

Elsa Andrada en el Arte Universal: aproximación antropológica a las relaciones de género y la lógica artefactual en el Taller Torres García

Elsa Andrada in Universal Art: anthropological approach to gender relations and the artefactual logic in the Taller Torres García

NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA*

Universidad de la República - Uruguay
montealegre.alegria@gmail.com

RESUMEN

El artículo presenta una aproximación antropológica a las relaciones de género y la lógica artefactual en la *Escuela del Sur* (Taller Torres García) a partir de algunos aspectos de la trayectoria de la uruguaya Elsa Andrada y la “Colección Augusto Torres y Elsa Andrada” conservada en la última vivienda de la artista en su ciudad natal (actualmente a resguardo del Museo de Arte Precolombino e Indígena de Montevideo, Uruguay).

A lo largo del texto se profundiza en las condiciones del ingreso y participación de las mujeres en el Taller Torres García, la lógica artefactual del grupo y su relación con los Museos. Interesa conocer cómo todos estos aspectos se imbrican con una expresión concreta de lo que entienden como Tradición del Arte Universal.

Palabras clave: Taller Torres García, género, arte moderno, Uruguay, colección.

ABSTRACT

The article presents an anthropological approach to gender relations and the artefactual logic in the *Escuela del Sur* (*Taller Torres García*) based on some aspects of the career of the Uruguayan Elsa Andrada and the “Augusto Torres and Elsa Andrada Collection” conserved in the artist’s last home in her hometown (currently under the protection of the *Museo de Arte Precolombino e Indígena*, Montevideo, Uruguay).

Throughout the text, the conditions of the entrance and participation of women in the Torres García Workshop, the artefactual logic of the group and its relationship with museums are studied. It is interesting to know how all these aspects are interwoven with a concrete expression of what they understand as the Tradition of Universal Art.

Keywords: Taller Torres García, genre, modern art, Uruguay, collection.

Recibido: 15/10/2017 Aprobado: 11/12/2017

*Licenciada en Ciencias Antropológicas (Universidad de la República, Uruguay), Diploma Superior en Antropología Social (FLACSO-Argentina), becaria de la Comisión Académica de Posgrados de la Udelar, Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos.

I. Introducción

A partir de mediados del siglo XX la estética del Taller Torres García (Escuela del Sur¹) hace parte del imaginario (Rojas Mix, 2006) uruguayo. Sin embargo, las relaciones sociales que la integran y su práctica ritual no ha sido objeto de conocimiento privilegiado desde una mirada antropológica, limitándose los estudios y publicaciones principalmente, en las áreas de la filosofía², historia del arte y la crítica.

El *constructivismo torresgarciano* que desarrollan, plantea la labor del artista moderno en relación a una tradición del Arte Universal que incorpora artefactos arqueológicos y etnográficos (como otros movimientos vanguardistas) pero en relación con viajes iniciáticos (Van Gennep, 1978) de los artistas que toman como punto de partida lo que denominan “culturas precolombinas”³.

Las materialidades (objetos: arquitectónicos, rituales y artísticos) son un aspecto central en el desarrollo de la Escuela. Hasta la fecha los estudios arqueológicos desarrollados con sus colecciones (tomemos por ejemplos el Museo de Francisco Matto) toman como centro de interés la información que puedan aportar sobre los grupos productores o la autenticidad de las piezas y no su relación en términos de producción museográfica vinculada con la Escuela del Sur propiamente dicha.

Además, la mayor parte de las herencias de integrantes de la Escuela del Sur (en sus componentes materiales) se han disgregado tomando como criterio de reparto las cotizaciones del mercado, separando aquello que era considerado arte de lo que no. Descartando, en muchos casos, materiales arqueológicos por considerarse inútiles. Desperdigando bibliotecas y, desmontando, de hecho, las obras museográficas que los artistas fueron construyendo en sus estudios.

La mayor parte de los ejercicios plásticos vinculados con las colecciones, finalmente, fueron desechados como basura o identificados como parte de las colecciones “no artísticas”.

La “Colección Augusto Torres y Elsa Andrada” perteneció a una pareja de dos destacados artistas de la escuela: el hijo mayor del maestro Joaquín Torres García y una de las artistas mujeres del movimiento más activa, quien participó en la elaboración de los murales del Saint Bois junto a sus compañeros varones y en las exposiciones colectivas del Taller Torres García.

Es decir que además de ser excepcional por mantener la unidad de la mayor parte de la colección de los artistas incluyendo ejercicios plásticos, fotografías y manuscritos⁴ relacionadas con los artefactos de diferentes grupos étnicos de los cinco continentes; permite ahondar en la socio lógica que acompaña su itinerario de construcción: las religio-sidad del grupo al que pertenecen los artistas, las relaciones de parentesco y elites participantes en el proceso de consolidación del grupo y la reconfiguración del campo artístico uruguayo que supuso.

Otra potencia de abordar esta colección para profundizar el conocimiento de la Escuela del Sur es que, junto a la unidad de la colección, el estudio previo de la PhD. Candace Greene (Smithsonian Institute) con arqueólogos del MAPI (2013), sobre los artefactos pertenecientes a los denominados pueblos originarios de las planicies norteamericanas *-plains indians-* se encuentran identificados varios artefactos que replican las formas y técnicas de los grupos etnográficos pero que fueron elaborados por Andrada o Torres, ofreciendo una base autorizada para el

1 Respecto al origen de esta denominación y sus implicancias, ver: Ramírez, 2010

2 A nivel nacional se destacan las investigaciones estéticas del Prof. Juan Fló y sus colaboradores (Fló, Juan y Elena, Emilio, 1974; Fló, Juan, 1974; Fló, Juan y Barnitz, Jacqueline, 1991)

3 Sobre este aspecto, a modo de ejemplo, ver: Murlender, 2014 y Burgel, 2010.

4 Algunos autoreferenciales en el sentido que le da Morales, (2011)

análisis de los modos de apropiación de conocimientos de pueblos originarios que estos integrantes destacados de la Escuela del Sur llevan adelante.

En este artículo propongo que focalicemos en la relación entre: las características de la cosmología de los universalistas constructivos y la participación de las mujeres en el contexto de sus prácticas colectivas, tomando como base aspectos de la trayectoria vital de Elsa Andrada (Montevideo, 1920–Nueva York, 2010) en diálogo con la colección misma Andrada-Torres.

Lo expuesto es resultado preliminar del proyecto de investigación, “En el Arte Universal. Estudio antropológico y museográfico de la “Colección Augusto Torres y Elsa Andrada””⁵ radicado en el Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI) de la ciudad de Montevideo, Uruguay.

Universo empírico

El proceso investigativo, entonces, toma como universo empírico la “Colección Augusto Torres y Elsa Andrada” -denominada así por el heredero que acuerda el comodato con el Museo- entregada bajo régimen de comodato al Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI) en enero de 2012 para su conservación, investigación y difusión⁶.

La colección se encontraba en el atelier del último domicilio de residencia de ambos artistas y se cuenta con una imagen de 360° de la distribución en el espacio al momento de ser donada, casi dos años después de la muerte de Elsa Andrada. Ella y su marido integraron el Taller Torres García, con reconocida participación en las actividades del grupo (incluyendo múltiples exposiciones colectivas). La “Colección” se compone de más de 1200 piezas (arqueológicas y etnográficas) de diversos grupos culturales históricos y prehistóricos de los cinco continentes. Dentro de ella se destacan varios conjuntos de piezas.

Podemos dividir las en dos grandes grupos: las integradas por artefactos producidos durante los siglos XIX y XX por grupos etnográficos y la compuesta por piezas arqueológicas.

Al primero lo integran los conjuntos procedentes de las planicies norteamericanas -o *plains indians*-; así como de las regiones de la Amazonía, andina y caribeña en el continente americano; y distintas regiones de África, Asia y Oceanía. Los conjuntos arqueológicos, de menor cantidad, están compuesto por objetos procedentes de distintos grupos precolombinos andinos; piezas cerámicas de tradición greco-romana y egipcias, entre otras.

Constituye también parte de la colección cerca de 200 libros de la biblioteca, además de fotografías, recortes de periódicos, manuscritos, dibujos y anotaciones de los artistas, discos (vinilos), y una importante cantidad de reproducciones y otros ensayos producidas por los artistas en base al estudio sistemático de distintas técnicas de manufactura utilizadas por los pueblos originarios, sobre todo los grupos de las planicies norteamericana.

Escuela del Sur - Taller Torres García

La Escuela del Sur (Taller Torres García) es la propuesta artística desarrollada por el grupo de quienes fueron discípulos y discípulas de Joaquín Torres Gar-

⁵ Comisión de Investigación Científica de la Universidad de la República, dirigido por Natalia Montealegre en estrecha colaboración los arqueólogos Luis Bergatta y Mercedes Sosa, bajo la supervisión del Dr. L. Nicolás Guigou (Montealegre y Bergatta; 2017).

⁶ De acuerdo con el convenio firmado entre el Sr. Marcos Torres Andrada (Comodante) y la Fundación MAPI (Comodatario), esta última en el artículo tercero de dicho convenio queda facultada “(...) a realizar investigaciones, exposiciones y publicaciones con las piezas que forman parte de la colección y cualquier otra actividad acorde con el objeto social de la Fundación MAPI”.

cía como mínimo en el lapso de tiempo comprendido entre 1940 y 1949. Siendo los más conocidos públicamente en Uruguay los varones: Guido Castillo, redactor responsable de “Removedor”⁷ y los artistas Francisco Matto⁸, José Gurvich⁹, Gonzalo Fonseca¹⁰, Horacio y Augusto Torres¹¹.

Esta propuesta de arte moderno se sustenta en el vínculo entre tradición, arte y creencias -que impulsa y acompaña la creación de la Escuela del Sur en Montevideo y su doctrina- evidenciada en la literatura desarrollada por el Maestro Joaquín Torres García (1938; 1932; 1944; 1935; 1974; 1941; 1947; 1930a; 1930b; 1965), presente en catálogos sobre la pintura del maestro o de sus discípulos, y puede ser resumida por la denominación aplicada por Carlos Real de Azúa refiriéndose a este grupo de integrantes del Taller Torres García como “la religión naciente” (1964:95)¹².

El grupo desarrolla, construye y habita una *cosmología*, que va más allá del *alfabeto* -sentido atribuido por Battagazzore (1999:175) y retomado en numerosos textos de catálogos- ya que la cosmología “entraña tanto las concepciones globales del lugar que ocupan los seres humanos en el esquema general de la existencia como las fuerzas que participan en la constitución y generación de ese esquema” (Kapfereer en Barfield, 2000:134). En este sentido Torres señala la necesidad de “salvar a la pintura (...) desde su mundo universal” (1965:97) desde una “concepción filosófica platonizante” y de una conceptualización del arte “como experiencia religiosa de participación en un orden universal” (Fló en MAPI, 2006:33). Precepto llevado a la práctica en diversas áreas artísticas, fundamentalmente plásticas. En el contexto de constitución de la Escuela del Sur, denominada por sus integrantes a lo largo del tiempo como Taller Torres García, hombres y mujeres desarrollan la labor en igualdad de condiciones. Elsa Andrada, por ejemplo, recuerda sobre su ingreso:

En el 43. Ahí fue cuando yo empecé, o sea que después..., fijate, nos juntamos mucho y trabajábamos juntos. Y fue muy casual que un día, yo estaba haciendo a una niña que vivía enfrente, haciendo un dibujo de su carita, que era muy linda la chica que tenía pocos años. Entonces se lo llevo al maestro para ver que le parecía, y me dice: “ah, muy bien, esta muy bien. Mándelo”, “¿Adonde?”, le dije yo, “al Salón Municipal”, “no maestro”, “mande eso al Salón Municipal”. No había discusión. Y yo, con un susto bárbaro dije: “bueno, me van a tirar algo por la cabeza”. (Risitas) Lo mandé al Salón Municipal y me lo compraron. (...) Date cuenta del destino, fijate, mi vida cambió totalmente. Eso fue Vicente Martín, que en realidad, me dijo “¡Vas al taller Torres García, vas, cómo no vas a ir! Y yo hablo con Augusto Torres”. Mira qué casualidad, me caso con Augusto Torres. Quiere decir, que todo es la vida una cosa

7 Órgano de prensa oficial del Taller Torres García, editado en Montevideo desde 1945 a 1960.

8 Existen esculturas de este artista en varios espacios públicos de Punta del Este y Montevideo. Su viuda consiguió la devolución de la colección luego de un juicio de 5 años con la IMM por la donación realizada de obras y el museo privado del artista que contaba con una importante colección de arte precolombino, africano y egipcio, no conservado en su estado original ni abierto al público desde su donación. El museo fue transformado en un Centro Cultural del MEC para el dictado de talleres varios.

9 Museo Gurvich, ubicado al lado de la Catedral y frente al Cabildo de Montevideo, inaugurado en 2005.

10 Representante por Uruguay en la biennial de Venecia de 1990. Respecto a sus obras e itinerario vital se encuentran disponibles las publicaciones: “Gonzalo Fonseca” Arnold Herstand & Co, NY 1986; “Gonzalo Fonseca” Galería Adler/Castillo, Caracas 1969; “Gonzalo Fonseca” Galería Conkright, Caracas 1974; “Gonzalo Fonseca: Sculpture”. Arnold Herstand & Co, NY 1988; Barañano y Llorens “Gonzalo Fonseca” Fundación César Manrique, Lanzarote 1999; Peruga, Iris “Mundos de Gonzalo Fonseca” Museo de Bellas Artes, Caracas 1994 entre otros.

11 Hijos de JTG, ambos ganadores de salones municipales.

12 En este sentido resulta ilustrativa la descripción de Silvia Listur “aquellas relaciones personales y profesionales, en las que se compartían vocaciones, talentos y una visión del artista y del mundo que sus integrantes extendían a todos sus actos como praxis de los preceptos del maestro Torres y del sentimiento de pertenencia a una Escuela” (en Torres, 2007:19)

que parece..., que parece de cuento. (el Taller era) estupendo. De gran compañerismo, de mucho trabajo, de gran seriedad. Ahí era trabajar y trabajar, porque con el maestro no había medias tintas. (...) Él si veía que tu trabajabas, que rendías, te apoyaba realmente, como me apoyó a mí. (Andrada, en: Grabino, 2003)

El auge de esta vanguardia tiene como contexto el “Uruguay del 900”. Cuando el país se moderniza desde varios puntos de vista (Lissidini, 1996). Adella Pellegrino (1997) señala la rapidez con que la sociedad adaptó su comportamiento reproductivo a los cambios económicos y sociales. Por un lado, se produce a nivel general, la reducción del tamaño de las familias, lo que está influenciado por el control de la natalidad. Estableciéndose el “disciplinamiento” de la sexualidad femenina a través de un culto a la virginidad (Barrán, 1990). En este sentido, se vuelve fundamental el papel de las instituciones educativas para impulsar el nuevo proyecto de sociedad.

Graciela Sapriza (2014) indica que “En 1938 las mujeres votaron por primera vez en Uruguay (gracias a la Ley de sufragio aprobada en diciembre de 1932 a la que le siguió en marzo 33’ el golpe de estado de Gabriel Terra). (...) pronto se empezó a denunciar que con “el voto no alcanzaba”. Sin embargo persistió por un tiempo ese sentimiento de la excepcionalidad uruguaya en el contexto 1 latinoamericano que alentó el “mito” de la perfecta igualdad entre varones y mujeres en el Uruguay de los años 50’” (Sapriza, 2014: 1-2)

La misma autora destaca, respecto a la trayectoria de la sufragista Paulina Luisi, que renuncia a ser candidata por el Partido Socialista para las elecciones de 1942. Cuando “ingresan al parlamento cuatro mujeres: dos a la Cámara de Senadores (ambas del Partido Colorado) y dos como diputadas (una por el Partido Colorado y otra por el Partido Comunista)”. (Lissidini, 1996: 115). En esa legislatura -1943-1947- se aprobó la Ley de Derechos Civiles de la mujer por la que había bregado toda su vida” (Sapriza, 2014: 2). En ese mismo período se produce un importante crecimiento de la matrícula de femenina en la enseñanza secundaria, y ésta se vuelve un espacio de socialización extrafamiliar, mucho mayor que en las generaciones anteriores (Markarian, 1997: 246).

El mito del igualitarismo y la excepcionalidad nacional al que refiere Sapriza se sustenta en invisibilizar la distancia o diferencia (dirá Lissidini, 1996) entre los aspectos normativos (la igualdad legal) y aquellos referidos a las manifestaciones culturales en los que se mantiene una fuerte discriminación a las mujeres. De todos modos, la participación de las mujeres en ámbitos culturales hacia la mitad del siglo pasado se amplifica, siendo el Taller Torres García uno de los espacios mixtos con mayor apertura de ese momento. Aunque en el proceso de consolidación del mercado del arte vinculado a ese grupo, las obras privilegiadas y los nombres más reconocidos son los de artistas varones. En un movimiento que “devuelve” a las artistas a la esfera privada o en espacios más vinculados a la gestión y promoción de ese legado.

La situación dentro del Taller no parecía extenderse a otros ámbitos. Sobre este punto señala Olimpia Torres (hija de Joaquín Torres García e ilustradora) al comparar la situación en París respecto a la de Uruguay en ese momento:

“En París no era así. En París se juntaban hombres y mujeres juntos. Pero aquí no. Yo encontré horrible el ambiente para las mujeres en el Uruguay. Y todavía, todavía no me conformo. Porque cuando termine el mural de la UTE, que es totalmente dibujado por mí y dirigido por mí, dijo uno de allí: “bueno, ese mural ejecutado Yepes, y en las piedras del Uruguay” y no sé qué. Y yo me levanté y le dije “poco, ese mural lo hice yo”, “no quiero desmerecer a mi marido ni dejarlo de lado”. Porque él

hizo la escultura, pero yo hice el mural. “A, perdone, no sabía, no sabía”.
¿No sabía?, ¿Si sabía?” (Olimpia Torres en: Grabino, 2003)

Las relaciones de parentesco se imbrican con las pautas y posibilidades de reconocimiento. La situación de Elsa Andrada en ese sentido es significativa: ingresa a la Escuela del Sur y luego al linaje mismo del maestro Torres. Mantiene bajo perfil pero no deja de producir. Incluso el ejercicio de la maternidad -según su testimonio- no compite con su labor creativa/creadora, ni con el ritmo de trabajo establecido dentro de la pareja.

Materialidades: contacto, colecta y producción

Un aspecto fascinante de los planteos de la Escuela del Sur, es su práctica material, producen: obras, casas, museos, colecciones, itinerarios de viaje, publicaciones... instituyen sus prácticas en el Uruguay aún, cuando el origen es obliterado con el paso del tiempo. No se trata únicamente de la lógica *performativa* (creadora) del lenguaje en materia de hacer existir lo que afirma -de acuerdo a la autoridad de quien enuncian, en este caso el Maestro JTG- (Bourdieu, 1995:155) sino que esa eficacia constructiva llega al extremo de materializar sistemáticamente los elementos que componen sus creencias.

Siendo uno de los aportes más revolucionarios cómo Joaquín Torres García imbrica en la Tradición del Arte Universal a las culturas “precolombinas” (sus artefactos específicamente), integrando sus sitios a los viajes iniciáticos del grupo (los lugares que deben ser conocidos). Según Lucero:

Torres García propone un nuevo Arte en que conviven aportes de la abstracción europea y rasgos de las culturas prehispánicas -a las cuales el artista se acerca también, a partir del interés en la Arqueología de su hijo Augusto- dando lugar a un imaginario peculiar (Lucero, 2007: 108).

Es uno de los soportes que condensa el primer paso en un andamiaje colectivo que se traslada de América del Sur a África y Medio Oriente. Para luego transitar por Europa, privilegiando las estancias en París como último destino previo al arribo a la Babel. *La Babel*¹³ que para estos vanguardistas será -durante la segunda mitad del siglo XX, como antes fue París- la ciudad de Nueva York, ciudad en la que residieron Augusto Torres y Elsa Andrada. *Torre de Babel* que entienden en permanente proceso de construcción, íntimamente ligada a la Tradición del Arte Universal como lenguaje de lo humano: humano en el sentido de lo que el *hombre abstracto* representa -para utilizar la categoría torresgarciana-.

Sobre esta idea de lo que es *humano* se sustenta la importancia que tiene para el *grupo* (Latour, 2008:50) el contacto directo con las obras producidas por lo que identifican como las “tradiciones”¹⁴ que sirven de base para la formación artística dentro del Constructivismo Universal -me refiero a las obras grecolatinas, egipcias y precolombinas fundamentalmente-. Hacerlo posible implica una preparación de los artistas de la que forman parte esta serie de viajes que redundan en colecciones- en el sentido laxo utilizado por Clifford (1999) pudiéndose

13 Sobre este tópico ver la síntesis desarrollada por Grimson (2011) en el capítulo “Dialéctica del culturalismo”.

14 “Esos jóvenes pintores habían estado aprendiendo los rudimentos de un arte que tenía dos o tres grandes vertientes. Por un lado, las raíces profundas, primitivas americanas, como los monumentos de la Puerta del Sol de Tiahuanaco y las grandes construcciones de Cusco y Machu Picchu. Por otro lado, la gran vertiente de Grecia y Roma que a su vez se inicia en el arte egipcio de las pirámides y de la Esfinge de piedra, y aún más hacia la antigüedad se entronca con las civilizaciones caldeas e hititas” (Sapriza en MAPI, 2006:107).

utilizar como ejemplo de lo que el mismo autor entiende como una “cultura viajera” - produciendo itinerarios signados por una sucesión no lineal de encuentros y traducciones. Estos viajes se articulan con la colección de material arqueológico (Larnaudie en MAPI, 2006: 88) y la creación de obras museísticas en los estudios o lugares de reunión de los integrantes de la Escuela del Sur, donde no hay posibilidad de contacto ni de contextualización respecto a las configuraciones culturales (Grimson, 2011) a las que pertenecen originalmente (por producción y uso)¹⁵.

Tal es el caso del Museo de Arte Precolombino (1962-1978) del artista Francisco Matto en la calle Mateo Vidal 3249 (Montevideo). Construido en las cocheras de la casaquinta de la familia Vilaró Rubio. En el mismo se exhibía de forma permanente para el público la colección arqueológica-etnográfica americana (diseñada por Matto junto al arquitecto Ernesto Leborgne), y se configuraron exposiciones temporales¹⁶, además de publicaciones sobre la temática¹⁷. También tenían lugar tertulias de discusión entre los integrantes del Taller Torres García. Para Matto (1963), el museo tenía:

“...como principal finalidad: exaltar el Arte de los antiguos pobladores del Continente Americano, dándole el lugar legítimo que le corresponde entre las grandes tradiciones plásticas de la Humanidad, y colaborar en estudios relacionados con la ciencia antropológica”. Matto (1963)

Tras la muerte de Matto (1995), su viuda, en 1998, dona la colección del artista a la Intendencia de Montevideo, pero fue restituida a su dueña (Ada Antuña de Matto) por sentencia judicial en el año 2008 por no haberse cumplido cabalmente el fin de la donación.

Además de Francisco Matto, la Fundación Torres García llevó adelante algunas exposiciones temporales con parte del acervo de la Colección Augusto Torres - Elsa Andrada. Entre ellas está la exposición “Tiempo de purificación”¹⁸ (1993), que exhibió distintos componentes materiales de grupos originarios de las planicies norteamericanas *-plains indians-*. Es conocida la colaboración del investigador autodidacta Raúl Campa Soler, en el estudio-conservación de las piezas arqueológicas-etnográficas en la colección de Francisco Matto y en la de Augusto Torres y Elsa Andrada.

Algunas de ellas quedaron plasmadas en publicaciones del Museo de Arte Precolombino. El itinerario de colecta de los artefactos, está en cierta medida preestablecido por aquellas obras y *lugares* que constituyen el *Museo imaginario* de Malraux que el Maestro expresa a través de sus conferencias y que los discípulos recrean en lecturas luego de su muerte.

Elsa Andrada cuenta (desde una cinta de mini-casete):

“Mira, la verdad es que yo no me integré a ningún otro ambiente artístico, para nada. Yo me dediqué con Augusto a visitar museos, a visitar los países donde hubiera cosas importantes de ver. Eso sí, viajamos mucho, porque fuimos a Grecia, a Egipto, todo en son de trabajo, a ver maravillas. Bueno, ni te digo, vivimos en París, vivimos en España ni hablar, en muchos países. Todos dedicados a lo mismo, siempre detrás de los

15 Esto último debido a que el criterio de ordenamiento es estético.

16 A modo de ejemplo se cita la exposición denominada “Arte Negro” de 1969. La misma integraba colecciones de grupos etnográficos africanos tanto de Matto como de otros integrantes de la Escuela del Sur, como ser la colección de Augusto Torres y Elsa Andrada.

17 Entre ellos están: Arte Precolombino Colección Francisco Matto (1964); La Figura del Hombre Americano (1968); Arte Negro (1969); Homenaje a Joaquín Torres García (1974), entre otros.

18 Catálogo de exposición. *Tiempo de purificación* (1993).

museos, de seguir viendo y apreciando cosas que nosotros no teníamos, para nada aquí. Fíjate lo que fue para nosotros ir a Egipto, ir a Grecia, vivir en París, después el tiempo que estuvimos viviendo en España. Fue un despertar estupendo, porque Torres García era muy amplio. En querer que nosotros conociéramos, que nos integráramos y que buscáramos. No nos decía: “aquí solito”, no. Él nos enseñaba a pintar paisajes, que saliéramos a pintar paisajes con una valijita, y salíamos” (Andrada, en: Grabino, 2003)

En el caso de esta escuela la *arqueologización* (Pratt, 1997 :233) no se aplica únicamente a América, sino que se extiende a los distintos continentes, como parte de las representaciones *arcaístas* de los torresgarcianos.

El interés está en la creación de las *ruinas del futuro* y no en aquello que se considera nimio (hasta la década del '70), es decir, en los aspectos políticos y culturales del presente que no se relacionan con la creación artística o con la obtención de medios para hacer posible esa dedicación. Esto aplicará para las llamadas “culturas precolombinas, africanas, asiáticas...”, no así respecto a los Museos, ni a algunas de las metrópolis fundamentalmente europeas en las que se encuentran.

La *provincialización* de Europa -en el sentido utilizado por Chakrabarty (2008)-, en este contexto, opera en un público selecto (en la medida que escinden del continente europeo únicamente los puntos que consideran central para la producción artística) y se articula con la noción de *fundamentalismo cultural* de Stolcke (citado por Grimson, 2011 :65) mediante una vuelta al origen del concepto “cultura” en el que la *cultura cosificada* era patrimonio exclusivo de ciertas elites y se condensaba en sus teatros y museos, como nodos en los que se territorializaban sus elementos de distinción y legitimidad.

El poder imperial acumula y presenta sus trofeos de guerra devenidos en arte bajo la luz de las galerías. El todo entonces “compacto y territorializado” toma forma en la colección que la Escuela del Sur -homologando el *museo imaginario* de Malreaux- amplía a una suerte de georreferenciación planetaria cuyos nodos serán establecidos por *arte-factos* de diverso origen, en muchos casos “anclados” en Museos y colecciones. Es así que lo elaborado por Pratt coadyuva a la reflexión sobre este aspecto a través del aporte de James Clifford (1999) quien retoma la definición de “zona de contacto”¹⁹ desarrollada en “Ojos Imperiales. Literatura y transculturación” (1992) pero aplicándola al Museo²⁰.

El trabajo

La rigurosidad y exigencia dentro de la labor del Taller Torres García es un elemento recurrente en la narrativa de sus integrantes. El trabajo artístico aparece como elemento central de la cohesión grupal. La dedicación al mismo es el elemento que moviliza el abandono de casas paternas, la búsqueda de condiciones de vida más austeras en contextos obreros que faciliten una dinámica de dedicación

19 Clifford toma como punto de partida para su propuesta de los museos como zonas de contacto la experiencia que tuvo como consultor en el Museo de Arte de Portland (1989) con motivo de la consulta a un grupo de ancianos tlingit respecto a la Colección Rasmussen integrada por artefactos culturales reunidos al sur de Alaska y costa de Canadá en los años 20 del siglo pasado. Clifford da cuenta de la presencia de dos agendas para este encuentro, por una parte las autoridades del museo y curaduría esperaba obtener mayor información sobre “sus piezas” que facilitasen la exhibición, contextualización y puesta en relación de los elementos de la colección. Para los representantes tlingit presentes los objetos oficiaron de “ayuda-memoria” pautando el encuentro como ceremonial. Lo “tradicional” no se presenta como aquello que aconteció sino en un devenir que interpela y convoca a las autoridades del museo a comprometerse con lo tlingit que está “unido” a esos objetos. Unidos en el sentido de que los objetos se encontraban ligados desde la perspectiva de los ancianos a sus lecciones morales vigentes y por tanto a las reivindicaciones políticas actuales.

20 Para Clifford los museos resumen el futuro ambiguo de la diferencia “cultural”, son “zonas de contacto local/globales, ámbitos de formación de identidades y transculturación, de contención y exceso” (1999: 270)

exclusiva mediante el disciplinamiento del cuerpo a través de la práctica sistemática de técnicas de observación y producción, los estímulos externos también resultan mediados por su eficacia para el trabajo artístico definiendo lo que se escucha (preferentemente música clásica) y lo que se visita. En ese marco el esfuerzo se transforma en condición indispensable y valor legitimador frente al grupo.

(...) yo creo que en realidad el que siente una cosa la consigue, si trabaja sobre ella. Porque yo con mi padre que era severísimo, un Coronel de aquellos, al final tuvo que aceptar todo. Yo pienso que mucho va en sí mismo, la fuerza que uno pone en lo que quiere, eso es importante. Si tu quieres ser arquitecta, tendrás que luchar por eso aunque te digan que no es tu caso, y lo vas a conseguir. Y lo vas a conseguir si quieres ser artista, es lo mismo. Hoy es mucho más fácil, más elástico. Pero antes pasaba lo mismo, si luchábamos como tuve que luchar yo, un poco por el ambiente que era cerrado por mi padre, que era militar, que había hecho toda la carrera, que era general..., era muy severo. Pero al final triunfas igual. O sea que depende de cada uno. Yo creo que las cosas salen porque tú luchas por ellas. Eso para mí es importantísimo. Yo, por ejemplo, estoy absolutamente en mi trabajo, en mi trabajo, en mi pintura, y en la manera de actuar con ella. Por lo que me dicen los demás, soy totalmente absurda. Yo no hago exposiciones. (...) Hice en España, cuando vivía en España y eso porque Augusto era más fuerte que yo, y me dijo: "vas a hacerla porque te la piden, y la haces..., es absurdo que no la hagas". Y había otro compañero pintor, creo que argentino que también "tenés que hacerla" y bueno, la hice. Y me fue muy bien, por cierto. (Andrada, en Grabino, 2003)

La participación sistemática en exposiciones colectivas y la resistencia a las muestras individuales mantiene un cierto anonimato que es coherente con lo promulgado por el maestro. Aquello que Ernesto Vila menciona como "lo residual del Taller- que no se va ni con disán"²¹ (en Burgel, 2009: 47). También el comentario es claro respecto a la relación de poder a la interna de la pareja en la que género y exposición pública se encuentran.

Además de pintora, Elsa Andrada se destaca en otras técnicas expresivas. Profundizando en la colección vemos cómo se detiene en el trabajo minucioso con algunas de sus piezas, a las que pone en diálogo con nuevos elementos plásticos y diversos materiales.

Manuscrito se encuentra su detallado estudio de los mocasines junto a pruebas de desgaste de cuero y bordados completos e incompletos que emulan con mostacillas de colores los diseños geométricos de los pueblos de las planicies norteamericanas. Integra modificaciones, prueba en otros soportes. Un ejercicio de arte textil que resignifica la tarea de puertas adentro del bordado sistemático de las "señoras de bien" para irrumpir en el Arte (así con mayúsculas) de todos los tiempos. Allí el nombre de la creadora o creador no importa, la práctica laboriosa profundiza en un acontecer colectivo: trabajo colectivo que requiere de espacios de producción individual e intercambio.

Reflexiones finales

A lo largo del texto se muestra cómo ésta "colección" ofrece una oportunidad para adentrarse en la tradición del Arte Universal, tal como es entendida por los artistas constructivos del Taller Torres García, entre otros que dieron continuidad a ese legado. Hace posible conocer y preguntarse sobre cómo y dónde se

²¹ El disán es un solvente orgánico muy potente que sirve para diluir y remover diversos tipos de pintura.

encuentran las diversas expresiones de la producción creativa humana. Espacios y tiempos se condensan en una unidad cosmológica que sirve de base a la propuesta moderna de algunos de los más destacados artistas uruguayos. Esta soberbia colección, propiedad de Marcos Torres, se compone de más de 1.200 piezas (arqueológicas y etnográficas, entre otros objetos) de diversas culturas, abarcando los cinco continentes del planeta tierra. Actualmente se encuentra a resguardo del Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI), institución responsable de su investigación, conservación y divulgación. Dentro de las piezas etnográficas hay producciones de los dos siglos pasados. Algunas de uso de los pueblos originarios que las construyeron, otras manufacturadas para la venta al turismo. Esta circulación de bienes también testimonia el avance de la modernidad en contextos coloniales y sus consecuencias.

Todos estos artefactos se encuentran en diálogo con la biblioteca, los discos, las anotaciones, inventarios, fotografías, observaciones y una importante cantidad de reproducciones y otro tipo de ejercicios plásticos producidos por los artistas en base al estudio sistemático de distintas técnicas y materiales utilizados por diversos pueblos.

Las cartas entre integrantes del Taller y el interés de Joaquín Torres García (Montevideo, 1874–1949) previa a la creación de la Escuela del Sur en las producciones precolombinas, por citar un ejemplo, dan muestra del acontecer social, colectivo, que esto que llamamos “colección” escenifica desde un punto de vista antropológico.

Construye en el mundo, nos presenta parte de la Tradición del Arte Universal, un fragmento recuperado en la última vivienda de Augusto Torres (Barcelona, 1913–1992), hijo mayor del maestro Joaquín Torres García, y Elsa Andrada (Montevideo, 1920–Nueva York, 2010) en la ciudad de Montevideo.

De tal modo que, en cada uno de los objetos conservados, hay varias narrativas que confluyen. Existiendo una historia específica para su contexto de origen que en la mayoría de los casos nos es desconocida. Ya dentro de la casa de Andrada y Torres se incorpora a otro guion. La búsqueda de elementos del arte universal. Allí interesara su estructura, los ritmos que porte, las técnicas de construcción que revele.

Pero además este conjunto hace posible que nos asomemos a la “cocina” misma de la producción artística de la pareja. En ella podemos leer cómo funciona en parte la lógica artefactual que sustenta la práctica sistemática de recolección y adquisición de variadas producciones materiales. También, al pertenecer a una pareja heterosexual de artistas de un grupo determinado, y pudiéndose identificar en parte de sus componentes quién de los dos se ha ocupado de profundizar en una u otra técnica, permite aproximarnos a cómo se vinculan las relaciones de género con la producción de artefactos en el contexto del Taller Torres García. Parecería ser que es el arte textil una de las fronteras, manteniéndose el bordado en la órbita de las prácticas femeninas. No así la pintura sobre cuero u otros soportes no rígidos. El contexto histórico nos permite comprender cómo es que las mujeres ingresan al Taller y también de qué modo se produce un borramiento de sus prácticas artísticas más destacadas manteniéndose en primera línea al grupo de varones promovidos mayoritariamente por mujeres ligadas al grupo por relaciones de parentesco.

Las palabras de Elsa y los elementos materiales que muestran su sistemática labor de estudio y producción permiten visualizar la continuidad de su producción artística. Tarea ininterrumpida que coadyuva a la construcción de un corpus artefactual y bibliográfico que por el orden mismo de sus componentes nos sitúa en el

núcleo mismo de la búsqueda torresgarciana.

Este conjunto de artefactos sirve también de coartada para volver a visitar a Elsa Andrada y la potencia de su mirada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barañano y Llorens (1999) Gonzalo Fonseca. Fundación César Manrique, Lanzarote.
- Barrán, J. P. (1990) Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo I, El disciplinamiento, Banda Oriental, Montevideo.
- Barfield, T. (2000) Diccionario de Antropología. Siglo XXI editores, México.
- Battegazzore, M. (1999) J. Torres García. La trama y los signos. Gordon, Montevideo.
- Bourdieu, P. (1995) Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario. Anagrama, Barcelona.
- Burgel, C. (2009) Páramo Beach / Conversaciones con Ernesto Vila, Editafac, HUM, Montevideo.
- Clifford, J. (1999). Itinerarios Transculturales. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Chakrabarty, D. (2008) Al margen de Europa, Tusquets.
- Fló, J. (1974) Joaquín Torres García Escritos. Montevideo, Arca.
- Fló, J. y Barnitz, J. (1991) La escuela del sur. El taller Torres-García y su legado. Ministerio de Cultura Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.
- Fló, J. y Elena, E. (1974) La obra Grabada de Torres-García. Imprenta AS, Montevideo.
- Fonseca, G. (1952) Correspondencia desde Egipto de Gonzalo Fonseca al arquitecto Leborgne. Removedor, número julio-agosto, Montevideo.
- Grabino, V. (2003) Las mujeres y el Arte en el Uruguay (1940-1950). Una aproximación antropológica a las relaciones de género en el campo artístico. Trabajo final, curso "Técnicas en Antropología Social", Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE, Udelar. Inédito.
- Grimson, A. (2011) Los límites de la cultura, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lissidini, A. (1996) La modernización de las mujeres. Revista de Ciencias Sociales Año 11. No. 12. pp. 112-116. Facultad de Ciencias Sociales.
- Markarián, V. (1997) Al ritmo del reloj: adolescentes uruguayos de los años cincuenta. En: Historias de la vida privada en Uruguay. Individuos y soledades 1920-1990. Editorial Taurus, Uruguay.
- Lucero, M. E. (2007) Entre el arte y la antropología: sutilezas del pasado prehispánico en la obra de Joaquín Torres García. Comechingonia virtual, Revista Electrónica de Arqueología Año 2007. Número 3: 106 -131. www.comechingonia.com
- MAPI (2006) Imaginarios Prehispánicos en el Arte Uruguayo: 1870-1970. Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI), Montevideo.
- Mazzucchelli, A. (2010) La mejor de las fieras humanas. Vida de Julio Herrera y Reissig. Taurus, Montevideo.
- Montealegre, N. (2008) Gonzalo Fonseca, Sobre los Muros. Museo Nacional de Artes Visuales, Mosca Hnos. Montevideo.
- Morales, L. (2001). La escritura de al lado. Géneros referenciales. Editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Murlender, L. (2014) La escuela de Joaquín Torres-García y su tesis americanista: Buscar a América. Revista: DIVERSIDAD #9, AÑO 5. Disponible en: <http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro009/09-03-lic-laura-murlender.pdf>
- Pellegrino, A. (1997) Vida conyugal y fecundidad en la sociedad uruguaya del SXX: una visión desde la demografía. En: Historias de la vida privada en Uruguay. Individuos y soledades 1920-1990. Editorial Taurus, Uruguay.
- Peruga, I. (1994) Mundos de Gonzalo Fonseca. Museo de Bellas Artes, Caracas.
- Pratt, Mary L. 1997 [1992]. Ojos Imperiales. Literatura y transculturación. Quilmes: UNQ, Buenos Aires.

- Ramírez, Mari Carmen. (2000). "Inversiones: la Escuela del Sur" in Ramírez, Mari Carmen and Héctor Oleas, editors *Heterotopías Medio Siglo Sin-Lugar: 1918-1968*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Real de Azúa, C. (1964) *Antología del Ensayo Uruguayo Contemporáneo*. Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo.
- Rojas Mix, M. (2006) *El imaginario - Civilización y cultura del siglo XXI*. Editorial: Prometeo, Buenos Aires.
- Sarpiza, G. (2014) Desde el llano (que no está) en llamas (también podría llamarse "En busca del tiempo perdido") (otra referencia literaria que quizá se ajuste más al tono de esta intervención que sufre de algo parecido a nostalgia). En: *Debates feministas*. Cotidiano Mujer, Montevideo.
- Stolcke, V. (2011) Presentación Simposio Internacional "¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario", *Quaderns*, 27, pp. 5-10.
- Tani, R. (2009). "Joaquín Torres-García: Constructivismo, semiología y mitología", En: Romero, S. (comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*. UNESCO. <http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2009/Tani.pdf>
- Torres García, J. (1932) *Raison et Nature*. Paris.
- Torres García, J. (1941) *La ciudad sin nombre*. Publicación de la Asociación de Arte Constructivo, Talleres LIGU, Montevideo.
- Torres García, J. (1930^a) "Foi", Paris. (edición casera).
- Torres García, J. (1930^b) *Ce que je sai, et ce que je fais par moi meme*. No. Cours complet de dessin et de peinture, et d'autres choses. Paris. (edición casera)
- Torres García, J. (1935) *Estructura*. Talleres de la Litografía e Imprenta Colombino.
- Torres García, J. (1938) *La tradición del Hombre Abstracto (Doctrina Constructiva)*. Montevideo.
- Torres García, J. (1944) *Universalismo Constructivo*. Editorial Poseidón, Buenos Aires. Segunda edición corregida: 1974, Ediciones de la Regla de Oro, Montevideo.
- Torres García, J. (1947) *Lo aparente y lo concreto*. Publicación de la Asociación de Arte Constructivo, Montevideo.
- Torres García, J. (1965) *La recuperación del Objeto*. Colección de Clásicos uruguayos volumen 75 y 76, Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Van Gennep, A. (1978) *Os ritos de passagem*, *Coleção Antropologia*, No 11, Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.

¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas

¿Guardians of Culture or Guardians of Struggles? A typological approach for the analysis of indigenous women's political participation

ANDREA IVANNA GIGENA*

CONICET – Universidad Católica de Córdoba, Argentina
aigigena@conicet.gov.ar

RESUMEN

Con este artículo me propongo abordar los modos de participación política de mujeres-indígenas en Argentina, Bolivia y Chile a partir de considerar dos tipos genéricos de participación: una centrada en el rescate cultural étnico y la otra orientada a la politización de la etnicidad a partir de la cultura. Con esto problematizo los diferentes sentidos atribuidos a la noción de “cultura” en las últimas décadas –tanto por los Pueblos Indígenas como por los Estado-nación– y cómo los mismos generan las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la ciudadanía política de las mujeres-indígenas. El corpus de análisis está constituido por material documental y entrevistas (historias de vida) realizadas a mujeres Kollas, Aymaras, Quechuas y Mapuche entre los años 2008 y 2016.

Palabras clave: Participación Política; Representación Política; Cultura; Mujeres Indígenas.

ABSTRACT

This article addresses indigenous women's political participation in Argentina, Bolivia and Chile from a typological perspective. Two main modes of participation are described herein: one centered in ethnic cultural recognition and other oriented towards the politization of ethnicity from a cultural standpoint.

Drawing on this, the second part of the analysis problematizes the meanings attributed to “culture” by Indigenous Peoples and the Nation States over the past few decades. As it will be argued, these different approaches set diverse conditions for the exercise of political citizenship by indigenous women.

The corpus comprises documentary materials and life stories of Kolla, Aymara, Quechua and Mapuche women collected between 2008 and 2016.

Keywords: Political Participation; Political Representation; Culture; Indigenous Women.

*Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Magister en Administración Pública (UNC), Licenciada en Ciencia Política (UCC). Investigadora CONICET. Profesora de grado y posgrado en diferentes universidades.

Recibido: 15/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

I. Introducción

La “cultura” es una dimensión insoslayable e incómoda en el abordaje de la cuestión indígena. Desde el surgimiento del “indigenismo culturalista”¹ a principio del siglo XX (Favre, 1998) hasta los marcos conceptuales que desde las décadas del 1980-1990 propusieron la “ciudadanía multicultural” (Kymlica y Norman, 1997), el “pluralismo cultural” (Young, 2000) y; en los 2000 la “interculturalidad” (Walsh, 2012); el tema siempre ha estado presente en la historia de las relaciones entre los Pueblos Indígenas y los Estado-nación.

Asimismo, la cultura es una dimensión particularmente problemática cuando abordamos temas vinculados a las mujeres-indígenas, dado la recurrente evidencias de representaciones y prácticas que atribuyen a las mismas los roles de guardianas y reproductora de la cultura de sus Pueblos —expresiones amenazadas por los efectos de las herencias coloniales y sus diversas manifestaciones neocoloniales—.

Bajo este marco, lo que me propongo con este artículo es analizar los modos de participación política de mujeres-indígenas a partir de una tipología que considera, para las últimas décadas, los sentidos atribuidos a la “cultura” y su relación con el tipo de participación de las mujeres-indígenas en el espacio público.

Presentaré un conjunto de reflexiones que vengo elaborando desde hace varios años, aunque no representan ideas acabadas o conclusivas. Se trata, más bien, de un ensayo de un análisis e interpretación tipológica que pretende erigirse —con el avance, profundización y aporte de sucesivos estudios— en una matriz analítica capaz de comprender la historicidad y singularidad de la ciudadanía política de las mujeres-indígenas en Latinoamérica.

II. Algunas anotaciones preliminares

Considero necesario comenzar con unas breves aclaraciones conceptuales y metodológicas que enmarcan este trabajo y que son parte de un proceso más amplio de análisis sobre subjetivación, participación, representación de las mujeres-indígenas.

En primer lugar, entiendo a la participación política como una disputa de las mujeres frente al proceso de asimilación al orden social como masa no protagónica, como la “masa de las representadas” (Ungo, 2000). Esta definición se sostiene en una concepción amplia de la participación femenina, lo que me permite considerar un variado repertorio de expresiones de (auto)representación —por ejemplo: de base y territorial, partidaria, institucional—. Y, también, tener en cuenta que las disputas que dan las mujeres indígenas por alcanzar espacios de representación son múltiples: frente al Estado, a la sociedad nacional, a los hombres-indígenas y a otras mujeres (indígenas y no-indígenas); como ellas mismas enuncian.

1 El indigenismo culturalista promovía buscar la identidad de América Latina en sus “raíces”. Para este pensamiento promovido por las elites criollas y mestizas a principios de siglo XX: “... la cultura indígena [...] aparece como el único elemento particular de los países latinoamericanos y que los distingue del extranjero (Favre, 1998:47). Así, se debía rescatar del pasado indígena aquellos aspectos culturales que se consideraran “positivos y dignos de ser difundidos a todo el cuerpo social” (Favre, 1998:50) y sus manifestaciones estéticas debía ser expuestas, admiradas y reivindicadas. En Argentina, el indigenismo culturalista estuvo representado por muchos intelectuales del interior del país que desarrollaron el modelo criollo-americanista o folklorista a partir de textos ensayísticos y literarios (Ocampo, 2004; Gigena, 2013). En Bolivia, esta corriente se manifiesta, por ejemplo, con la conformación de las Asociaciones que organizan la Semana Indianista en 1931, revalorizando centralmente la ciudad arqueológica de Tiahuanaco (Wahren, 2014). En Chile, finalmente, algunos textos vinculan a Gabriela Mistral como la exponente más notoria del este tipo de indigenismo (Figuroa, Silva y Vargas, 2000). Estas corrientes habrían contribuido a la emergencia de un nuevo sujeto para la identidad nacional y en el cual lo “indio” queda diluido: el “gaucho” en Argentina, el “cholo” en Bolivia y, el “roto” en Chile.

Primero combatir con el Estado, con una sociedad mayoritaria que gobierna hoy día que no es mapuche o indígena. Segundo, combatir con mis propios hermanos [...] los hombres cuando son fuertes en criticar, si pueden hacerte tiras te hacen tiras, no ha sido fácil, ¡para' que te voy a decir! si el machismo existe en nuestras comunidades. Y la tercera, de poder enfrentar a las propias mujeres, porque las mujeres son mucho más crueles con una. De las dos partes [indígenas y no-indígenas], no hay solidaridad entre nosotras, no hay apoyo (LA, 2016).

Asimismo, parto del supuesto de que las mujeres-indígenas están subrepresentadas tanto en las organizaciones que sus Pueblos como en las instituciones estatales –en general y, específicamente, en las creadas para gestionar y gobernar los temas indígenas en el Estado–. Han estado, además, invisibilizadas en la historia, lo que hace difícil encontrar una memoria de largo o mediano plazo a la cuál anudarse para legitimar su participación en el espacio público.

Una excepción a esta subrepresentación ha sido el caso boliviano en la década del 2000, cuando las mujeres-indígenas ganaron muchos espacios de (auto) representación, en sus Pueblos, en la Asamblea Constituyente, en la Asamblea Legislativa, en el Poder Ejecutivo nacional y en los gobiernos locales.

Esta tendencia ha tenido, no obstante, un rápido retroceso; porque perviven en las dinámicas sociales y del Estado Plurinacional resabios coloniales, patriarcales y neoliberales que, frente a la mayor participación de las mujeres-indígenas, han respondido con hostigamiento, acoso y violencia política –particularmente contra aquellas que debían ejercer cargos obtenidos por el voto popular (Archenti y Albaine, 2013)–. Pero también fue Bolivia el primer país en Latinoamérica, a través de la acción de la “Asociación de Concejalas de Bolivia”, en visibilizar la cuestión y sancionar una Ley N°243² –antecedente paradigmático en región– para prevenir y erradicar este tipo de violencias.

Asimismo, y también siguiendo a Ungo, entiendo por cultura a “... vasto y complejo conjunto configurado por las concepciones del mundo en las que se engarzan visiones, valores, principios y representaciones sociales, los que se expresan en las prácticas individuales y sociales de muy diverso modo” (Ungo, 2011:76).

En segundo lugar, es necesario que especifique algunas cuestiones sobre el corpus de entrevistas que privilegiadamente informan este trabajo. Desde el año 2008, en el marco de diferentes proyectos de investigación (vinculados a mi formación doctoral y, luego, a proyectos y estancias de investigación posdoctorales) pero bajo una misma línea de trabajo: los procesos de subjetivación política de indígenas, he realizado entrevistas con indígenas (hombres y mujeres) en varios países latinoamericanos. Lo extenso del período me permitió relevar un variado repertorio de acciones de participación en la que se manifestó la politización del Plural Movimiento Indígena³.

El trasfondo contextual de la producción de las entrevistas estuvo signado, en general, por la resistencia indígena a los efectos del neoliberalismo, la emergencia de nuevos modos de hacer política y el encauzamiento de las mismas hacia lógicas de inclusión predominantemente estadocéntricas. Asimismo, se dieron en el marco del despliegue de una retórica de la diversidad y la proliferación de agen-

2 “Ley contra el acoso y la violencia política hacia las mujeres” sancionada por la Asamblea Legislativa en el año 2012 y promulgada por el Poder Ejecutivo en el año 2016.

3 Tomo la expresión de Gustavo Cruz, quien argumenta que la movilización “india-indígena” es una expresión histórica, plural y contradictoria de la que emergen proyectos diversos: a) disputar la construcción de una nueva estatalidad; b) proponer formas de poder no estatales y; c) demandar la integración a los proyectos estatales vigentes (2014:27)

cias para la “gestión de la diversidad”⁴ (Briones, 2005) y la resistencia a las representaciones hegemónicas (coloniales y neocoloniales) que configuraron los lugares posibles de los Pueblos Indígenas al interior de cada Estado-nación.

III. Hacia una tipología de la participación política

La información empírica de varios años de trabajo me permite considerar dos tipos genéricos de participación de mujeres-indígenas: aquella cuya orientación está dada, predominantemente, por un rescate cultural étnico y; aquella otra que está signada por una politización de la etnicidad a través de la cultura.

El primer “tipo” ha generado acciones y la constitución de organizaciones destinadas a “rescatar” y “conservar” la cultura, entendida tanto en sus manifestaciones materiales como inmateriales: bailes, cantos, comidas, idioma, ceremonias –deportivas, espirituales–, medicina, sitios sagrados, etc. Este sentido dado a la cultura, además, suele tener un sesgo ruralista; es decir, se considera que las manifestaciones más “puras” y “auténticas” se encuentra entre los indígenas que viven en el ámbito campo.

Uno de los argumentos más importantes que legitiman este “rescate” y “conservación” cultural es la intención de superar los efectos de la dominación colonial y neocolonial que obligaron a los Pueblos a borrar los trazos de identificación indígena, a disimular la etnicidad, con el fin de incorporarse al modelo hegemónico de la nación (blanco) en cada país. Y si bien esta dominación y sus efectos son indiscutibles, lo problemático surge cuando lo cultural termina reducido a esencialismos o representaciones folklóricas y estereotipadas de la singularidad indígena. Y también es problemático cuando en este devenir –del que son solidarios algunos sectores de los Pueblos Indígenas y las políticas multiculturales de los Estados– atribuyen a las mujeres el rol predominante (cuando no exclusivo) de conservar y reproducir la cultura.

Nira Yuval-Davis (2004) llama a esto la “carga de la representación”: una forma de subordinación de género basada en la idea de que las mujeres son, por antonomasia, las “reproductoras biológicas, culturales y simbólicas” de sus pueblos/naciones. Con esto se las fija en tareas de reproducción que son predominantemente intracomunitarias e intrafamiliares (custodiar y transmitir la lengua, la gastronomía, la espiritualidad, ciertas expresiones estéticas, etc.) o, a veces, en manifestaciones públicas que sólo se teatralizan la identidad cultural (Rivera Cusicanqui, 2014). Y todo esto tiene, sin dudas, efectos obturadores sobre las posibilidades de proyección política de las mujeres-indígenas en el espacio público.

El segundo “tipo” de participación política se vale de los rasgos culturales que distinguen a un Pueblos Indígena para generar un proceso de (auto)identificación como nación, como movimiento o como grupo político, que permita posicionar frente al Estado y la sociedad nacional un conjunto de demandas y reivindicaciones relativas a: derechos territoriales, identitarios, de propiedad intelectual, sobre el uso y cuidado de sus recursos naturales, de autonomía y autogobierno, de Consulta, entre otros.

Así, frente al mismo supuesto de que los efectos de la dominación colonial y neocolonial han generado el borramiento de las manifestaciones de Pueblos Indígenas, la finalidad no es restaurar una cultura pura e impoluta. Por eso desaparece sesgo ruralista.

4 ONGs, Organismo Internacionales, Agencias Multilaterales, Estados nacionales y gobiernos subnacionales.

De lo que trata, más bien, es de apelar a algunos/todos los elementos del entramado cultural de cada pueblo para fortalecer la identificación étnica mediante un proceso de politización de esa etnicidad. Esto es: afirmar la condición de alteridad radical frente al Estado y la sociedad y; desde allí, sostener demandas de reconocimiento de derechos específicos y diferenciales dentro de las formas estatales o supraestatales vigentes.

Bajo esta tipología, muchas mujeres-indígenas han alcanzado un protagonismo significativo en el espacio público, en representación de sus Pueblos u organizaciones. En menor medida han promovido espacios de organización y participación exclusivamente femeninos.

IV. La participación política a través de las historias de vida de las mujeres-indígenas

El análisis que presento a continuación no “ejemplifica” las tipologías mencionadas porque, en realidad, las mismas han sido bosquejadas a partir de un corpus de información del cual aquí presento un recorte.

A lo fines de este artículo he seleccionado siete historias de vida de mujeres-indígenas que tuvieron o tienen un rol destacado en el espacio público de cada país. Todas “representan” el segundo modo de participación política y ponen en evidencia, por contraste y comparación, las características del primero.

Las entrevistas fueron producidas entre los años 2008 y 2016. Dos mujeres-indígenas son de Argentina, tres de Bolivia y dos de Chile. Han sido dirigentes de movimientos u organizaciones indígenas, funcionarias estatales y activistas, aunque actualmente casi ninguna detenta la posición que tenían al momento de la entrevista. Sin embargo, revisar críticamente este material, su diversidad y densidad informativa, deja en evidencia para la historia reciente de cada país, tanto las condiciones de subordinación como los caminos que estas mujeres tomaron para la subversión de la misma ganando espacios de representación en el ámbito público.

Las dos mujeres de Argentina (en adelante CS y BC) se han forjado en modalidades de participación diferente: una de base y territorial, la otra institucional. Ambas pertenecen al mismo pueblo (kolla) aunque son oriundas de diferentes provincias del norte del país.

CS: kolla originaria del ayllu de Río Blanquito, Finca San Andrés, en la provincia de Salta. Fue la segunda presidente de la *Comunidad Pueblo Kolla TINKUNAKU*⁵ y la primera mujer electa⁶ (período 1998-2000). Ejerció dicho cargo en el momento de mayor conflictividad en relación a la lucha por el territorio de esta organización –tanto contra el ingenio San Martín del Tabacal como contra la empresa que construyó un gasoducto atravesando sus comunidades sin que mediara el proceso de Consulta Previa e Informada–. Tuvimos la conversación (entrevista) en enero del año 2008, cuando CS se había alejado completamente del activismo de base en su organización.

CB: kolla originaria de La Quiaca, provincia de Jujuy. vive actualmente en la ciudad de Buenos Aires. Cuando migró a esta ciudad, para iniciar sus estudios

⁵ La Comunidad Kolla TINKUNAKU habita un territorio de posesión ancestral de unas 129.000 hectáreas entre los cerros altiplánicos (puna) y la selva de yungas en el norte de la provincia de Salta. Su población se concentra en cuatro ayllus: El Angosto de Paraní, Río Blanquito de Santa Cruz, los Naranjos y San Andrés.
⁶ El sistema de elección de autoridades para el Consejo Directivo contempla la renovación de la presidencia cada 3 años, mediante un sistema rotario que prevé que cada presidente/a debe pertenecer a un ayllu distinto según el siguiente orden: Los Naranjos, Río Blanquito, El Angosto y San Andrés.

universitarios (primero agronomía, luego abogacía) se vinculó con la Comisión de Juristas Indígenas de la República Argentina (CJIRA) desde dónde comenzó a formarse sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. Es funcionaria del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI) desde el año 2010. La entrevista la hicimos en el mes de septiembre del año 2015.

Pese a la distancia de producción entre una y otra entrevista –además de la diferencia generacional, del diferente tipo de participación y la vida predominantemente rural en una y urbana en la otra– CS y BC están “inspiradas”, en sus procesos de identificación étnica y en la formación en la lucha indígena por una misma persona: el abogado y activista kolla Eulogio Frites⁷.

La influencia de Frites en CS está mediada por su pertenencia al grupo de dirigentes que conformó el TINKUNAKU. Ellos-as estuvieron asesorados-as y acompañados-as por Frites (que, aunque vivió en Buenos Aires desde muy joven nunca perdió el vínculo con su zona de crianza, la finca San Andrés, territorio ancestral del TINKUNAKU). En el caso de BC, la influencia de Frites deviene de un azaroso contacto en Buenos Aires y de las sugerencias que él le hiciera para reorientar sus estudios universitarios hacia la abogacía e involucrarse en la defensa de los derechos indígenas; la difusión de esos derechos entre los indígenas en Argentina y; la incidencia política desde el Estado para el reconocimiento y respeto de esos derechos.

Pese a la diferencia generacional, al revisar las historias de vida de estas referentes encontramos similitudes que, junto a la inspiración del ideólogo Frites, ayudan a comprender mejor sus modos de participación política. Por un lado, la educación formal (la escuela media para CS –quien cursa ya siendo adulta y fuera de su comunidad– y la universidad para BC –lejos de su comunidad en la ciudad de Buenos Aires–) es el ámbito a partir del cual comienzan problematizar su identidad y legitimar su identificación étnica.

Y después un día, una profesora de historia, ella habló y dijo que ser así, nos explicaba la historia y todo eso. Y decía “¿qué estoy haciendo yo?”. Inmediatamente capté la información ahí y ya los otros chicos andaban en la lucha, vuelta y vuelta. [...] Yo sabía que era de allá [del territorio ancestral kolla], que había que luchar, pero como que tenía algo, como que algo me impedía decir quién soy. Y bueno, de esa vez, a través de hacernos conocer la realidad, y que todos éramos iguales, que nosotros no éramos menos porque somos kolla nació esto de decir bueno, empezamos nosotros, con nuestros compañeros (CS, 2008).

Cuestión que ahí [en la universidad] siento muchas diferencias, cuando voy a cursar [...] la diferencia de clase social, la diferencia de tener... la formación, o sea, entre lo público y lo privado se nota mucho en el CBC [Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires]. Sentí también que yo era diferente, no sólo por mi forma de hablar, sino también mis rasgos... mostraban diferencias (BC, 2015).

Esto no deja de ser paradójico si consideramos que, en Argentina, el sistema educativo en general y la historia en particular, legitimó desde la consolidación de la república (fines del siglo XIX) una construcción hegemónica del relato nacional que fija a lo/s indígena/s en el pasado, negándoles coetaneidad, considerándolos civilizaciones muertas, desaparecidas o cuyos últimos rastros pueden hallarse en la mestización.

⁷ Eulogio Frites, entre muchas otras cosas, fue uno de los artífices del reconocimiento indígena en la Constitución Nacional (art. 75 inciso 17 de la Constitución de 1994 que establece la preexistencia de los Pueblos Indígenas) y en las instituciones del Estado (autor de la ley 23302/ 1985 que creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas - INAI).

Sin embargo, en el trasfondo, pareciera no ser el sistema educativo en sí mismo el que produce la identificación étnica sino la percepción que CS y BC tienen de la discriminación o el paternalismo que ejercen sobre ellas los-as otros-as debido a sus trazos idiosincráticos.

Asimismo, y antes que los atavíos o ciertas manifestaciones de la cultura material, es la creciente conciencia de los derechos de sus Pueblos y la afirmación de su contemporaneidad lo que inspira el interés y la estrategia por la participación política.

Yo pienso que lo que define a un kolla es su manera de ser. Claro, porque más allá de la ropa, porque yo puedo estar o tú te puedes poner mi ropa y, pero no, lo que vos sentís es otra cosa. Para mí por lo menos, de mi punto de vista, es ser como somos, eso es lo que me define a mí, mi manera de ser o mi rostro no lo puedo cambiar ni, aunque me vista de seda, soy lo que soy nada más (CS, 2008).

... no me acuerdo qué actividad fue, una fecha simbólica también para nosotros y NO FUE NADIE, éramos cinco, creo, nada más. Y decíamos: ¿Por qué no vienen?!... Entonces ahí cuando el Doctor dijo: “falta conciencia” ... Y en ese momento decíamos, lo que más sobresalía era la parte cultural y no la parte de reivindicación política [...]. Entonces dijimos: “bueno, hagamos ferias, convoquemos a los sikuris” [...] Entonces ahí empezamos a tener un poco más de público (BC, 2015).

Asimismo, en ambas mujeres se observa una apropiación, en clave ético-política, de la defensa sus Pueblos Indígenas. En sus relatos ellas se ubican en un punto de intersección entre el legado histórico más significativo de su Pueblo –el Malón de la Paz⁸ y el activismo de Eulogio Frites⁹– y la necesidad de garantizar para las generaciones que siguen los avances y las conquistas logradas por sus hermanos-as indígenas. Se presentan, así, como guardianas de las luchas indígenas, antes que de la cultura kolla. Y cuando CS y BC se reconocen de este modo, eluden los esencialismos y los folklorismos que son tan solidarios de la reafirmación de las relaciones patriarcales.

Nada de esto elimina, sin embargo, la tensión que supone conciliar una participación tan destacada y protagónica en el ámbito público y los mandatos y roles que habitualmente se atribuyen a las mujeres (por la sociedad en general y por sus comunidades en particular). Por ello, tanto CS BC nombran en sus historias una carga de responsabilidad muy personal (“descuidos”) por ciertos sucesos familiares que, finalmente, las ponen en situación de reconsiderar los límites de su exposición pública.

En el caso de CS esa reconsideración significó retirarse completamente del ámbito público: finalizado su mandato como presidente del TINKUNAKU regresó vivir al ayllu donde nació, fuera de la ciudad. Sus actividades se alternaron

8 En el año 1946, los indígenas kollas de las provincias de Salta y Jujuy realizan una movilización hacia Buenos Aires, conocida como el “Malón de la Paz” (aunque referenciada por los kollas salteños como Caravana). Recorrieron pie y a caballo aproximadamente 2.500 km, durante tres meses, con el fin de presentar al presidente Perón una demanda por la restitución del control de su territorio ancestral, arrebatado por las elites terratenientes provinciales a partir de la independencia.

El evento generó una importante cobertura periodística que daba cuenta cómo en las principales ciudades por las que pasaban los indígenas eran vitoreados, alojados en dependencias militares y recibidos por las autoridades y personalidades locales. En Buenos Aires fueron recibidos por una multitud el 3 de agosto de 1946. Perón mismo se encontró con una comitiva de dirigentes, con quienes se mostró y fotografió en el balcón de la Casa Rosada.

Esta recepción, en principio auspiciosa, terminó con una violenta expulsión. Los kollas fueron sacados por la fuerza del hotel de los inmigrantes –donde habían sido alojados por el gobierno nacional– y obligados a embarcar en un tren, sin sus pertenencias, que los devolvió a sus regiones de origen, custodiados por las fuerzas de seguridad nacional.

9 Ver nota al pie n° 7.

allí entre las tareas domésticas y familiares y la colaboración en parroquia local. No volvió a integrar los espacios de representación política indígena ni a nivel local (consejo del Ayllu) ni a nivel comunitario (comisión directiva del TINKUNAKU).

En el caso de BC la sustracción de la escena política parece ser contingente, medida y estratégica. Ella continúa trabajando en el Estado, custodiando el espacio ganado para los Pueblos Indígenas, pero a la espera de su relevo. Lo hace, además, invocando las enseñanzas de Eulogio Frites:

... hay momentos en la administración que hay que reservarse... [...] una frase que él siempre decía, no me acuerdo ahora, pero era como que... el sol no todos los días va a brillar, y hay que aprovechar esos días para brillar. Y cuando no se dé... hay que reservarse” (BC, 2015).

Entre las mujeres-indígenas de Bolivia (en adelante RA, HE y JP) la participación de base y territorial y la institucional están unidas (a diferencia de lo que ocurre con CS y BC para el caso argentino).

RA es quechua, originaria de la comuna de Duraznos, Linares de Potosí, lugar donde residió poco tiempo debido a que tuvo que salir para realizar trabajo doméstico, primero en Potosí y luego en La Paz. Comenzó a participar en el IPSP (Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos¹⁰) casi desde su surgimiento. Fue candidata a diputada nacional y a concejal por El Alto, cargo este último que ocupó (como suplente y titular) hasta su nombramiento como Ministra de Economía Ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural del Estado Plurinacional (período 2010-2012).

Su actividad política se articuló con el activismo por el comercio justo y mujeres. Fundó (en 1989) y representanta la *Asociación Boliviana Artesanal Señor de Mayo* (ASARBOLSEM). Hicimos la entrevista en El Alto, en la sede de ASARBOLSEM, en octubre del año 2011 y continuamos algunas charlas en noviembre del mismo año en Córdoba (Argentina), en ocasión de un evento académico en el que ambas participamos.

HE es quechua, proveniente de un ayllu minero de las tierras altas del norte de Potosí. Integraba la CONANAQ¹¹. Fue elegida, junto a su esposo, autoridad de su comunidad local y luego, en el año 2009, fue electa Convencional Constituyente, gracias al férreo apoyo de su Comunidad debido al hostigamiento político y ahogamiento económico que padeciera por sostener su candidatura.

En el proceso de discusión del nuevo texto constitucional, fundante del Estado Plurinacional, tuvo un protagonismo notorio. Finalmente, fue nombrada (primer) jefa de la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización, del Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional (período 2010-2011). Conversamos en La Paz, en octubre del año 2011.

JP es aymara, activista feminista y lesbiana. Tiene formación universitaria, a diferencia de las dos primeras mujeres que apenas han completado los ciclos iniciales de la escolarización formal.

¹⁰ Constituido en 1995, el IPSP fue el brazo político de los sectores campesinos sindicalizados. Al no conseguir obtener la personería jurídica necesaria para participar electoralmente utilizan la del MAS y así, fueron ganando electores hasta que en el 2005 Evo Morales asume como presidente.

¹¹ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, organización autónoma de pueblos originarios de tierras altas que conformaron el Pacto de la Unidad con el MAS (y otras organizaciones) en vista de las elecciones presidenciales del 2005, la conformación de la Asamblea Constituyente y el dictado de la Nueva Constitución Política del Estado. Tuvieron una destacada presencia de asambleístas. Pero durante el proceso constituyente rompieron su alianza con el MAS, porque entendieron que claudicaba frente al proyecto descolonizador sostenido por los indígenas.

Vinculada primeramente a la izquierda boliviana, a principios de 1990 funda junto a María Galindo el movimiento feminista “Mujeres Creando”, organización referente del feminismo autónomo latinoamericano. A principios del 2000, y en el marco de la movilización social que generaban la “guerra del agua” y “del gas” en Bolivia, JP se separa de “Mujeres Creando” y funda, junto a otras mujeres, el colectivo “Mujeres Creando Comunidad” y la “Asamblea Feminista Comunitaria”. Esto devendrá más tarde en el Feminismo Comunitario.

Asimismo, JP elaboró junto a Victoria Aldunate, un marco conceptual para las políticas públicas del Estado Plurinacional y representa a Bolivia en el Comité de Expertas-MESECVI, de la OEA¹². Conversamos en La Paz en octubre del 2011 y en Córdoba en septiembre del 2015 (en esta última ocasión la entrevista fue junto a Adriana Guzmán, también referente del Feminismo Comunitario).

En relación al “proceso de cambio boliviano” que comienza con las movilizaciones populares y luego el ascenso al poder de Evo Morales, estas tres mujeres-indígenas tienen posiciones políticas muy diferentes. Esto se relaciona, en gran medida, con los proyectos políticos de sus organizaciones de pertenencia (CONAMAQ, IPSP-MAS, Feminismo Comunitario y Asamblea Feminista Comunitaria). Pero uno de los clivajes de la diferenciación, y que además marca algunos matices en relación a los modos de participación política, está dado por la disyunción entre descolonizar –“considerar su condición étnica, recuperando sus identidades y saberes”– y despatriarcalizar –“considerar la situación de las mujeres antes que su condición étnica”– (Colectivo Cabildeo, 2009:162-163).

RA y HE entienden que el eje articulador de su participación política es la descolonización; aunque no es entendida del mismo modo por una y otra dirigente. Esto es reflejo de los diferentes modos de entender la “descolonización” que tenían (y tienen) los sectores sociales del campo político popular (campesino e indígena) en Bolivia.

Pero, aunque la descolonización sea una noción polisémica entre los Pueblos Indígenas, no puede reducirse a una propuesta de rescate cultural con derivas esencialistas o folklóricas. Al contrario, con la misma se apunta a producir transformaciones cruciales en las estructuras que organizan la sociedad, el Estado y la economía. Y las diferencias se plantean, más bien, en torno a la gradualidad y el alcance de esas transformaciones –reformar el Estado liberal o fundar una nueva estructura y organización del poder político, por ejemplo–.

En tanto, AR y HE la participación-política tiene una característica común: la subordinación de sus intereses específicos de las mujeres-indígenas a las “metas universales” del movimiento de pertenencia: la descolonización.

RA no considera, en consecuencia, la despatriarcalización. El tema no emerge en su relato ni aun cuando introducimos el diálogo sobre las diferencias de género o la subordinación de las mujeres en la historia del IPSP. HE, en cambio, la reedita (o reduce) como una modalidad más de descolonización: nunca remite a la subordinación de las mujeres-indígenas por su condición de género, sino que refiere a la subordinación de los Pueblos producida por el sistema educativo y la religión (cristianas); por la organización territorial del Estado (superpuesta a los modos de organización política indígena previo a la conquista y colonización) y; por el capitalismo global.

Por eso nosotros estamos convencidos y decimos como Pueblos Indígenas [...] “Ningún proyecto político nos va a salvar si ahora no prioriza-

¹² Órgano técnico de seguimiento y evaluación de la Convención de Belén Do Pará.

mos la madre tierra'. Porque la madre tierra está totalmente saqueada, explotada, dominada; al igual que la mujer. ¡La mujer también! Porque ¿cómo nos ven? Nos ven todavía como reproductoras, ¿cómo que más nos ven? Igual a nuestra madre tierra [...] Entonces nos hacemos muchas preguntas, por eso desde nosotros estamos ya en la construcción de nuestros propios conceptos. Y para nosotros la despatriarcalización es la rebelión, la lucha permanente de nuestra madre tierra, junto a sus hijas e hijos, contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Lucha permanente, contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios, y extractivistas, para construir un nuevo modelo del vivir bien (HE, 2011).

Pese a esta concepción, de una densidad emancipadora significativa, durante su gestión al frente de la Unidad de Despatriarcalización las políticas más importantes que se ejecutan tuvieron que ver con la celebración de matrimonios colectivos según el rito andino y la incidencia sobre las relaciones familiares en las recientes parejas de indígenas (Gigena, 2014). Es decir, si bien su concepción rechazaba cualquier idea que vincule a la mujer con roles de reproductoras biológicas, culturales y simbólicas de los Pueblos Indígenas; las políticas ejecutadas se orientaban reforzar, justamente, esa condición.

Debo destacar, no obstante, que la jerarquía de la Unidad de Despatriarcalización en el organigrama estatal; la escasa autonomía de la misma (de recursos e iniciativas) en relación a los lineamientos del Viceministerio de Descolonización y; los mandatos (simbólicos y no) de la CONAMAQ dejaban a HE prácticamente sin autonomía de gestión. Asimismo, las feministas o expertas en género en el gobierno, concentradas en el Viceministerio de Igualdad de Oportunidades del Ministerio de Justicia, tampoco colaboraban con esta Unidad porque la consideraban una dependencia meramente "filosófica" (Gigena, 2014).

En las antípodas de RA y HE, JP va a postular que lo primero y fundamental es la despatriarcalización y que la misma comienza por desmontar las prácticas patriarcales de los propios Pueblos Indígenas. El Feminismo Comunitario propone desmontar el chacha-warmi: práctica que, aseguran, naturaliza "la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres" (Aldunate y Paredes, 2010:21).

Claro que esto no significa que el Feminismo Comunitario desconozca la importancia de descolonizar; solo la subordina a la despatriarcalización, contrariamente a lo que plantea la nueva institucionalidad plurinacional:

[para] el Viceministerio de Descolonización [...] el proceso de descolonización contiene a la despatriarcalización. Esa es la mirada que tiene hoy la institucionalidad, del Estado ¿no?, de la despatriarcalización: primero hay que descolonizar, y así se va acabando con el patriarcado... Su comprensión, su concepto de patriarcado no es el que nosotras planteamos, que es el sistema de todas las opresiones. Y entonces, la despatriarcalización más bien contiene a la descolonización, como contiene a la desneoliberalización, contiene a los procesos de atacar a [todas] las formas de opresión. Entonces, hay una mirada conceptual, política, reduccionista del patriarcado, por tanto, reduccionista de la despatriarcalización, y muy... muy mezclada con el machismo (JP/AG - 2015).

Ahora bien, trascendiendo por un momento las diferencias, al momento de realizar las entrevistas todas estas mujeres manifestaron su apoyo al "proceso de cambio" que había llevado a Evo Morales al poder (aunque las valoraciones sobre ciertas prácticas políticas y su machismo eran disímiles).

Es decir, lo que definía y caracterizaba la participación política de cada una era la convicción de que debían defender: los avances logrados tras años de movilización popular e indígenas y, los proyectos políticos de sus Pueblos (sobre todo los vinculados a la reconfiguración estatal y las autonomías y gobiernos indígenas; parcialmente encarnados por el gobierno de Morales en esos años).

No hubo referencias que nos hagan pensar en el “rescate” de sus culturas. Lo cierto es que ninguna de las tres mujeres necesitaba “recuperar” una cultura borrada u olvidada. Al contrario, sus historias dejaban en evidencia, por una vía negativa y por otra positiva, que la marca indígena o campesino-indígena había estado presente como factor constitutivo de su identidad siempre. La vía negativa se manifestaba en los relatos sobre las condiciones de discriminación y violencia que sufrieron desde pequeñas justamente por ser “indias” (en el colegio, en su ingreso al trabajo doméstico, en los mercados, etc.). La vía positiva se expresaba en las referencias a la revalorización social que habían alcanzado, sujetos-as políticos-as indígenas, en las últimas décadas.

Entonces, la participación política se delineaba por el esfuerzo de proponer un cambio civilizatorio a partir de aquellas dimensiones culturales que ellas consideran superadoras de las situaciones de opresión coloniales y occidentales. Y solo para JP, ese cambio civilizatorio incluía además una modificación de las visiones sobre las relaciones entre los géneros.

Las mujeres-indígenas de Chile (en adelante MD y LA) pertenecen a una misma generación, que comenzó a organizarse y participar a fines de la década de los 70 en el sur del país; primero en los Centros Culturales Mapuche¹³ y luego en el Ad-Mapu¹⁴, uno de los actores políticos más relevantes en el proceso de transición a la democracia.

Con trayectorias personales muy parecidas, MD y LA terminan en los últimos años encauzando su participación política hacia instancias estadocéntricas: en los cargos de representación indígena de la Corporación Nacional Indígena (en adelante CONADI¹⁵) y en el trabajo de incidencia política en otras dependencias estatales. La diferencia tal vez más significativa entre ambas es que MD se ha focalizado en la mujer-indígenas y los indígenas-urbanos mientras que LA continúa reivindicando la representación del Pueblo mapuche en general.

MD es mapuche huilliche, nació en una comuna rural, Panguipulli, provincia de Valdivia. De muy joven, a principios de la década del 80, participó en las juventudes comunistas (“juventudes comunistas mapuche”) y fue dirigente por su provincia en el AD-MAPU. En ese tiempo participó de la fundación de un grupo de teatro mapuche. Estuvo presa, durante 8 días, por el régimen militar pinochetista.

Luego, emigró a la ciudad de Santiago, donde completó sus estudios universitarios y donde actualmente reside, vinculada al Partido Socialista y el activismo indígena femenino: es la fundadora y coordinadora de la Red de Mujeres Mapuche.

13 Organizaciones étnicas mapuche creadas a fines de los 70 al sur de Chile, con el apoyo de la iglesia católica, ONGs y sectores vinculados a la defensa de los Derechos Humanos. Fortalecían la organización comunitaria, desarrollaban proyectos productivos y de recuperación de la cultura ancestral.

14 Organización política mapuche fundada en 1980, como superadora de los Centros Culturales, anti-autoritaria, en defensa de los derechos territoriales frente a un conjunto de disposiciones del régimen pinochetista que habilitaba subdivisiones y privatizaciones de la propiedad comunal mapuche (Decreto n° 2568, modificadorio de la legislación para los indígenas establecida por la Unidad Popular).

15 La CONADI es el organismo rector y encargado de llevar a adelante la política pública para los indígenas en el Estado desde el retorno a la democracia (1993). Recientemente se discute su jerarquización, su constitución como Ministerio.

Ha ejercido, además, el cargo de consejera de la CONADI por designación presidencial (período 2014-2016) y; participó en múltiples actividades de incidencia para la pertinencia cultural y de género en las políticas orientadas a los indígenas urbanos y, por la incorporación de un área específica para la mujer-indígenas en el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) - Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género. Conversamos en Santiago, en dos ocasiones, en julio del año 2016.

AL, mapuche, nacida en Maluco, desarrolló todo su activismo indígena y desde muy en el Ad Mapu, organización de la que es werken (portavoz) y presidenta. Durante la dictadura sufrió la persecución militar y estuvo presa un breve tiempo.

Tuvo un protagonismo crucial en el proceso que derivó en la firma del Acuerdo de Nueva Imperial (1989)¹⁶ que el Pueblo Mapuche suscribe con el entonces candidato a la presidencia por la Concertación de Partidos: Patricio Aylwin. Colaboró, luego, con el trabajo de la Comisión Especial para los Pueblos Indígenas (CEPI) que, según se había pactado, debía proponer al Estado los lineamientos legales e institucionales para la política indígena pos dictadura.

De adulta, y ya en democracia, cursó una carrera universitaria en Temuco, donde está la sede de Ad Mapu. Luego realizó estudios de posgrado en el exterior (en Nicaragua) en el marco de un programa de becas internacionales para indígenas. En los últimos años ha ejercido, además, el cargo de Consejera Nacional electa en la CONADI (período 2012-2016). Se presentó a la reelección sin poder renovar su mandato. Conversamos en Temuco, en mayo del año 2016.

Posiblemente Chile sea en el lugar donde más marcadamente se observan las diferencias entre la participación centrada en el rescate cultural étnico y la centrada en la politización de la etnicidad a partir de la cultura. Y esto se vincula, privilegiadamente, con la historia del proceso organizativo de los mapuches desde la dictadura hasta la actualidad.

En la década de los '70 el componente central y estratégico de la politización indígena fue la reivindicación cultural, la que parecía tener dos fines. Por un lado, se buscaba recuperar las prácticas culturales que habían sido históricamente silenciadas (los rituales ceremoniales, los deportes, el idioma, revalorizar las autoridades tradicionales –longkos y machis–). Por el otro, defender los derechos fundamentales amenazados (territoriales, autonomía y vida).

Para este segundo fin, en el marco de un contexto fuertemente represivo, el primero sirvió de justificación y máscara para poder sostener reuniones comunitarias masivas donde se trataban temas políticos en discusiones y encendidos discursos que se pronunciaban en mapudungun (lengua mapuche). Esas reuniones “festivas” fueron tan persistentes que los carabineros que las vigilaban, por razones de convivencia ciudadana (alguna borrachera o pelea esporádica) detectaron que eran encuentros políticos y comenzaron a estudiar el idioma mapuche para ejercer otro tipo de vigilancia (Reuque, 2002).

Los históricos referentes de los Centros Culturales y del Ad Mapu, tienen claro que su vinculación con la cultura, en esos tiempos, no puede ser reducida al folklorismo o a un esencialismo étnico (Reuque, 2002). Ellos entienden que la “cultura” fue el elemento facilitador de la organización y de la formación política

¹⁶ Pacto entre el “Plural Movimiento Indígena” de Chile y Patricio Aylwin firmado una vez que el Plebiscito de 1988 arrojara como resultado la no continuidad de Pinochet. En dicho acuerdo Aylwin se comprometía a: “hacer suya las demandas de los Pueblos Indígenas”, que fueron abordadas por la CEPI y que trataban sobre: promulgar un marco jurídico indígena; ratificar el Convenio 169-OIT; reformar la Constitución Nacional para que en su texto se reconozca a los Pueblos Indígenas.

mapuche; una herramienta de pedagogía política basada en propuestas innovadoras (como fundar una compañía de teatro) que, además, contaba con la participación activa de muchas mujeres:

Prácticamente todos los dirigentes que tú conoces dentro de la elite tanto nacional como internacional, algunos como Aucán Huilcamán, todos pasaron por esta sede, aquí fue como la primera universidad social-cultural para poder fortalecer más nuestra identidad, podemos decir que pasaron por estos lados, entonces aquí hubo mujeres en esos tiempos, como podríamos decir: Antonia Painequeo, Cecilia Aburto, Isolde Reuque. Te estoy hablando de los 80, a principios de los 80, ellas son todas representantes de comunidades (LA, 2016).

Sí porque nosotros creábamos nuestras propias obras de teatro, nosotros rescatábamos bailes, hacíamos presentaciones, nos tratábamos de autogestionar, íbamos acá, nos invitaban a todos lados, íbamos a actuar, hacíamos cuadros teatrales, musicales, empezamos a ser muy conocidos, incluso viajamos a Argentina [...] se llamaba Grupo de Teatro Mapuche Ad Mapu. [...] el teatro era una herramienta más de la cultura para dar a conocer nuestra realidad y [por eso]... nosotros fuimos reprimidos [...] Ellos [carabineros] iban a la obra, iban a ver las obras... Sí, teníamos como tres o cuatro sapos. Sapos les decíamos, que pagaban sus entradas y se instalaban a ver la obra... y nos preguntaban, chiquillos, y nosotros sabíamos que eran soplones (MD, 2016).

En los 90, con la recuperación de la democracia y a partir de la sanción de la Ley Indígena n° 19.253, se regula (entre otras cuestiones) el registro de Comunidades o Asociaciones Indígenas¹⁷. Esta última figura fue central para la organización de los indígenas en las ciudades cuya importancia, en relación a la población indígena rural, era cada vez más mayor. Esas asociaciones se concentraron predominantemente en el “rescate cultural”.

Enredados en una trama/trampa política discursiva (propugnada por algunos indígenas y por diversas agencias estatales permeadas por el multiculturalismo) que atribuía a los desarraigados indígenas urbanos una pérdida cultural casi absoluta, y con ella una falta de autenticidad, estas asociaciones se orientaron a “actualizar” su cultura bajo el signo del folklorismo y el sesgo ruralista. Junto a ello aparecen y se consolidan, asimismo, las demandas indígenas y las propuestas gubernamentales de políticas con “pertinencia cultural”.

Yo sabía que estaba [una referente y su organización] Pero tenía un trabajo netamente cultural, ella daba clases, ella daba clases de investigaciones, que era muy criticada por eso. Y tenía sus sedes [...]. Pero ella venía de un trabajo cultural, no era político, ella no sacaba declaraciones si pasaba algo con la gente. Nosotros éramos como que teníamos que sacar una declaración, que teníamos que ir a la radio. Ella no, no lo hacía, era un grupo cultural, de rescate cultural, del idioma, de baile [...] pero no tenían una, un trabajo de contingencia política (MD, 2016).

17 Artículo 9. Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: provengan de un mismo tronco familiar; reconozcan una jefatura tradicional; posean o hayan poseído tierras indígenas en común y; provengan de, un mismo poblado antiguo

Artículo 36. Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo. Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas.

Disponible en: https://www.uta.cl/masma/patri_edu/PDF/LeyIndigena.PDF

V. A modo de cierre

He intentado, hasta aquí, reflexionar sobre los modos de participación política de las mujeres-indígenas a partir de considerar los diferentes sentidos atribuidos a la cultura en tanto dimensión de análisis ineludible en vistas de elaborar una tipología y una matriz de análisis sobre el ejercicio de la ciudadanía política por parte de estas mujeres.

Creo haber dejado sentado que no se trata de restar importancia a la “cultura” sino, en todo caso, de asumir una posición crítica en relación a cierto devenir de lo cultural: cuando promueven e instalan una interpretación simplista de los roles de género y las funciones de las mujeres; cuando esa interpretación es capturada por el Estado para desarrollar políticas que sostienen el status quo, sin producir cambios sustantivos en las condiciones de posibilidad para la autorepresentación de las indígenas; cuando la cultura deja de ser considerada un “recurso dinámico disputado” (Yuval-Davis, 2004:44) y se consolidan los esencialismos y los folklorismos que dificultan la emancipación indígena y femenina.

Entonces, a modo de cierre, me gustaría recuperar, una cuestión que emergió transversalmente que, entiendo, deben ser integradas en lo sucesivo al análisis de la cultura, el género y la etnicidad. En los tres países (BC, JP y MD), de modo espontáneo, hubo referencias concretas al modo en que las mujeres-indígenas han sido y son tratadas por los Estados: la “deshumanización”.

El término no deja de remitirnos a Simone de Beauvoir –quien planteo la idea de que la Humanidad es macho– y después de Beauvoir a muchas otras referentes sobre todo del feminismo latinoamericano.

Asimismo, esta referencia provoca algunos interrogantes sobre la participación-política de las mujeres en una institución “deshumanizante”. Como planteé al inicio, las demandas y reivindicaciones indígenas de las últimas décadas, en general, fueron procesadas desde lógicas de inclusión predominantemente estado-céntricas. Y aquí puntualmente, salvo CS, todas las mujeres-indígenas han tenido o tiene una vinculación (política/laboral) con la estatalidad.

Creo que es imprescindible seguir escuchando qué más dicen las mujeres-indígenas sobre el Estado y por qué aquella idea de que ellas son “guardianas de las luchas” se vincula directamente con su inserción en la estatalidad.

Por ejemplo, en Argentina, BC habla del peso simbólico que tienen las acciones de defensa de los derechos indígenas cuando media algún organismo estatal, e indica sobre la importancia crucial de preservar los espacios institucionales reconocidos en el Estado.

En Bolivia, RA y HE indicaron que el recién estrenado Estado Plurinacional era un instrumento para la transformación política de las relaciones sociales, esta vez en beneficio de las mayorías indígenas. JP, en cambio, consideraba que el Estado Plurinacional era sólo una etapa transitoria hacia la conformación un Estado comunitario o “Comunidad de las Comunidades”: “Nosotras siempre decimos, el Estado Plurinacional, [es] solo para transitar a la utopía”.

En Chile, en tanto, las mujeres-indígenas manifiestan un sentido de “apropiación” y “corresponsabilidad” sobre la institucionalidad indígena (la CONADI) porque, sin dudas, fue producto de la organización y las luchas del “Plural Movimiento Indígena”. Esto explicaría que ellas custodien los fundamentos históricos de la institucionalidad indígena y suspendan los cuestionamientos y la crítica hacia la CONADI, aun cuando está en crisis (LA es una excepción en este punto); mientras que, en las antípodas y comparativamente, sostienen profundos cuestionamientos hacia otras instituciones gubernamentales (como el Servicio Nacional de la Mujer o el Ministerio de Desarrollo Social).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldunate, V. & Paredes. (2010). *Construyendo Movimientos*. La Paz., Solidaridad Internacional.
- Archenti, Nélica & Albaine. (2013). Los desafíos de la paridad de género. Tensión normativa y violencia política en Bolivia y Ecuador. *Revista Punto Género*, 3, Noviembre, 95-219.
- Briones, Claudia. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales, *Cartografías Argentinas Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia.
- Colectivo Cabildeo. (2009). *Discursos Políticos de mujeres en el Proceso Constituyente*. La Paz. Colectivo Cabildeo.
- Cruz, Gustavo. (2014). La politización india-indígena. Interrogantes sobre el indigenismo estatal. *Anatéllei*, 31, 23-32.
- Favre, Henri. (1998). *El indigenismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, Lorena, Silva & Vargas. (2000). *Tierra, Indio, Mujer*. Pensamiento social de Gabriela Mistral. Santiago. LOM y Universidad de ARCIS.
- Gigena, Andrea. (2013). Procesos de subjetivación de indígenas y campesinos en luchas por la tierra en el norte de Argentina. Córdoba. EDDUC.
- Gigena, Andrea. (2014). Los dilemas de la despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 42, 111-138
- Kymlicka, Will y Norma, Wayne. (1997). El retorno del ciudadano. La política: *Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, 3, 5-40.
- Ocampo, Beatriz. (2004). *La nación interior*, Canal Feijoo, Di Lullo y Los hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero. Buenos Aires. Antropofagia.
- Reuque, Isolde. (2002). *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago. Dibam.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2014). *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Ungo, Urania. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina.*, Panamá. Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.
- Ungo, Urania. (2011). *Cambiar para que todo cambie: una aproximación a la relación mujeres, política y cultura en Panamá*. En *Femenías*, María Luisa & Rossi. *Saberes Situados/Teorías trashumantes*. La Plata. Dunken.
- Walsh, Catherine. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 1-2, vol. 15, 61-74.
- Wahren, Cecilia. (2014). La creación de la Semana indianista. *Indianidad, Folklore y Nación en Bolivia*. *Universitas Humanística*, 77, enero-junio, 169-195.
- Young, Iris. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid. Cátedra.
- Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima. Flora Tristán.

Género, raza y clase: perspectivas desde el Caribe.

Gender, race and class: perspectives from the Caribbean

NICOLÁS MONPELAT*

Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina

nicolasmonpelat@yahoo.com.ar

IGNACIO TESTASECCA**

Universidad de Morón, Argentina

ignaciotesasecca@yahoo.com.ar

RESUMEN

El presente artículo se propone analizar la categoría de género desde una serie de intersecciones particulares, como son la raza, la clase y el género. Para esto partimos de las relaciones particulares que se han establecido en el Caribe, desde una mirada poscolonial, a partir de la implementación del sistema mundo moderno/colonial luego de la conquista de América. A su vez analizaremos cómo ha sido abordada por algunos/as autores/as del Caribe la intersección de las variables raza, clase y género. Señalaremos aquí algunas de las críticas que se han hecho a ciertas miradas eurocéntricas sobre estos aspectos.

Palabras clave: Caribe-Raza-Género-Poscolonialidad.

ABSTRACT

This article aims to analyze the gender category from a series of specific intersections such as race, class and gender. The starting point of the analysis are the particular relationships established in the Caribbean, seen from a postcolonial perspective, once the modern/colonial world-system was implemented after the American Conquest. On top of that, the approach on how certain Caribbean authors understand the intersection of variables like race, class and gender will be analyzed too. Finally, some of the critics made to determined Eurocentric views will be pointed out.

Keywords: Caribbean-Race-Gender-Poscoloniality.

* Maestrante en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Licenciado en historia por la misma universidad. Docente de la universidad Nacional de Tres de Febrero.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Morón, Argentina, docente universitario Universidad de Morón, Universidad Nacional de Tres de Febrero

Recibido: 15/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

Introducción

Proponemos en este artículo una invitación para pensar la categoría de género desde una serie de intersecciones en particular. La propuesta es pensar al género en su entrecruzamiento con la raza en el marco específico de las relaciones de dominación que se establecieron y se establecen en el Caribe latinoamericano. En una primera parte especificaremos y delimitaremos lo que consideramos Caribe, señalando algunos de los procesos específicos que atravesó esta región. Los mismos serán analizados desde un abordaje de las corrientes poscoloniales, haciendo hincapié en las formas y la modalidad de la conquista y dominación del Caribe. Esta área supone un ámbito particular para pensar cómo el género, la raza y la clase fueron categorías centrales en el marco de la dominación moderna colonial y en el armado del actual sistema mundo.

Para finalizar intentaremos señalar algunas de las críticas de los y las autoras de caribeñas sobre la categoría de género. Creemos que estas miradas, además de visualizar los procesos de dominación en otras regiones, nos permiten repensar los planteos de una determinada mirada feminista. En efecto, nuestro abordaje a partir de las reflexiones de algunas autoras feministas negras del Caribe será una apuesta por re-pensar la categoría de género desde una perspectiva que permita desarticular sus resabios coloniales y esencializantes para poder lograr la des-occidentalización del concepto y mostrar su enraizamiento en las luchas particulares de las mujeres latinoamericanas.

Pensar las identidades desde el Caribe: raza e historia

*“Papá Hegel tiene manos videntes
de carpintero para alumbrar la jornada
leyes y secretos de la gran historia
de las humanidades, mas
no tiene ojos de hermano
para las venas que corren, alocadas,
desoladas, por el bosque de la desdicha negra.
¿Acaso por esto, mi negra,
comemos y bailamos en la cocina
cuando es noche de fiesta en Occidente?”*

Hegel en el Caribe. R. Depestre (Depestre, 2012: 255)

Partimos de la base del Caribe como el espacio en el cual la hibridación de las identidades, a partir del desarrollo del sistema mundo moderno/colonial, tuvo un impacto diferente que en la América continental. Algunos elementos que nos permiten diferenciar dicho proceso son: el exterminio casi total de la población originaria; el trasbordo de población africana, con su diversidad cultural, mayoritariamente entre el siglo XVII y XIX¹; la inmigración semi-forzada, en el XIX, de población asiática (indios y chinos), y por último, la diversidad de potencias que se disputaron este espacio imprimiéndoles sus propias lógicas, mediante la estrategia de fragmentación por lenguas, entre ellos ingleses, españoles, portugueses, franceses y holandeses. Cabe señalar que este imperialismo hoy en día se replica, a juicio de Lamming, a partir de las invasiones, la desestabilización y los gobiernos

¹ Utilizamos este término siguiendo al autor martiniqueño Glissant, quien sostiene que el trasbordo se diferencia del desplazamiento, puesto que el primero implica que la población trasborda se vuelve otra cosa a partir de esta movilidad forzada. Ver Glissant, 2010.

por libreta de cheques (Lamming, 2010: 27). A esto le sumamos el turismo y sus implicancias en dicha región.

En una primera aproximación se suele comprender al Caribe en términos geográficos e insulares como aquel conjunto de islas, Antillas Mayores y Menores que son bañadas por el mar del mismo nombre. A esta primera mirada geográfica debemos sumarle una perspectiva histórica y cultural. Desde este registro debemos incorporar en la categoría Caribe a algunos países de la América continental (Guayanas, Surinam, Belice) y a las costas de varios países como Brasil, Colombia, Venezuela y Estados Unidos. Principalmente lo que unifica a esta región es haber sido territorio de disputa imperial durante los siglos XVII-XIX; lugar clave para el contrabando y las actividades de filibusteros, piratas y corsarios por ser parte de la ruta por donde salían las riquezas robadas por la Corona hispánica; punto importante del contrabando de bienes; patio trasero de EE UU a partir de 1898; empleo de mano de obra esclava de forma intensiva en la plantación y la amplia circulación de personas por este espacio, de forma forzada principalmente, impactando en el desarrollo cultural e ideológico de la región (Scott y Hébrad, 2015).

De esta manera, determinadas problemáticas como las identidades y la idea de raza se replican con sus propias especificidades en forma similar por la región. Podemos pensar, siguiendo a Brathwaite, que esta área posee un *lenguaje nación* en común no circunscripto a las fronteras territoriales delimitadas por las potencias imperiales. Este lenguaje se vincula con la influencia africana, el aspecto africano de la herencia caribeña y los procesos de colonialidad del poder/saber que sufrió la región. Este lenguaje nación se mantuvo “sumergido” como parte de las formas de resistencia de las poblaciones trasbordadas frente al dominio colonial, pero que contienen una potencia revolucionaria para los procesos de descolonización. Es por ello por lo que podemos señalar que dicha región posee una *unidad submarina* (Brathwaite, 2011: 117-127). Ejemplo de ello es el movimiento literario/ideológico del renacimiento de Harlem, en Estados Unidos, a principios del siglo XX (Knife, 2003), el movimiento de Marcus Garvey o las producciones de autores y autoras como Frances Harper, Angela Davis, Aime Cesaire, Francis Fanon, Edouard Glissant, Kamau Brathwaite, George Lamming, entre otros, que forman lo que Paul Gilroy llama Atlántico negro (Gilroy, 2014: 13-15). Es decir, un espacio en el cual la cultura no es específicamente de un lugar reducido a las fronteras nacionales, sino que pertenece a un espacio más amplio, a ambas orillas del Atlántico, de interacción cultural. Por ello, en nuestra actualidad globalizada, podemos decir que al hablar del Caribe también debemos tener en cuenta, como nos advierte el pensador martiniqueño E. Glissant, la diáspora caribeña que genera “bolsones caribeños” en Londres, Toronto, Nueva York, Montreal, Amsterdam o París. El mapa cultural de estas ciudades se ha modificado por los ritmos y sabores, los aromas y creencias que los emigrantes insulares llevan consigo.

Una tendencia del modelo académico eurocentrado implica universalizar y neutralizar el saber, desdibujando el lugar desde donde se enuncia. Es por ello por lo que nos parece pertinente dar cuenta de cuál es el locus de enunciación desde el cual abordaremos el presente artículo. La mayoría de los autores y de las autoras que abordaremos están atravesados por la esclavitud atlántica y sus resabios raciales, es decir escriben desde el Caribe. Nos parece importante señalar que su *pensamiento* está marcado por la idea de un pensamiento fronterizo, es decir aquel que emerge desde la subalternidad colonial e intenta cuestionar las lógicas imperantes del saber totalizante/universal eurocéntrico (Mignolo, 2003: 50). Por último, no solo la *geopolítica* del conocimiento ha impactado en dicha producción, sino

que también la enunciación de tales autores está atravesada por la *corpo-política*. Esto último tiene en consideración el género, la “raza” y la clase de quién escribe y piensa. Esto implica corregir la mirada limitada del eurocentrismo y sumar las voces de aquellos que han sufrido, y sufren, los mecanismos de dominación (Grosfoguel, 2006: 150-151).

Una lectura descolonial desde el Caribe

*“En Martinica, el amo difiere básicamente
del amo descrito por Hegel.
Para Hegel hay reciprocidad;
aquí el amo se ríe de la conciencia del esclavo.
Aquí el amo no quiere del esclavo reconocimiento,
sino trabajo”
F. Fanon (Fanon, 2009: 122).*

La irrupción de la conquista de América en 1492 no solo conllevó la eliminación física y simbólica de quienes habitaban estas tierras ante de la llegada de los europeos, sino que también implicó el nacimiento del sistema -mundo moderno/colonial. Parte fundante de este nuevo orden fue la colonialidad del poder y del saber que permitirán legitimar los procesos de explotación de esa época y los de la actualidad. Decimos de la actualidad porque la colonialidad implica un patrón de poder que se configuró con la conquista de América, pero que no se limita solo al proceso abierto tras la conquista y que finaliza con las independencias, sino que se articula con las formas en las cuales el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista y la idea de raza. Es por ello por lo que el colonialismo precede a la colonialidad, pero esta última sobrevive al colonialismo (Chávez Maldonado, 2009: 13).

La colonialidad del poder y del saber no pueden excluirse, dado que como ha sido abordado por Foucault, conocimiento y poder no son dos procesos antagónicos sino complementarios y en constante retroalimentación. Sabemos a partir de esta concepción que el conocimiento es poder, es decir fuerzas que producen efectos y que configuran y reproducen un determinado tipo de subjetividades. La colonialidad del poder/saber es el lugar desde donde se produce y reproduce la diferencia colonial, a partir de la clasificación de grupos de personas o poblaciones, e identificados a partir de sus faltas o excesos en relación a quién los clasifica, es decir en relación al varón, blanco, burgués europeo. Es decir, es el lugar epistemológico desde donde se describe y legitima el poder colonial (Mignolo, 2003: 39). Esto implica: una clasificación y reclasificación desde los ojos del conquistador; una estructura institucional funcional a esta visión que esté destinada a articular y gestionar tales visiones (aparatos del Estado, universidades; iglesias, etc.) y una nueva perspectiva epistemológica que permitió articular el significado y el perfil de la nueva matriz de poder, canalizando desde allí la nueva producción de conocimientos (Mignolo, 2003: 76-77).

Este punto absoluto de partida, desde el cual el conquistador hizo tabula rasa de todos los conocimientos aprendidos, imponiendo la capacidad de poder nombrar y establecer cuáles son los conocimientos y actitudes consideradas legítimas/ilegítimas, es llamado por Castro Gómez, la *hybris del punto cero* (Castro Gómez, 2010: 25). En la primera parte de la modernidad (siglos XVI/XVII), el punto cero desde el cual se clasificó el mundo estuvo ligada a la hegemonía de los reinos

ibéricos ligados al proyecto expansivo de la cristiandad como religión universalizante (Mignolo, 2003: 40). De esta manera la esclavitud de los africanos fue pensada en los SXVI y SXVII como un suceso coyuntural que debía ser aceptado por quienes la padecían, formando parte del proceso de la salvación de las almas a partir de la evangelización (Chávez Maldonado, 2009: 16). Es decir, el sometimiento de los africanos era justificado en base a una diferencia cultural/religiosa mediante la cual se transformaba a los africanos en cristianos, beneficiándolos en un nivel superior al material, es decir adquiriendo la vida eterna a partir de la salvación de sus almas (Almeida de Souza, 2009: 69).

Para mediados del siglo XVIII esta diferencia comenzó a pensarse a partir de la idea de raza. El traspaso entre la idea cristiana como punto cero y la de raza no fue mecánico, sino que el elemento que pudo articular estas dos ideas fue el de pureza de sangre. Entre los siglos XV y XVII la sangre cristiana era considerada la pura y toda mezcla de esta, principalmente con moros o judíos, eran consideradas degenerativas. Para el siglo XVIII la pureza de sangre comenzó a vincularse con elementos de la biopolítica, es decir definir ésta en base a categorías estrictamente biológicas (Castro Gómez, 2010: 54-60). Para este mismo momento Europa mediante algunas expediciones científicas, como la de Linneo y sus aprendices, comenzó a clasificar y explorar el mundo imponiendo sus saberes como la única estructura válida de conocimiento. Esta clasificación científica tuvo la finalidad de dar un orden, a partir de la razón blanca e instrumental inaugurada por las leyes de Newton, al caos que presentaba la naturaleza (Pratt, 2011: 70). Esta razón blanca fue profundizada luego por algunos pensadores, como Immanuel Kant, a partir de la taxonomía de los seres humanos en base a su color de la piel. De esta manera se partió de la idea de que lo blanco era el depositario de la razón, todo lo que se alejaba de ese color iba en detrimento de la razón (Ezé, 2014: 46). Es decir, entre más negro el color de la piel más irracionalidad. De esta manera comenzó a tomar mayor fuerza la conciencia planetaria europea/sistema mundo moderno colonial y la categoría de raza como elemento legitimador de la dominación (Pratt, 2011: 44). Esta se asentó sobre la base de diferencias inconmensurables en términos biológicos. A partir de allí comenzó a ser re catalogada las poblaciones de América y del mundo entero desde mediados del siglo XVIII. Los ojos desde los cuales se clasificaron las demás "razas" fueron desde la óptica del dominante, varón blanco de origen europeo, que comenzaba a expandirse hacia otros continentes, como el africano y el asiático, imponiendo su visión local como la global. En consecuencias con estas nuevas identidades fueron pensadas y producidas las divisiones raciales del trabajo y las formas de explotación. Cada forma de control del trabajo estuvo articulada a una raza particular (Quijano, 2000: 205).

El género invisibilizado.

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

La dominación masculina o patriarcal no es una invención del capitalismo, sin embargo, funcionará como un dispositivo de poder articulado con la dimensión de raza y por supuesto de clase. De esta forma nos encontramos con una situación particular en el Caribe cuando pensamos al dispositivo de género en acción con el de raza. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en la construcción que el sistema mundo moderno colonial realizará con los y las esclavas. En efecto, la cons-

trucción eurocéntrica del género femenino ubica a esta en la posición de debilidad. Es decir, lo femenino está asociado a aquello que debía ser rescatado, auxiliado y sostenido por el varón dada su extrema fragilidad. Sin embargo, cuando hablamos de la mujer esclava todas estas categorías desaparecen. Por lo tanto, podríamos pensar que para el imaginario del varón, blanco, burgués, la mujer esclava no era reconocida en su ser femenino, ya que realizaba los trabajos físicos a la par que los varones esclavizados. Sin embargo, al momento de ser objeto de satisfacción sexual del esclavista, la mujer negra volvía a ser feminizada.

Esta paradoja no es tal si pensamos que mientras era un ser que producía, la mujer negra no era concebida bajo ninguna diferencia porque estaba pensada en categorías racializadas, solo importaba su ser negra, pero al momento de infringirle la peor forma de sometimiento, el varón blanco esclavista, “refeminiza” a la mujer. Según Angela Davis “En otras palabras, el derecho que los propietarios de esclavos y sus ayudantes se adjudicaban sobre los cuerpos de las mujeres negras era una expresión directa de sus pretendidos derechos de propiedad sobre el conjunto de las personas de color. La licencia para violar emanaba, además de facilitarla, de la salvaje dominación económica que caracterizaba, distintiva y espantosamente, a la esclavitud” (Davis, 2016: 178)

Debemos considerar que en los ámbitos de implicancia entre la dominación de género y de raza, la matriz de dominación le otorga cierto poder a las mujeres blancas que le son negados a las mujeres esclavizadas. De esta forma debemos poder reconocer que, si no se evidencian las distintas aristas de esta matriz de poder, las relaciones de clase y de género pueden llevarnos a invisibilizar a las de raza. Por el contrario, el poder dar cuenta de esta dominación racial pone de manifiesto que para la visión hegemónica blanca masculina, las relaciones de raza amortiguan o median las relaciones de género adversas. Por ejemplo, según Barrieteau, en Estados Unidos las relaciones de raza otorgan privilegios a las mujeres blancas individual y colectivamente, quieran o no acceder a ellas. Estos privilegios les aguardan, les son conferidos y están a su disposición para ser utilizados. (Violet Eudine Barrieteau, 2011: 66).

Aportes del feminismo caribeño.

*¿Es la categoría género, tal como se la define usualmente,
una construcción desde la exterioridad,
un pensamiento otro o, por el contrario, es la categoría
género un producto de la razón imperial?
¿Es útil el género a la descolonización del patriarcado
y de la normatividad heterosexual?
Pongo al feminismo en relación con el eurocentrismo
y me pregunto si también hace parte de la colonización
de los saberes que deslegitiman, desconocen e invisibilizan el pensamiento
propio de las mujeres negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras
Betty Ruth Lozano Lerma (Betty Ruth Lozano Lerma, 2014: 79).
Como Negras encontramos que
cualquier tipo de determinismo biológico
es una base peligrosa y reaccionaria
para construir una política
Manifiesto Rio Combahee River. Una declaración negra feminista.*

Teniendo en cuenta todas las particularidades mencionadas de los elementos que configuran la matriz de poder del moderno sistema mundo colonial, consideramos ejemplares los aportes que desde esta parte de nuestra América realizan

las pensadoras caribeñas. Ellas colaboran con la tarea de des-universalización de las categorías al poner sobre la mesa las discusiones que muchas críticas del feminismo eurocéntrico vienen realizando:

Parte de la perspectiva de la dominación colonial supuso la construcción de categorías universales que borran el locus de enunciación europeo. De esta manera se construyen categorías que aún en manos de los y las dominadas pueden encerrar resabios de dominación. No podemos hablar de la mujer, sino de las mujeres y el aporte de las feministas caribeñas es central en este aspecto: no están atravesadas por los mismos poderes las mujeres blancas europeas que las mujeres negras caribeñas y desde ahí se nos abre todo un abanico de conceptos que deben ser revisados.

Es importante tener presente que cuando decimos mujeres negras del Caribe no nos referimos a una categoría biologicista, sino política que cuestiona la utilización del color como fuente de opresión y dominio. Las mujeres negras son las que han atravesado una determinada experiencia histórica que se desarrolló a partir de la esclavitud, ligada al destierro africano. No estamos diciendo que su característica es racial, sino que su color ha sido lo que las ha ubicado en una determinada intersección de poderes de dominación y es esa experiencia histórica la que las constituye en mujeres negras.

A modo de ejemplo podemos pensar que parte de los reclamos de las mujeres blancas en torno a la inserción laboral, no tienen sentido si consideramos a las mujeres negras que siempre trabajaron en las casas de mujeres blancas, en la calle, o en distintos ámbitos fuera de sus propios hogares. El cuestionamiento de las categorías universalizantes desde el locus de enunciación de mujeres negras caribeñas permite visibilizar otros sistemas de dominación a los que están sometidas estas mujeres, como el racismo y el clasismo.

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. ¡Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. (Betty Ruth Lozano Lerma, 2014: 84)

Acontece algo similar con la noción de familia. La concepción feminista eurocentrada ubica a la familia como el lugar de opresión de la mujer en base al establecimiento de roles sexuales diferenciados, que establece el ámbito propio de lo femenino el encierro hogareño. Desde la perspectiva de las mujeres caribeñas, la categoría de raza inventa una otredad peligrosa en la mujer negra, que debe ser vigilada, controlada, que suele estar sometida a la violencia del Estado. Por esta razón el ámbito del hogar en las mujeres caribeñas puede funcionar como refugio donde se escapa al maltrato social y recibe el apoyo comunitario.

Una última categoría para repensar es la del patriarcado. En los aportes de las mujeres caribeñas se vislumbra una sociedad donde la presencia de lo masculino está desdibujada.

Muchas familias están constituidas por mujeres y los varones están ausentes. Esto puede hacernos pensar en un impacto de los valores patriarcales diferentes a las sociedades o grupos sociales donde en el ámbito hogareño la figura del varón supone la legalidad.

Por ejemplo, podemos observar la diferencia en la construcción de la subjetividad masculina sociedades patriarcales blancas de las afrocaribeñas. En estas últimas al ser la figura materna la que posee mayor peso dentro del modelo de parentesco, la subjetividad masculina ocupa solamente el lugar 'filial', propiciando una subjetividad femenina autosuficiente. Aparece aquí la figura de una madre omnipotente que todo lo puede y sabe hacer, que nunca se puede enfermar, que tiene que poner orden en todo y cuyas hijas deben seguir sus pasos y todo lo que hagan es responsabilidad de la madre. De esta manera Cogollo-Flórez-Náñez presentan que la subjetividad que se genera es "sin dudas dolorosa, pues muchas veces las mujeres nos hemos merecido abandonar las constantes sobre exigencias, para evitar no sólo nuestro propio deterioro sino también el de las relaciones con las personas que queremos" (Cogollo-Flórez-Náñez, 2004: 204). De esta manera al aferrarse de modo absoluto a una figura materna fuerte se propicia la 'inutilización' masculina. Se forma la idea del macho "inútil" que sólo saber hacer hijos, tener mujeres y echarse tragos. Convirtiéndose en un hijo más para la esposa, una figura débil y ausente para sus hijos (Cogollo-Flórez-Náñez, 2004: 204). Se observa de esta manera que el modelo de lo femenino/madre tiene un rol sumamente distinto en aquellas sociedades donde el género y la raza funcionan de forma articulada. La idea de mujer/madre sumisa a su marido y dependiente de este en casi todas esferas de su vida cotidiana, presente en las sociedades patriarcales blancas, presenta graves limitaciones para analizar los mecanismos de dominación en otras regiones como por ejemplo el Caribe. Allí la identidad masculina (el padre irresponsable y el macho inútil), es reducida a la afirmación en el campo de la sexualidad y al alarde de la hombría. El ser hombre pareciera consistir allí en una constante demostración y revalidación de una masculinidad que está siempre potencialmente amenazada por otro/as (Cogollo-Flórez-Náñez, 2004: 204). Lo que se observa aquí es un patriarcado de menor intensidad que recarga de responsabilidades a las mujeres y por el otro, reduce notablemente el rol de los varones.

Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos querido presentar una serie de variables a la hora de pensar la intersección de género y la raza a partir del análisis de algunos y algunas pensadoras del Caribe. Hemos delimitado esta región no solo en términos geográficos sino en términos históricos, ligados al desarrollo del sistema mundo moderno/colonial y su especificidad en dicho lugar. Por tal motivo delimitamos al Caribe como una zona en donde se haya un *lenguaje nación* vinculado con la influencia africana, el aspecto africano de la herencia caribeña y los procesos de colonialidad del poder/saber que atravesó. Este lenguaje nación se mantuvo "sumergido" como parte de las formas de resistencia de las poblaciones trasbordadas frente al dominio colonial, pero su importancia reside en la potencia revolucionaria para los procesos de descolonización. Es por ello que partimos de la *unidad submarina* para poder pensar las categorías de raza y género, con sus intersecciones, no solo para visualizar como se ha desarrollado allí parte del sistema mundo moderno colonial, sino también como disparador para deconstruir esas categorías en otras latitudes.

En relación con la raza y género hemos prestado atención a cómo impactaron dichas categorías en la población trasbordada de la región caribeña. En cuanto a la categoría "raza" se ha señalado como esta formó parte constitutiva del sistema mundo moderno colonial para justificar las diferencias inconmensurables entre

conquistadores y conquistados. Justificando así la explotación de vastos sectores de la población mundial en nombre de la razón y la civilización, impuesta esta visión desde Europa como el “punto cero” desde el cual se clasificó/pensó el mundo. Para ello resultó central la colonialidad del saber/poder que permitió elaborar una determinada epistemología-considerada como la única válida- que fue adoptada por el propio colonizado para pensarse a sí mismo y su realidad.

Es en este punto que nos parece relevante el aporte de las feministas negras caribeñas al poner en cuestión la idea de género descontextualizada de la raza y la clase propio de algunos discursos feminista que observan la dominación patriarcal como una lógica universal y homogénea. Hemos introducido como para las autoras feministas negras del caribe la idea de patriarcado, familia, la inserción laboral o la sexualidad está atravesada por la variable racial. De esta manera se evidencia la especificidad del sistema mundo moderno colonial en relación con las variables de género, la raza y la clase y las intersecciones que de esto resulta. Nos parece importante resaltar este aporte de las feministas negras del caribe no solo como un ejercicio para ampliar nuestro conocimiento sobre las lógicas de dominación en otras latitudes, sino también como herramienta para pensar/deconstruir la cuestión de género, raza y clase en lugares que han tenido procesos históricos distintos al Caribe. Es por ello que a modo de cierre dejaremos algunos interrogantes que permitan seguir profundizando esta línea. ¿Cómo operan estas lógicas en países donde, según los imaginarios nacionales, la categoría racial está ausente de sus procesos históricos? ¿Qué ocurre en aquellos países, como la Argentina, donde los sectores populares son catalogados como “negros” con la variable de raza y género? ¿Hay allí algunas lógicas similares a lo señalado en el Caribe?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abraham, Kinfé (2003). *Politics of black nationalism from Harlem to Soweto*. New Jersey. Africa World Press.

Almeida de Souza, Juliana Beatriz (2009). “Guerra justa y gobierno de esclavos: la defensa de la esclavitud negra en Bartolomé de Las Casas y Alonso Sandoval” en Chávez Maldonado, María Eugenia. *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá. Editorial Pontífice Universidad javeriana.

Bridget, Brereton (1979). *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge. UK. Cambridge University Press.

Brathwaite, Kamau (2010). *La unidad submarina. Ensayos caribeños. Selección, estudio preliminar y entrevista de Florencia Bonfiglio*. Buenos Aire. Katatay.

Castro Gómez, Santiago (2000). “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”, en Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

Castro Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia Raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá. Editorial Pontífice Universidad javeriana.

Cesaire, Aime (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid. Akal.

Chávez Maldonado, María Eugenia (2009) *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá, Editorial Pontífice Universidad javeriana.

Cogollo, Julia Eva; Flórez, Juliana y Nández, Angélica (2004). “El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña”. En Restrepo, Eduardo y Rojas Axel (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cauca. Editorial Universidad del Cauca.

Davis, Angela (2016). *Mujeres, raza y clase*. Madrid. Akal.

Depestre, Rene (2012) “Hegel en el Caribe” en Valdés García, Felix y León del Río, Yohanka (Comps). *La filosofía en su tiempo histórico*. La Habana. Ruth Casa editorial.

Ezé, Emmanuel Chukwud (2014), “El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Jant”, en Castro Gómez, Santiago; Ezé, Emmanuel Chukwudi y Henry, Paget (coords), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires. Del Signo.

Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, Mascaras blancas*. Madrid. Akal.

Gilroy, Paul (2014). *Atlántico negro; Modernidad y doble conciencia*. Madrid. Akal.

Glissant, Edouard (2010). *El discurso antillano*. La Habana. Casa de las Américas.

Grosfoguel, Ramón (2006) “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial” en Aime Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal.

Jabardo, Mercedes. (editora) (2012) *Feminismos Negros, una antología*. Madrid Tradicantes de sueños

Lamming, George (2010). *Los placeres del exilio*. La Habana. Casa de las Américas.

Lozano Lerma, Betty Ruth (2014). *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes de un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*. En Alejandra de Santiago Guzmán Edith Caballero Borja Gabriela González Ortuño (Editoras) *Mujeres Intelectuales Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*

Marcos, Sylvia (2010) *Feminismos ayer y hoy*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales; colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Akal.

Pratt, Mary Louise (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Scott, Rebecca J y Hébrad, Jean M (2015). *Papeles de libertad; una odisea transatlántica en la era de la emancipación*. Bogotá. Universidad de los Andes.

Violet Eudine Barriteau (2011) *Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña*. En Alejandra de Santiago Guzmán Edith Caballero Borja Gabriela González Ortuño (Editoras) *Mujeres Intelectuales. Feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*

Lo femenino en lo cooperativo y su relación con la Economía Social y Solidaria. Un análisis etnográfico sobre mujeres recuperadoras en el AMBA* con perspectiva de género

Women, Cooperatives and Social Economy. An ethnographic analysis of recovery women in the AMBA with a gender perspective

SOFIA RODRIGUEZ ARDAYA**

FFyL, UBA - Argentina

sofia.rodriguezardaya90@gmail.com

VERÓNICA V. PURICELLI***

FFyL, UBA - Argentina

marsupell@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo surge a partir de dos proyectos de investigación etnográficos en curso, que abordan, desde distintas perspectivas, el modo en que se expresan y construyen las relaciones de género entre los diversos actores sociales que trabajan en cooperativas de recuperadores urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). El primer trabajo se realiza en una Cooperativa de Recuperadores en el barrio de Chacarita y analiza el “Programa de Promotoras Ambientales” puesto en práctica por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires desde el año 2014. El segundo trabajo se desarrolla en la cooperativa de recuperadores urbanos “Nuevamente” situada en Morón desde el año 2009.

Ambos trabajos se centran en identificar y analizar las experiencias cotidianas de mujeres pertenecientes a sectores populares que se desarrollan como trabajadoras en cooperativas de reciclado. A partir de preguntas comunes se pretende indagar acerca de los distintos modos en que se expresan y construyen las relaciones de género.

Palabras clave: Cooperativas de Recuperadores Urbanos – Género – Economía Social.

ABSTRACT

The present work arises from two ongoing ethnographic research projects, which approach, from different perspectives, the way in which the gender relations are expressed and constructed between the various social actors working in cooperatives of urban recuperators in the Metropolitan Area of Buenos Aires (AMBA). The first work takes place in the Urban Recoverers Cooperative Organization in Chacarita (CABA) and analyzes the “Environmental Promoters Program” implemented by the Government of the City of Buenos Aires since the year 2014. The second work is carried out in the cooperative of urban recuperators “NuevaMente” located in Morón since 2009.

Both investigations focus on identifying and analyzing the daily experiences of women belonging to popular sectors who work as workers in recycling cooperatives. From the common questions that have arisen in the respective fields, it is tried to inquire about the different ways in which the gender relations are expressed and constructed.

Keywords: Urban Recoverers Cooperatives - Gender - Social Economy

Recibido: 15/10/2017 Aprobado: 10/12/2017

*Área Metropolitana de Buenos Aires

**Profesora de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.

***Profesora de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.

Introducción

En los últimos diez años se ha incrementado significativamente el número de cooperativas de recuperadores urbanos¹ que operan en el AMBA². La manera en que se organizan internamente, es decir, la organización horizontal y autogestiva del trabajo, ha motivado su inclusión en el marco de la “Economía Social y Solidaria” (ESS), campo polisémico que ha sido entendido desde distintas ópticas.

El propósito de este artículo es analizar las características de dos cooperativas de recuperadores formadas en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Sobre los campos de estudio, ambos surgen a partir de dos proyectos de investigación etnográficos en curso, que abordan, desde distintas perspectivas, el modo en que se expresan y construyen las relaciones de género entre los diversos actores sociales que trabajan en cooperativas de recuperadores urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). El primer trabajo se realiza en una Cooperativa de Recuperadores Urbanos de Chacarita y analiza el “Programa de Promotoras Ambientales” puesto en práctica por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires desde el año 2014 y que se encuentra dirigido específicamente a mujeres que se han dedicado a la recuperación de materiales reciclables. El segundo trabajo se desarrolla en la cooperativa de recuperadores urbanos “Nuevamente” situada en Morón desde el año 2009. En éste, se intenta identificar y analizar el modo en que se expresan las relaciones de género en el marco de una cooperativa de recuperadores, utilizando el enfoque biográfico como forma de aproximación a las trayectorias laborales de las mujeres que trabajan en la misma.

Ambos trabajos se centran en identificar y analizar las experiencias cotidianas de estas mujeres que se desarrollan como trabajadoras en cooperativas de reciclado. A partir de las preguntas comunes que han surgido en los respectivos campos, se pretende indagar acerca de los distintos modos en que se expresan y construyen las relaciones de género. En primer lugar, analizaremos especialmente las políticas públicas creadas en los últimos años para el ejercicio de la tarea de los/as recuperadores/as urbanos/as en el AMBA. Por otra parte, nos interesa exponer la dimensión micro analítica la cual rescata los discursos y prácticas de los sujetos involucrados en dicha tarea. Para ello, el enfoque etnográfico compone “una estrategia de investigación privilegiada para el abordaje de la complejidad los procesos sociales y de las experiencias de vida, privilegiando la construcción de los datos desde una profunda y prolongada relación con los sujetos de estudio” (Grimberg; 2009). Por último, este trabajo pretende contribuir a una reflexión más amplia, acerca de los mecanismos sociopolíticos de producción de la subjetividad femenina (y masculina) en el marco de una experiencia laboral, atendiendo a los distintos actores sociales que intervienen.

Las cooperativas de recuperadores urbanos como parte de la Economía Social y Solidaria

Conforme se incrementó el número de cooperativas de recuperadores urbanos que desarrollan sus actividades en el Área Metropolitana de Buenos Ai-

1 Recuperador urbano es una categoría que refiere a quien realiza un tipo de trabajo vinculado a la clasificación de materiales reciclables (papel, vidrio, plástico entre otros) en el ámbito urbano. El término “cartoneros/as” frecuentemente es utilizado para referirse a sí mismos, mientras que el término “recuperador urbano/a” suele ser usado mayormente por los agentes estatales. De cualquier modo, en este trabajo referiremos a los/as recolectores/as de materiales reciclables en la vía pública como “cartoneros/as” o “recuperadores urbanos/as” indiferentemente.

2 Mientras que en el año 2003 existían alrededor de 14 cooperativas en el AMBA, actualmente se encuentran registradas cerca de 35 cooperativas. Fuente: <http://facyr.org.ar/en-buenos-aires/> <http://www.buenosaires.gob.ar/noticias/la-ciudad-junto-las-cooperativas-de-recicladores-urbanos>

res (AMBA)³, distintas han sido las políticas públicas dirigidas a su regulación y emplazamiento dentro de lógicas indefinidas en cuanto a su vinculación con los distintos actores. Con mayor o menor grado de articulación con el estado local, las cooperativas se han posicionado progresivamente como las principales responsables de la gestión de los residuos reciclables y, en algunos casos, su labor es entendida como un servicio de higiene pública.

En términos generales, las cooperativas de recuperadores urbanos pueden definirse como organizaciones cuyo objetivo es recolectar, procesar y vender los materiales reciclables (cartón, vidrio, papel, plásticos, etc.), y que se encuentran orientadas a la reducción de intermediarios en el proceso comercial a fin de lograr un incremento de los precios de venta (Paiva, 2003; Maldovan Bonelli, 2011). En tanto organizaciones de formato cooperativo no persiguen la obtención de ganancias y, por tanto, el rédito obtenido debe repartirse proporcionalmente entre todos/as los/as miembros de la organización.

Esta modalidad cooperativa de la organización laboral ha motivado su inclusión en el marco de la “Economía Social y Solidaria” (ESS). Si bien se trata de un campo polisémico, revisado desde múltiples perspectivas (Abramovich y Vázquez, 2007), numerosos autores han definido a la “Economía Social y Solidaria” como un paradigma alternativo a la economía de mercado, en tanto se rige por la búsqueda de relaciones de trabajo igualitarias y en principios de acceso y redistribución equitativa (Coraggio, 1992, 2003; Mutuberría Lazarini, 2008). Una primera definición, propuesta por Coraggio (1992), entiende la ESS como:

...una concepción que pretende superar la opción entre el mercado capitalista y un Estado central planificador y regulador de la economía (...) Esta economía es social porque produce sociedad y no sólo utilidades económicas, porque genera valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades y no está orientada por la ganancia y la acumulación de capital sin límites” (Coraggio, 1992. Énfasis propio).

Del mismo modo, como explica Abramovich (2008), se entiende a los emprendimientos que integran la “Economía Social” como poseedores de determinados objetivos, prácticas y valores que permean el conjunto de sus actividades. Estos objetivos estarían vinculados a la reproducción de la vida (y no a la acumulación de capital), y a una gestión democrática del trabajo en estrecha relación a valores de solidaridad y confianza entre sus miembros. Asimismo, desde este paradigma, se entiende a la “Economía Social” como una manera de organizar el trabajo fácilmente diferenciable respecto del sector estatal y del sector privado de mercado (Ribas Bonet; Sajardo Moreno: 2004). En contraposición a estas modalidades, usualmente denominadas “formales”, la “Economía Social y Solidaria” favorece las asociaciones entre las personas y fomenta la propiedad colectiva de la producción, en detrimento de la ganancia y la acumulación de valor.

Consideramos que la categoría “Economía Social y Solidaria” es definida como una lógica económica distinta a la lógica de mercado⁴, ya que la Economía Social se encuentra signada por prácticas específicas como la autogestión del trabajo y la democratización de las decisiones. No obstante, entendemos que este tipo

³ Mientras que en el año 2003 existían alrededor de 14 cooperativas en el AMBA, actualmente se encuentran registradas cerca de 35 cooperativas. Fuente: <http://facyr.org.ar/en-buenos-aires/> <http://www.buenosaires.gob.ar/noticias/la-ciudad-junto-las-cooperativas-de-recicladores-urbanos>

⁴ Algunos autores (Presta, Landaburu, Intrieri y Penecino: 2008) entienden la participación de la economía social y solidaria en el sistema económico es ejercida de manera complementaria al capitalismo, proponiendo que en definitiva éste resurge con nuevas formas de acumulación de capital.

de definiciones no expresan la multiplicidad de formas que adquieren las experiencias de autogestión colectiva del trabajo, así como los complejos vínculos que se tejen entre éstas y los sectores privado y estatal. En este sentido, si bien optamos por no abandonar dicha categoría, entendemos que las características que adquiere la organización cooperativa de los recuperadores urbanos no debe darse por supuesta, como una propiedad que se consigue naturalmente, sino que es necesario reconstruir las trayectorias que las modelan (Cutuli, Sorroche, Fernández Álvarez, 2008). En este sentido, dejando de lado definiciones categóricas que entienden a la “Economía Social” como aquella que es impulsada, sostenida y desarrollada bajo fundamentos de horizontalidad, solidaridad y lazos de cooperación, consideramos que la cotidianeidad de los emprendimientos de tipo cooperativo igualmente puede dar lugar a relaciones de desigualdad en su interior. Una forma de expresión de las relaciones de poder diferenciales se funda en las desigualdades de género y la organización sexual del trabajo. Este trabajo pretende cuestionar los principios atribuidos a la “Economía Social” con especial énfasis en la manera en que las relaciones de poder se gestan al interior de estos emprendimientos. Para ello, nos centramos en la manera en que se construyen los vínculos laborales al interior de la cooperativa, y específicamente, el rol que ocupan las mujeres en la misma.

Relevancia del enfoque de género en los Estudios de Economía Social y Solidaria.

Una realidad se nos presenta como evidente: el mandato tradicional de familia ya no existe. El hombre ya no es el único sostén de la casa y las mujeres hace mucho que integran el mercado laboral⁵. Sin embargo, esta premisa no nos dice nada por sí misma si no identificamos, al tiempo, que las relaciones intergeneracionales que se desarrollan en el ámbito laboral y el acceso a los recursos entre hombres y mujeres, continúa siendo desigual.

Alguno/as autores (Young, 1992; Mujica, 1998; Haug, 2006) han utilizado el concepto de *patriarcado capitalista* como forma de aproximarse a la relación entre el trabajo y el género. En dichos estudios, el patriarcado y el capitalismo son analizados desde una perspectiva integral, por lo que las relaciones de género son entendidas como parte constitutiva de la estructura económica capitalista y funcionales a su reproducción. De este modo, con el devenir del sistema económico capitalista se ha segmentado el acceso de las mujeres al mercado laboral limitando su participación al espacio doméstico y al cuidado de los otros -que, a fin de cuentas, constituyen la fuerza de trabajo que propulsa este sistema económico-. Esta perspectiva teórica será el punto de partida al momento de analizar la organización laboral en las cooperativas de recuperadores urbanos debido a que aporta algunos puntos clave para poder pensar una teoría que pueda contener tanto las cuestiones de género como las de clase.

En las últimas décadas, si bien ha disminuido el número de mujeres abocadas a los cuidados del hogar a tiempo completo, se torna necesario indagar acerca de las condiciones laborales a las que acceden y el tipo de vínculos que se despliegan en torno a su desarrollo laboral y/o profesional. Del mismo modo, es necesario indagar, desde una mirada comparativa, la modalidad en que hombres y mujeres realizan su labor y los limitantes que cada quien encuentra. Con este objetivo, retomamos la noción de *segregación ocupacional* (Gómez Bueno, 2001) para dar

5 <http://www.oit.org/public//spanish/region/ampro/cinterfor/temas/gender/doc/cinter/equidad/cap1/i/index.htm>

cuenta de las desiguales relaciones laborales potencialmente presentes en toda organización productiva. Esta segregación ocupacional está fuertemente condicionada por el simbolismo de género y es sólo uno de los aspectos que contribuyen a la desigualdad laboral. Tal como indica el autor, no afecta únicamente a la diferencial dedicación entre actividades no remuneradas y remuneradas, sino que se observa en la distribución de mujeres y varones entre las últimas. En este sentido, se definen un conjunto de tareas “propias” de mujeres y varones, considerándose que hay trabajos “femeninos” y trabajos que no son aptos para las mujeres. Tal como detallan numerosos autores (Gómez Bueno, 2001; Young, 1992; Hartmann, 1994; Haug, 2006) los trabajos “femeninos” se encuentran simbólicamente asociados con el ámbito doméstico y el cuidado de los otros. De este modo, mediante un conjunto de dispositivos y mecanismos como el simbolismo de género y la posesión de los recursos en manos masculinas se refuerza la exclusión de las mujeres del mercado laboral y, en caso de acceder a éste, se acentúa las desiguales condiciones de trabajo entre los géneros (entre otros, doble jornada laboral de la mujer, brecha salarial, precarización laboral).

Ahora bien, tal como hemos mencionado, la “Economía Social” como horizonte de lo deseable, y la forma cooperativista como el medio preferencial por el cual lograr sus objetivos, posee prácticas y discursos que expresan una nueva forma de concebir el trabajo. Algunas de ellas refieren al acceso de la información por parte de todos los miembros, a su participación activa en la toma de decisiones y una equitativa división del trabajo. Al momento de comenzar una investigación etnográfica en el ámbito cooperativo surge la pregunta ¿de qué manera se organiza el trabajo y cómo se vincula con las relaciones de género? ¿cómo se construyen y expresan estas relaciones de género en una cooperativa de trabajo? ¿de qué manera se define lo que es “femenino” frente a lo que no lo es?

La autora Vergara Mattas (2008) explica que tanto las relaciones como las prácticas de género permean la división las tareas laborales al interior de las cooperativas de recuperadores urbanos. De este modo, la autora plantea que ciertas actividades, vinculadas al dominio de la fuerza física, se presentan como trabajos que pueden realizar únicamente los hombres mientras que otros deben ser ejecutados por mujeres. Este aspecto, vinculado a la división generizada del trabajo, ha sido un campo poco explorado en la literatura específica por lo que autores como Dias (2013) y Vergara Mattas (2008) nos invitan a reflexionar acerca de la necesidad de indagar en los distintos factores que obstruyen, de manera directa o indirecta, la toma de decisiones de las mujeres y el tipo de actividades que realizan en este tipo de experiencias laborales.

De este modo, en este artículo interesa caracterizar las prácticas y los discursos elaborados por los integrantes de dos cooperativas de recuperadores de residuos intentando dar cuenta las relaciones de género que modelan su cotidianidad laboral. Se intenta contribuir a la construcción de una mirada crítica acerca de las relaciones de género en lo laboral dando cuenta de qué manera se vinculan el trabajo cooperativo con las relaciones y prácticas de género. Antes de continuar con el análisis, introduciremos algunas dimensiones de carácter histórico que han modelado la recuperación de residuos urbanos en el AMBA.

Cartoneo y Cooperativas de Recuperadores: Breve recorrido histórico.

A pesar de que la recuperación urbana es una actividad de larga data (Schamber y Suárez, 2007; Perelman, 2008) durante los últimos años de la década del '90 y, especialmente, en los años posteriores a la crisis socio-económica del año 2001, aumentó considerablemente el número de personas dedicadas a dicha

actividad, estimándose para el año 2002, cerca de 25.000 recuperadores urbanos (Busso y Gorbán, 2003; Dimarco, 2005). Su persistencia en las calles porteñas, promovió que el cartoneo adquiriese el estatuto de problema político y fuera abordado a lo largo de extensas sesiones legislativas en la Ciudad de Buenos Aires. Desde el año 1977 la recuperación de residuos se encontraba penalizada bajo la ordenanza N° 33.581, con lo cual el primer paso era definir si debía mantenerse o derogarse dicha normativa.

Como resultado de dichos debates, en diciembre del 2002, se sancionó en la Ciudad de Buenos Aires la ley N° 992 en la que se reconoce como “servicio público” a la actividad desarrollada por los ahora denominados “recuperadores de residuos reciclables” incorporándolos a la “recolección diferenciada en el servicio de higiene urbana vigente”⁶. Asimismo, se creó el “Registro Único Obligatorio Permanente de Recuperadores de Materiales Reciclables” y el consecuente otorgamiento de credenciales y herramientas de trabajo a quienes allí se inscribieran: vestimenta, guantes y cintas autoadhesivas refractantes. Esta nueva normativa implicó un cambio significativo ya que la recuperación urbana, antes penalizada, fue entendida como una actividad laboral y producto de esta nueva normativa comenzó un proceso en el que emergieron numerosas cooperativas de recuperadores urbanos a lo largo y ancho de la Ciudad, orientadas a la reducción de intermediarios en el proceso comercial y al incremento de los precios de venta (Paiva, 2003; Maldovan Bonelli, 2011).

Posteriormente, en el año 2005, se discutió y aprobó en la Ciudad de Buenos Aires la ley N° 1.854⁷ conocida como ley “Basura Cero” en la que establecen las pautas para la “gestión integral de los residuos sólidos urbanos” con miras a disminuir la cantidad de desechos a ser depositados en los rellenos sanitarios situados en el Conurbano y a fomentar la creación de centros de reciclado, denominado Centros Verdes. Producto de estas nuevas normativas, la Ciudad de Buenos Aires fue zonificada y se adjudicó la recolección exclusiva de residuos sólidos a las cooperativas de recuperadores urbanos. Por su parte, en lo referido a la Provincia de Buenos Aires el Organismo Provincial para el Desarrollo Sostenible (OPDS) dictó la resolución N° 40/2011 de Gestión Integral de Residuos Sólidos Urbanos, que marca el procedimiento para que los municipios de la presenten sus programas de gestión integral de residuos sólidos urbanos en el marco de la Ley N° 13.592/06 de Gestión Integral de Residuos Sólidos Urbanos de la provincia. Esta última establece en su artículo 7° los contenidos mínimos del Programa de Gestión de Residuos Sólidos Urbanos (PGIRSU), que deben presentar los Municipios de la Provincia de Buenos Aires.

Finalmente, en el año 2014 el Ministerio de Ambiente y Espacio Público de la Ciudad, desarrolló el “Programa de Promotoras Ambientales” dependiente de la Dirección General de Reciclado (DGREC). Este programa se encuentra orientado específicamente a mujeres cartoneras que se encuentren previamente asociadas en alguna de las cooperativas que operan formalmente en los límites de la Ciudad. En tanto “Promotoras Ambientales” sus principales tareas consisten en la difusión sobre la separación de residuos domésticos y la elaboración de un registro sobre la información relevada. A su vez, además de la visita domiciliaria, las promotoras son las encargadas de poner en contacto a los recuperadores urbanos que trabajan en la zona con los/as vecinos/as, asignando uno para determinada cantidad de manzanas, según se requiera.

6 http://www.buenosaires.gob.ar/areas/leg_tecnica/sin/normapop09.php?id=31157&qu=c&ft=0&cp&rl=1&rf=0&im&ui=0&printi&pelikan=1&sezion=796791&primera=0&mot_toda&mot_frase&mot_alguna

7 <http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley1854.html>

Primer caso: el “Programa de Promotoras Ambientales”

Producto de las normativas mencionadas más arriba y especialmente en el marco de la ley N° 1.854, en el año 2013 se impulsó desde el Ministerio de Ambiente y Espacio Público de la Ciudad de Buenos Aires un programa de trabajo orientado a mujeres recuperadoras urbanas. Este programa es analizado desde una perspectiva que busca articular la generación y gestión de políticas públicas con la construcción social del género, específicamente del género femenino.

Las producciones teóricas de De Lauretis (1987) y de Butler (2007) instauran el análisis de los mecanismos sociopolíticos de producción de la mujer. Ambas autoras enfatizan en las prácticas de gobierno (en este caso, las políticas públicas) que producen y reproducen representaciones simbólicas de lo femenino y lo masculino. De este modo, maneras de presentarse en público y una serie de comportamientos prefigurados como característicamente femeninos, son producidos e incorporados en los distintos espacios de socialización (familiares, educativos, laborales, médicos, psiquiátricos). De este modo, puede afirmarse que las políticas públicas, en tanto instrumentos preferenciales del poder estatal, construyen nuevas categorías de sujetos políticos y nuevas maneras de ser y actuar. A través de ellas los individuos son clasificados y les son dadas categorías como “ciudadano”, “profesional”, e “inmigrante”; o, en términos específicos, “cartoneros”, “recuperadores urbanos”, “recicladores” o “promotoras ambientales”: cada una con una serie de comportamientos asignados.

En cuanto a la *cooperativa*⁸, es una de las cuatro cooperativas en las que se encuentra vigente el “Programa de Promotoras Ambientales” coordinado por la Dirección General del Reciclado (DGREC) de la Ciudad. Específicamente, el cuerpo de promotoras de la cooperativa está compuesto por 23 mujeres que se distribuyen en dos turnos de trabajo. A su vez, participan de la cooperativa un pequeño grupo de mujeres que se dedican a diversas tareas administrativas, así como un importante número de cartoneros y cartoneras que recuperan residuos en la Ciudad de Buenos Aires. Por otra parte, la *cooperativa* articula políticamente con otras organizaciones sociales, de las cuales con la que poseen el vínculo más estrecho es con el “Movimiento de los Trabajadores Excluidos” (MTE) en el que participan desde que fue fundada la cooperativa.

Uno de los elementos más significativos de las “Promotoras Ambientales” es el uniforme que portan, que consiste en un pantalón (o calza) de color negro que se utiliza junto a una remera de manga corta, un buzo, un chaleco y una campera en gama de verdes, que son alternados según la temperatura del día. Tal como se ha mencionado antes, desde la sanción de la ley N° 992, el conjunto de los cartoneros y cartoneras deben ser registrados a partir de lo cual, acceden a una vestimenta de trabajo (remeras y pantalones), guantes y material reflectante autoadhesivo que deben portar obligatoriamente. Es habitual notar que cada cooperativa lleve un uniforme específico que les caracterice y en el caso del MTE el uniforme es azul y posee un logo que dice “MTE - 10 años”. A su izquierda, también lleva escrito “Ciudad Verde”, *slogan* impulsado por el Gobierno de la Ciudad.

La modificación respecto del uniforme que porta el conjunto de los cartoneros de la Ciudad nos habla de nuevas historias y sentidos, específicamente vinculados a su condición de *mujeres*. Aquí es importante movilizar el concepto de

⁸ De ahora en más, denominaremos a la cooperativa con la que he realiza el trabajo de campo como la cooperativa.

performatividad del género (Butler, 2007) ya que el uniforme es percibido, por las integrantes de la cooperativa, como más “femenino”, como acorde a su condición de mujeres ya que es más entallado que el otro uniforme y se ciñe a su cintura. La categoría de lo femenino atraviesa fuertemente la manera en que se simboliza el trabajo de promoción ambiental. En palabras de la referente de la cooperativa hay una diferencia entre el hombre cartonero y la mujer cartonera:

...el hombre cartonero tiene la fuerza y tiene coraje ponele... La mujer cartonera tiene... el coraje, la tenacidad, la perseverancia y tiene un par de cosas más en cuanto a cuestión de género si lo querés ver de alguna manera [...] el tema de las promotoras también tiene que ver con la esencia de mujer, tiene que ver con... una cuestión absolutamente básica del mundo cartonero [que es que] levantar 300/400 kilos a cualquier ser humano le estropea el cuerpo... más a las mujeres... porque tenemos esta hermosa cualidad de parir hijos... y parir hijos te desgasta muchísimo el cuerpo...

En este discurso lo biológico y lo sociocultural se empalman: la mujer es vinculada a la maternidad y como poseedora de una fisonomía específica que la define. Es posible detallar algunos aspectos corporales compartidos entre las mujeres que “han dejado de tirar del carro”. En su mayoría, las promotoras llevan a cabo ciertas prácticas de cuidado personal tales como maquillarse, pintarse las uñas, usar pañuelos y colgantes, plancharse el pelo y/o depilarse las cejas. Esta manera de llevar lo estético y el cuidado personal, es acompañado por el discurso que elabora la referente de la cooperativa en relación a lo *femenino*:

...es esa cosa *femenina* de coqueta (...) ese es el cambio que estoy viendo en mis compañeras (...) es un abismo de lo que eran antes a lo que son ahora. Reconocerse como mujeres, depilarse las cejas... digo, no está mal ni bien depilarse las cejas. Una mujer es linda con las cejas depiladas o no depiladas, no es una mujer linda [quien está] descuidada (...) la mujer dejada, esta cosa desprolija... Si me la depilo me la depilo, si me la dejo largo me la dejo largo, pero la impronta de verse *femenina*. Es lo que se está viendo en “Promotoras” es distinto digo... vienen arregladas. Aparte, por ejemplo, al principio les daba lo mismo pararse frente a un encargado [de edificios] y decir “bueno, qué tal, cómo te va... ¿separaste en origen vo’ acá?”...

Lo *femenino* es entendido como una cualidad homogénea y alcanzable, a la que es posible aproximarse a partir de ciertos hábitos de cuidado estético. A su vez, estos cuidados se vinculan directamente con la manera en que las promotoras se relacionan con los/as vecinos/as de la Ciudad. Una promotora *dejada* o *desprolija* no es capaz de establecer un buen vínculo con ese/a vecino/a. Sin embargo, en tanto lo femenino es una condición alcanzable, significa que es algo de lo que se puede carecer. El cuerpo de una mujer que cartonea es visto como un cuerpo que carece de femineidad y se encuentra marcado por el esfuerzo de trasladar carros cargados con el material. Tal como se ha detallado más arriba, este esfuerzo ha dejado huellas inevitables ya que la mujer no es portadora de un atributo que es específico del hombre: la fuerza.

...con la cuestión de fuerza el hombre es activo... con la cuestión de la palabra el hombre no tiene la misma impronta que la mujer... no la tiene... y lo que nosotros necesitamos es que tenga esa impronta esas ganas de querer informar y esas ganas de tener el tiempo y la templan-

za... de esperar el tiempo del otro e insistir, en eso tenemos diferencias. En cuanto a la mujer... nosotras somos muy perseverantes, la mujer es muy perseverante... son muy pocos los hombres que son perseverantes el hombre más acata una orden por ejemplo...

Referente de la cooperativa, octubre 2015

De este modo, el hombre se construye como quien posee la fuerza y acata las órdenes mientras que la mujer posee una limitación corporal que no le permite realizar las mismas actividades. En oposición al hombre, ella tiene la posibilidad de informar y comprender a las personas, ya sea a sus propios hijos o a los vecinos y las vecinas de la Ciudad de Buenos Aires durante sus recorridos diarios.

Motivadas por la perspectiva de que la mujer cartonera debe atravesar una serie de cambios para ocupar este cargo laboral, desde la cooperativa se afirma que en las capacitaciones que brinda el Ministerio al momento de acceder al cargo de "Promotora" no sólo se imparten conocimientos específicos sobre la recuperación de residuos, sino que se instruye sobre cómo *hablar bien*, que es caracterizado como la capacidad de escuchar, de jerarquizar los contenidos que deben ser transmitidos y de establecer un vínculo de cordialidad con los vecinos. Del mismo modo, al interior de la *cooperativa* se recomiendan que se "comporten bien", que "escuchen a los vecinos", que "no interrumpan" y que le "den charla al vecino charlatán". Reiteradas veces se expresa la necesidad de "sacarse la negra", de "dejar de ser negra", presentado por ellas como una serie de características tales como mostrarse desaliñadas, hablar de manera incorrecta, hablar en voz alta o gritando e incluso ser agresiva hacia otros. A pesar de que las promotoras no recuperan materiales en la vía pública, se hacen carne de las valoraciones que los/as vecinos/as realizan sobre la práctica de los recuperadores urbanos. Según una de las integrantes de la cooperativa "[hay muchos] prejuicios que tiene la sociedad. Les conviene a todos echarnos la culpa... les echan la culpa a los cartoneros, así como le echan [la culpa] a los pibes que tienen la gorra". En su cuerpo llevan el *estigma* (y la memoria) del cartoneo y, como alternativa, se procede a modificar sus prácticas diarias: sus maneras de desenvolverse en el espacio público y de interactuar con los vecinos. Maquillarse, pintarse las uñas, usar pañuelos y colgantes, plancharse el pelo y/o depilarse las cejas son vistas como *femeninas* y, a su vez, como vehículos de una mejor relación con los vecinos. Se trata de un conjunto de *tecnologías del yo* (Foucault, 1994) que les permitiría establecer un vínculo cordial con los vecinos, que sería inviable si continuaran comportándose como *desprolijas* o *negras*.

Segundo caso: Cooperativa Nuevamente; mujeres recicladoras y trayectorias laborales

El segundo caso refiere a la Cooperativa "Nuevamente" situada en el distrito de Morón, Provincia de Buenos Aires. Aquí también interesa caracterizar las percepciones de prácticas y discursos de las mujeres que participan de la cooperativa, intentando dar cuenta las relaciones de género que se inscriben en su cotidianeidad laboral. Como hemos dicho, se intenta contribuir a la construcción de una mirada crítica que cuestione las relaciones de género en el ámbito laboral dando cuenta de las relaciones que se establecen entre el trabajo cooperativista y las relaciones y prácticas de género. Para ello, se intenta reconstruir dichas trayectorias en función del modo en que se desarrolla el trabajo en la cooperativa a fin de visualizar las formas concretas que asumen las relaciones de poder entre los géneros.

La premisa de pensar una Economía como “alternativa” a la Economía tradicional de mercado nos ubica frente a varios interrogantes. ¿Cómo entendemos esta nueva “Economía Social y Solidaria”? ¿Cuáles son sus valores y condiciones de posibilidad en la región? Considerando al trabajo como uno de los principales organizadores de la vida cotidiana de las personas, podemos decir que el género representa también, aunque de manera mucho más difusa, un ordenador de las prácticas sociales, un “escenario reproductivo”, en términos de Conell (1995), que se moviliza en situaciones particulares y se genera dentro de estructuras definidas de relaciones sociales.

En este sentido, la principal hipótesis de trabajo es que existen estrategias de discriminación indirecta que contribuyen al mantenimiento de una estructura del mercado de trabajo diferenciada y exclusiva (en términos simbólicos, económicos y políticos) en función del género de los trabajadores y las trabajadoras y que esto se reproduce en el marco de la “Economía Social”. La situación social de las mujeres está condicionada, pues, por la fuerte dominación masculina, que actúa a través de instituciones, símbolos e identidades individuales y cuyas construcciones, una vez asumidas socialmente, ocultan la situación e impiden o limitan su posible transformación. Para dar cuenta de algunos aspectos que conforman el quehacer diario de las mujeres de la cooperativa; desarrollaré dos dimensiones considerando las relaciones desiguales de género como un elemento constitutivo del análisis, a saber: la organización del trabajo hacia el interior de la cooperativa y las percepciones que tienen sobre éste las mujeres recuperadoras.

Cuando decimos que los emprendimientos tales como las cooperativas poseen lógicas particulares nos referimos principalmente al modo en que se organiza el trabajo. Dependiendo que tipo de trabajo se realice (enfardado, venta, clasificación, limpieza) y el espacio disponible para desarrollar tales tareas (galpón, casas particulares, espacios cerrados o abiertos) distintas son las posibilidades de organizar el trabajo el interior del mismo. En la cooperativa aquí estudiada, el trabajo consiste en trabajar seis a ocho horas diarias en un galpón pequeño (110 mts.2 aproximadamente) techado y que tiene espacio para una pequeña oficina. Los camiones descargan el material sobre un playón exterior que los trabajadores varones se encargan de entrar al galpón y ubicar. Las mujeres por su parte se encuentran la mayoría del tiempo paradas al lado de las mesas, rodeadas de bolsas que contienen los distintos materiales reciclables.

Otro de los aspectos que más debate genera al interior del grupo es el momento en que se contabiliza las faltas al trabajo, así como el momento en que se establece la manera en que serán computadas. Por reglamento, se permite un máximo de quince días de ausencia de las cuales no se encuentran justificadas aquellas ausencias vinculadas a enfermedad de familiares y/o trámites personales. En las asambleas organizadas periódicamente, numerosas veces se ha manifestado por parte de las mujeres el malestar que esto les genera especialmente a ellas. En su mayoría, las mujeres suelen acumular un significativo número de ausencias producto de los cuidados que deben realizar frente a las indisposiciones de sus hijos/as o maridos. De este modo, la regulación de las ausencias nos habla de una desigualdad en las tareas de cuidado y responsabilidad por la vida de otros/as. De igual manera, se visibiliza el desigual uso del tiempo y la estrecha relación que existe entre los roles de género asignados a cada sexo y el correspondiente espacio que cada género debe procurar para dichas tareas.

Autoras como Maffia (2014) o Lamas (1996) advierten el hecho de que, a este desigual reparto del tiempo, se le suma la mayor carga global de trabajo de las mujeres y ambos ocasionan importantes repercusiones para ellas tanto a nivel per-

sonal, familiar, como laboral. A su vez, generan problemas de salud que influyen en su rendimiento, dificultan sus relaciones sociales y limitan su acceso y ascenso a las posiciones laborales donde la disponibilidad es un requisito implícito. Tal como plantea Lamas (1996) las consecuencias del entrecruzamiento que se da entre el trabajo doméstico y el trabajo remunerado implican una carga física y emocional, imposibilitando el desarrollo en otras esferas personales o profesionales.

Por otra parte, en estos espacios asamblearios y en el cotidiano de las mujeres, se presenta una dimensión de carácter más subjetivo, vinculado al pasaje de trabajadora informal, que trabaja individualmente, hacia la experiencia asociativa que posee sus propios horarios y beneficios laborales (obra social, jubilación, vacaciones pagas, etc). Tal como expresa una de las trabajadoras de la cooperativa:

Yo salía con mis tres hijos más chicos en el carro (me dice las edades de sus hijos en aquel momento y ninguno tenía más de 8 años). Caminaba..., 100 cuerdas por día y con eso teníamos para comer (...) La cooperativa es muy buena, a mí me ayudó mucho (...) me enseñaron los compañeros el trabajo, y así aprendí este trabajo, que es un trabajo digno.

Asimismo, se presentan una serie de valores que resultan apropiados o adecuados para ejercer este trabajo. El trabajo cooperativo representa para algunas de ellas “comunidades de valor” (Ricoeur, 2006) que les permiten situarse frente a otros/as y los objetos reclamando para sí el reconocimiento de ciertas capacidades con el objetivo de establecer un horizonte común, una expectativa compartida acerca de lo que implica trabajar en una cooperativa. Tal como expresa una trabajadora de la cooperativa: “Yo conseguí otra changa, pero yo no quiero dejar de venir. Hay que tener compromiso para este trabajo y yo lo tengo”. Este tipo de experiencias evidencian la compleja relación entre el trabajo femenino y la experiencia de trabajo cooperativo.

Para cerrar, se han identificado algunos rituales en torno a las dinámicas en el trabajo. No por suceder significa que son propias del espacio cooperativo, sin embargo, constituyen lo que Vergara Matta (2008) considera *vestigios de femineidad*, entendido como aquellas pequeñas marcas femeninas que aparecen en el trabajo diario: ir todas juntas al baño cuando se termina el turno, peinarse, maquillarse, cambiarse la ropa de trabajo por ropa más limpia, fumar en espacios específicos con grupos más cercanos de personas. Estos pequeños rituales permiten a las mujeres intercambiar pareceres, impresiones, saberes e información personal que no comparten con cualquiera. Constituyen los nichos en donde se establecen los vínculos más estrechos: relaciones de producción de personas en donde se juegan profundamente los afectos, la empatía.

La participación de las mujeres en cooperativas de trabajo ha aumentado y es posible esgrimir que colabora en la disminución de las desigualdades de género. Sin embargo, como hemos visto a partir en el caso presentado, la equidad no se limita a una mayor participación, sino que se necesitan una serie de medidas afirmativas, que detecten los persistentes, sutiles y ocultos mecanismos que ponen a las mujeres en desventaja frente a los hombres (Maffia, 2014). Avanzar en el camino hacia la igualdad supone visibilizar las relaciones de poder hacia el interior de los emprendimientos productivos de manera de no solo organizar el trabajo teniendo en cuenta las desigualdades entre los géneros sino también al pensar políticas que no reproduzcan dichas desigualdades.

Conclusión

La propuesta de este trabajo ha sido centrar la mirada en el modo en que se realiza el trabajo cotidiano de las mujeres pertenecientes a cooperativas de reciclado y las distintas representaciones que allí se construyen. Esto nos ha permitido establecer ciertas líneas de análisis que, lejos de encontrar una conclusión final, traza caminos a seguir en futuras indagaciones.

En primer lugar, consideramos que las políticas públicas, entendidas como un ejercicio de gubernamentalidad (Shore, 2010), produce efectos significativos al momento de definir y moldear subjetividades femeninas, con la consideración de que también éstas pueden ser modificadas a futuro. En este sentido, retomando lo expuesto, puede plantearse que este programa responde a lo que ha sido denominado como una *tecnología de género* (Teresa de Laurentis en Vargas-Monroy y Pujal i Llobart, 2013): una serie de técnicas de autogobierno y de comportamientos específicos de las mujeres (y particularmente de mujeres cartoneras) se despliegan a lo largo del programa, alimentándose mutuamente entre los lineamientos de este y las perspectivas subjetivas de las propias mujeres. Si bien en esta cooperativa la presencia masculina se encuentra limitada, es interesante apuntar la manera en que la política pública moldea un ámbito específico para la mujer: el ámbito de lo pedagógico (tanto hacia los hijos e hijas como a los y las vecinas). La mujer es construida, en oposición al hombre, como poseedora de un cuerpo que debe *cuidar*, que debe resguardar.

En segundo lugar, consideramos que la conjunción de ambos casos, actualiza la necesidad de seguir indagando en el modo en que los distintos emprendimientos productivos de la economía social organizan su trabajo en función del género. En este sentido, entendemos que la horizontalidad y la democracia propuestas por gran parte de la literatura sobre la “Economía Social” no cuestiona las maneras en que se organiza el trabajo, invisibilizando la asignación de ciertas tareas al género femenino. De este modo, a pesar de los valores de equidad que se pretende construir y fomentar, en casos como los presentados es posible entrever que la mujer continúa siendo vinculada al ámbito de lo doméstico y, por extensión, al ámbito del cuidado de los otros. En este sentido, consideramos que el enfoque de género resulta de vital importancia al momento de diseñar y analizar emprendimientos de trabajo autogestivo, a fin de visibilizar las diferencias y avanzar hacia la equidad entre varones y mujeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abramovich, A. L. (2008) Emprendimientos productivos de la economía social en Argentina: funcionamiento y potencialidades. En *La economía política de la pobreza*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires

Abramovich, A. L. y G. Vázquez (2007) “Experiencias de la Economía Social y Solidaria en la Argentina.” En: *Estudios fronterizos*, vol.8, n.15, pp.121-145. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-69612007000100005&lng=es&nrm=iso .

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 3ª ed. Barcelona: Paidós Ibérica.

Coraggio, J.L (1992) “La Economía Social como vía para otro desarrollo social”. Marzo 2005. Disponible en: <http://www.urbared.ungs.edu.ar>

Cutuli, M. S., Sorroche, S. y M. I. Fernández Álvarez (2008) “Formación de cooperativas de trabajo en el Área metropolitana de Bs As: apuntes para un análisis comparativo” En: *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Di Virgilio, M. y M. Perelman (2014) “Dinámicas territoriales en la producción de la desigualdad de Buenos Aires”. En: *Disputas em torno do Espaço Público Urbano: Processos de Produção/ Construção e Apropriação das cidades Gledhill, Hita y Perelman (ed.)*. Salvador: UFBA.

Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Gómez Bueno, C. (2001) *Mujeres y Trabajo: Principales Ejes de Analisis*. Universidad de Granada. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Hartmann, H. (1994). “Capitalismo, patriarcado y segregación de los empleos por sexo”. En: *Borderías, C.; Carrasco, C.; Alemany, C. (comp.) Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona: Fuhem-Icaria. Pp. 253-294

Haug, F. (2006), “Hacia una teoría de las relaciones de género” En: *Borón, A. et al. (comps.) La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, pp. 327-329, Buenos Aires: CLACSO.

Lamas, Marta (1996) “La antropología feminista y la categoría género”, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual México: PUEG/Editorial Porrúa*, Colección las Ciencias Sociales, Estudios de Género.

Maffía, D. (2014) “epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia” En: *Revista feminismos*, vol 2, nº 3.

Maldovan Bonelli, J. (2011) “La asociatividad como estrategia de acción colectiva: el caso de las cooperativas de cartoneros de Buenos Aires” En: *Otra economía*, nº 5, julio/diciembre, pp. 139-151.

Mutuberría Lazarini, V. (2008), El debate en torno a la Economía Social: discusiones fundamentales desde la perspectiva de los países centrales y la perspectiva de los países de la periferia. En Revista IDELCOOP, n°183. pp. 22-36.

Paiva, V. (2003) “Cirujeo, Recolección de Residuos y Política Pública” En: Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Latinoamericanos, Chile: CIEL

Perelman, M. (2008). “Reflexiones en torno al cirujeo, el trabajo y la vergüenza”. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Presta, S, Landaburu, L., Figueira, P., Intrieri, F. y M. Penecino (2008) “Consideraciones preliminares para el análisis sobre la economía social y solidaria en el ámbito urbano”. En: X Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Ribas Bonet, M. A. y A. Sajardo Moreno (2004) “La desigual participación de hombres y mujeres en la economía social: teorías explicativas”. En: Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa, núm. 50, noviembre, pp. 77-103 Centre International de Recherches et d’Information sur l’Economie Publique, Sociale et Coopérative Valencia, Organismo Internacional

Shore, C. (2010) “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas” En: Antípoda, n° 10, enero-junio, pp. 21-49

Singer, P. (2004) Economía Solidaria. En: Cattani, A.D (Org.) “La otra economía”. Buenos Aires, Altamira.

Vargas-Monroy, L. y M. Pujal I Llombart (2013) “Gubernamentalidad, dispositivos de género, raza y trabajo: la conducción de la conducta de las mujeres trabajadoras”. En: Universitas Psychologica, v. 12, n° 4, oct-dic, pp. 1255-1267.

Vergara Matta, G. (2008) “Género y Pobreza: Una aproximación a las recuperadores de residuos de san Francisco (Córdoba - Argentina)”. En: Nómada, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas, n °20.

Young, I. (1992), “Marxismo y feminismo, más allá del “matrimonio infeliz” (una crítica al sistema dual)” En: El cielo por asalto, 2(4).

La mujer inmigrante china en el Perú y la desigualdad de género en *El tramo final* y *La vida no es una tómbola* de Siu Kam Wen

The Chinese immigrant woman in Peru and the gender inequality in the works El tramo final and La vida no es una tómbola of Siu Kam Wen

YUSHU YUAN*

Universidad Complutense de Madrid, España
yyuan@ucm.es

RESUMEN

Con el motivo de estudiar la mujer inmigrante china en el Perú en la literatura latinoamericana, se introducen las perspectivas de familia y de género en el análisis de tres obras literarias de Siu Kam Wen, un escritor peruano de origen chino. En los dos cuentos “El tramo final”, “La vigilia” de la colección *El tramo final* y la novela *La vida no es una tómbola*, el autor intenta revelar el especial vínculo entre las mujeres y la reproducción en la cultura androcéntrica de la China tradicional y la reestructuración de la familia transnacional, que no corresponde a su libre decisión, en el proceso migratorio. Por medio de cuatro figuras femeninas heterogéneas, Siu Kam Wen muestra la imagen vulnerable del sujeto migrante femenino de las primeras generaciones de inmigrantes chinos en el Perú frente a la desigualdad de género y la violencia doméstica o sexual ejercida por los miembros masculinos.

Palabras clave: China, Perú, literatura, migración, género, familia.

ABSTRACT

In order to study the image of the Chinese immigrant women in the Latin American literature, we introduce the perspectives of family and gender to the analysis of three works of Siu Kam Wen, a Peruvian writer of Chinese origin. In two short stories “El tramo final” (“The final stretch”), “La vigilia” (“The vigil”) of the collection *El tramo final* (*The final stretch*) and the novel *La vida no es una tómbola* (*Life is not a lottery*), the author tries to reveal the special relationship between women and reproduction in the androcentric culture of the traditional Chinese society and the restructure of the transnational family, which does not correspond to the free decision of the female members. By means of four heterogeneous female figures, Siu Kam Wen shows how fragile are those women as immigrants of the first generations for suffering from the gender inequality and the domestic or sexual violence of the male members.

Keywords: China, Peru, literature, migration, gender, family.

Recibido: 04/11/2017 Aceptado: 14/12/2017

*Doctoranda y Máster de Literatura hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid. Máster de Filología hispánica de la Universidad de Jilin.

Introducción

Este artículo consiste en una parte de la tesis doctoral que se está redactando, que por medio del análisis textual de las obras narrativas de Siu Kam Wen, un escritor de origen chino que coloca sus historias en la Lima de la segunda mitad del siglo pasado, intenta descifrar la condición de la migración china al Perú desde el año 1849 hasta la actualidad.

Como un autor «testimonial» (Cáceres, 1997), en sus libros Siu revive la vida verdadera dentro del barrio chino de Lima, una zona que los peruanos no llegaron a conocer profundamente. Debido a la migración internacional los «sujetos migrantes» (Cornejo Polar, 1996) de las obras narrativas de Siu Kam Wen comparten la misma experiencia de vivir simultáneamente en los dos tiempos (el presente y el pasado), y los dos espacios (el destino y el pueblo natal), pero al mismo tiempo en este grupo heterogéneo también se observan las diferencias tanto colectivas (entre cada generación de inmigrantes chinos) como individuales (entre las personas de distintos trabajos, edades, y, por supuesto, género). La confusión de su identidad, es decir, a cuál de las dos sociedades (la china o la peruana) pertenecen, se encuentra generalmente en las figuras masculinas, que tienen más oportunidades de salir del ambiente cerrado para tener más contacto con la cultura peruana; mientras tanto, el problema de los sujetos migrantes femeninos, especialmente los de las primeras generaciones cuando todavía dominaba la doctrina radical, se concentra en aspectos como la desigualdad de género y la violencia.

Por lo tanto, se saca la parte que dedica al análisis de las figuras femeninas, especialmente las chinas tradicionales, que construye Siu Kam Wen, y forma el presente estudio. En este trabajo, se introduce una perspectiva de género para explorar la diferencia que existe entre los inmigrantes chinos de ambos sexos mientras se analiza por qué surgen estas divergencias.

En el mundo actual la mujer juega un papel importante en la ola de desplazamiento internacional, pero antes de la segunda mitad del siglo pasado, la migración constituye una actividad exclusivamente masculina¹ (Bastia, 2008; Paiewonsky, 2007; Zlotnik, 2003). En el caso de la inmigración asiática al Perú, las chinas llegaron casi medio siglo más tarde² que sus compatriotas varones, quienes empezaron a trabajar en este país latinoamericano como «culí» bajo el sistema de semi-esclavitud desde 1849 (Stewart, 1976).

Al estudiar los efectos que produce la emigración a las mujeres en un poblado michoacano en México, Mirian Aidé Núñez Vera (2008) opina que la identidad, subjetividad y necesidad de hombres y mujeres son determinadas por los condicionamientos sociales. Por lo tanto, podemos acudir al código que ofrece cada cultura para explicar la falta de la mujer inmigrante durante tanto tiempo en la historia humana. En el caso de este estudio, la China feudal giraba en torno a un modelo androcéntrico y la desigualdad entre géneros influía a casi todos los aspectos sociales. La migración no supuso una excepción. La sociedad tradicional siempre motivaba a los hombres, responsables de mantener a la familia, a desplazarse en pos de trabajos mejor remunerados. Mientras tanto, a las mujeres les

1 Hacia 1960 las mujeres ya representaban cerca del 47% del total de migrantes internacionales, porcentaje que crecería sólo dos puntos durante las siguientes cuatro décadas, llegando al 49% actual (Zlotnik, 2003). La parte de las mujeres en el total de migrantes en países industrializados ha aumentado del 48% en 1960 al 51% en 2000, en tanto que ha permanecido más o menos constante en el 46% en los países en vías de desarrollo (Bastia, 2008).

2 En "Mujeres olvidadas: esposas, concubinas e hijas de los inmigrantes chinos en el Perú republicano", Isabelle Lausent-Herrera menciona la ausencia de mujeres chinas en dicho país hasta fines del siglo XIX, a pesar de que la investigadora descubre la presencia inexplicable de mujeres chinas a partir de 1870, y confirma, en el artículo, que desde el 1849, el año en que comenzó oficialmente la gran ola migratoria de culíes masculinos chinos, también llegaron niños, niñas y adolescentes de la misma nacionalidad.

encargaba la tarea reproductiva y les estaba prohibido salir del «espacio privado». Como consecuencia, los hombres se fueron dejando a los miembros femeninos en el pueblo natal. Algunas lograron reunirse con sus maridos en tierra extranjera, pero también había esposas o madres a quienes no les concedían el derecho a la agrupación familiar.

En este sentido, la migración da lugar, entre muchas cosas, a la familia transnacional, término que se refiere a aquellas en que los miembros, «a pesar de vivir una parte o la mayor parte del tiempo separados en diferentes territorios nacionales, movilizan recursos y desarrollan vínculos que permiten una idea recíproca de identidad, pertenencia y unidad a dicha familia, percibiendo su bienestar desde una dimensión colectiva, a pesar de la distancia física» (Bryceson, Ulla, 2002). Hogares de esta categoría son frutos de la reestructura de la unidad familiar. Por lo tanto, sufren cambios en el modo de organización y las relaciones interpersonales. En estas familias transnacionales, la identidad de los hombres y la de las mujeres también son redefinidas. En el sentido sociólogo, investigadoras representadas por Carmen Gregorio Gil (1996) proponen introducir una perspectiva de género al estudio de la migración internacional. Como comenta Szasz (1999), el enfoque de género nos permite comprender la migración en un contexto económico, social y, lo más importante, cultural, vinculado con «la construcción social de lo femenino y lo masculino». Al mismo tiempo, la asignación de roles a las mujeres también repercute en la familia, la migración y en las literaturas que hablan de estos temas.

De ahí que en este artículo, se elija *El tramo final*, la colección de cuentos de 1986 y *La vida no es una tómbola*, una novela de 2008 de Siu Kam Wen como objetos de estudio. En estos dos libros, hogar, el «espacio privado», se convierte en la escena principal, y se destaca una serie de figuras femeninas tradicionales que se involucran involuntariamente en la migración: hay abuelas olvidadas, madres que se empoderan y ejercen su poder sobre los miembros del mismo género que ellas, e hijas vulnerables que aceptan incondicionalmente todo lo que le proponga los otros. Además de analizar cada una de ellas, también se estudia la imagen colectiva de las primeras generaciones de mujer inmigrante china en el Perú para explicar la desigualdad de género que sufren debido al desplazamiento y la cultura radical de la China tradicional.

Las mujeres invisibles: las abuelas olvidadas en la inmigración

En la novela semi-autobiográfica *La vida no es una tómbola*, Héctor, el protagonista, nace en una familia de tres generaciones de inmigrantes: el abuelo paterno fue a trabajar en Canadá y nunca regresó vivo. El padre, don Augusto, se trasladó veinte años atrás al Perú, y posteriormente su esposa y el hijo Héctor se reunieron con él en Lima. Al final, Elías, el menor de los tres hermanos, decide huir de su país de origen, dejando su anciana madre (la abuela del protagonista) en la absoluta soledad en el pueblo natal.

En cierto sentido, la emigración nunca afecta el bienestar material de la abuela, pero eso no oculta la verdad de que ella es abandonada por los hombres de la casa, como comenta ella misma en la novela: «-Es mi sino ver a todos los hombres de mi familia dejar mi lado y marcharse al extranjero uno tras otro -se quejó-. Primero fue tu padre, luego tú y tus dos hermanos; finalmente, hasta mis dos nietos han tenido que dejarme. ¿Qué pecado he cometido en mi vida anterior para merecer este suplicio?» (Siu, 2008: 160). La figura de la anciana resulta bo-

rosa por la falta de su nombre; al contrario, sabemos claramente cómo se llaman todos los miembros vivos de la familia, incluso el segundo tío y la madre de la protagonista, quienes apenas aparecen en la historia. Como las mujeres en la China antigua, la abuela anónima es definida no más que la esposa del marido y la madre de los hijos. Subordinada a los varones de la casa, ella no es una mujer, e incluso no es un individuo independiente. Además, la migración le priva los derechos como esposa y madre. El marido se fue sin ella y posteriormente la anciana pierde el cariño e incluso el respeto de los hijos: cuando el envejecimiento destruye tanto su oído como su salud mental³, don Augusto y sus hermanos empiezan a referirse a ella como «la sorda» en vez de «madre». El sentido de su existencia se reduce a la función reproductiva. Una vez cumple su tarea de hacer continuar el apellido del marido, símbolo de la familia, se queda virtualmente viuda; cuando los hijos se hacen adultos y se independizan, la anciana se vuelve inútil e incluso una carga pesada para la familia. A nadie le importa cómo se siente. Es una mujer que se condena al olvido y la invisibilidad.

En el cuento “El tramo final”, la protagonista Ah-po tiene una edad similar a la abuela de Héctor. Al comenzar la historia, vive con su hijo louChen, su nuera peruana y dos nietos autóctonos. Gracias al éxito de louChen como comerciante, la familia se muda a una mansión lujosa con hermosos jardines, piscinas y sirvientas. En sintonía con la nueva casa, los dueños empiezan a prestar más atención a poseer coches y ropas caras además de seguir a la última moda. La única excepción a esta fiebre es la anciana Ah-po, que todavía guarda las costumbres tradicionales:

Llevaba sus cabellos grises a la manera de las mujeres de origen *hakká*⁴, recogidos en un moño. Sus vestidos eran anticuados, incluso comparados con los de otras ancianas de su edad. Prefería usar pantalones en lugar de faldas. Los pantalones, de corte chino, eran angostos en la parte baja y siempre parecían cinco centímetros más cortos de lo que debieran ser, revelando parte de unas medias de algodón blanco. Aquellos pantalones habían sido confeccionados unos diez años atrás, antes de que la artritis impidiera a Ah-po seguir haciendo uso de su vieja máquina de coser alemana. La anciana rehusaba usar otras prendas que no fueran hechas por ella misma, y como hacía tiempo le era físicamente imposible confeccionarlas ella misma, todas sus prendas de vestir lucían gastadas y desteñidas, aunque admirablemente limpias (Siu, 2004: 28).

El hijo, especialmente con la mejoría en su condición económica, se siente avergonzado por el aspecto pobre de su propia madre, pero la anciana rechaza los vestidos occidentales, como el símbolo de su resistencia a su origen. No quiere dejar de ser china, a pesar de estar viviendo en tierra latinoamericana. Como consecuencia, Ah-po construye una utopía dentro del hogar: sigue con las costumbres *hakkás* y nunca habla el español. Sin embargo, la nueva mansión lo cambia todo. Con la nuera peruana, los dos nietos se comportan exactamente igual que los chicos nativos. Lou Chen, el hijo, que sin duda se identifica como un chino, también da la bienvenida a la vida peruana, como si estos elementos modernos y occidentales consistieran en una muestra de su potencia económica frente a sus

3 «Además de haber perdido casi completamente su sentido del oído, ella estaba perdiendo también su cabeza. Sus fantasías la llevaban a veces hasta las afueras de la aldea, donde pasaba la tarde esperando, sentada al lado del camino que conducía a la capital del distrito, el regreso de su difunto esposo y de sus tres hijos, que la habían dejado uno por uno para no volver nunca. Cuando la hija y el yerno venían a recogerla, la encontraban siempre hablando consigo misma, en un estado catatónico del que no salía por días enteros» (Siu, 2008:67).

4 *Hakká*: un grupo conocido como «gitanos chinos» debido a la experiencia de constantes migraciones. En la historia, el grupo de *hakká* fue formado por chinos que huyeron de las guerras y se trasladaron a la zona montañosa del sur de China, por ejemplo, la Provincia Fujian (Fukian en cantonés). En la China moderna, Fujian es una de las provincias más importantes para la emigración.

compatriotas. Como resultado, Ah-po, que no puede soportar la aculturación de su familia, deja de vivir en la nueva casa y se autoexilia a la vida pobre en el barrio chino, en que se siente enormemente satisfecha psicológicamente: cada día visita a sus amigos, los Choy, en su tienda para disfrutar de una charla en su idioma. Al contrario que los nietos autóctonos, las tres niñas de los Choy hablan fluidamente el chino y siempre escuchan con mucha paciencia a la anciana cuando ésta cuenta historias del pasado. Ah-po está contenta, y cree que estaba igualmente feliz antes de la mudanza a la nueva mansión, a pesar de que en aquél entonces no se daba cuenta:

Sentada en su taburete o en compañía de las niñas, Ah-po era inmensamente feliz. Esta conciencia de ser feliz era un nuevo descubrimiento para la anciana: es posible que hubiese sentido lo mismo cientos y cientos de tardes pasadas así cuando aún no se había mudado a la mansión de Monterrico, pero entonces Ah-po no tenía conciencia de ello. La felicidad tiene esa peculiaridad: solo nos damos cuenta de que hemos pasado por ella cuando ya todo se ha acabado. Ah-po había necesitado pasar cuatro meses en Monterrico para comprender que el mero hecho de estar sentada en aquellos duros taburetes de madera u oír las cantarinas voces de las hijas de don Víctor podía proporcionarle tanto consuelo. (Siu, 2004: 34)

La felicidad de la anciana no depende de la condición económica sino de la psicológica: el barrio chino le da la seguridad, la compañía y un ambiente familiar en la tierra extranjera. Lo que la mansión lujosa le ofrece es meramente la soledad. Nadie habla con ella porque la nuera y los nietos no entienden ni una palabra del *hakká* o el cantonés. A pesar de heredar el origen chino del padre, los dos chicos nunca se molestan en aprender el idioma que usa la abuela porque hay cosas más interesantes que atraen su atención. Lou Chen está convencido de que ha hecho un trabajo fenomenal como hijo al ofrecer a su anciana madre una vida de abundancia y de liberación de los quehaceres domésticos. Está avergonzado, confuso e incluso furioso ante la decisión de la madre, a la que toma por una vieja terca e incomprensible, sin darse cuenta de lo que esta necesita en realidad: tiene miedo por no poder adaptarse a la sociedad adoptiva como los más jóvenes, y por la pérdida inevitable del origen chino dentro de su familia.

Irónicamente, por el miedo a la dictadura militar que está por venir, los Choy huyen urgentemente del Perú, dejando a la anciana en la soledad. La utopía china se quiebra de nuevo y Ah-po casi pierde el sentido de existencia: «Una profunda depresión había hecho presa de la anciana, y cada mañana le costaba más esfuerzo enfrentarse a la soledad y el silencio de la casona» (Siu, 2004: 36). Al final, un accidente de tráfico le quita la vida a la anciana porque un chofer borracho no la ve cuando ella intenta cruzar la calle, pero en realidad, esta mujer olvidada por todo el mundo está psicológicamente muerta desde el momento en que es condenada a la eterna invisibilidad.

Las mujeres victimarias y víctimas: el poder que ejerce la madre sobre la hija

Como indica el título, “La vigilia” es la historia de una difunta: Ah-sou, una joven china, que muere tres años después de casarse por orden de la madre con un comerciante de su mismo origen. Durante la mayor parte de su corta vida, la protagonista vive en China. De ahí que muy probablemente, la familia de Ah-sou siga el modelo que suelen utilizar los chinos de ultramar: el hombre viene primero y, al establecerse, la esposa y los hijos se reúnen con él en la tierra extranjera. Bajo

esta circunstancia, la madre de Ah-sou se convierte en la jefa de familia que se queda en el punto de partida, y en Lima sigue compartiendo con su cónyuge la autoridad para organizar los asuntos familiares.

La madre, a quien la voz narradora del cuento se refiere como *Ah-má*, es una mujer absolutamente tradicional. El hecho de que la hija permanezca soltera a la edad de veinticinco años le inquieta. Para Ah-má, no casarse a esa edad es «algo tan insoportablemente vergonzoso como el haber perdido la virginidad sin estar antes casada» (Siu, 2004: 43). En la China antigua, con un entorno machista como el de muchas sociedades, la mujer se vuelve «indeseable» después de los veinticinco por ser «demasiado vieja» al perder la belleza y el vigor reproductivo, los únicos valores que tiene una mujer en la relación matrimonial. Como consecuencia, a Ah-sou se la considera una «vieja solterona» y la deshonra de la familia. Los padres intentan casarla lo antes posible a toda costa y la madre, «autoritaria y sumamente emprendedora» (Siu, 2004:43), decide conseguir un marido para la hija, porque está convencida de que Ah-sou no es capaz de encontrar un novio por sí misma. El hombre que selecciona es veinte años mayor que la joven, e incluso mantiene a una amante como secreto público, pero a Ah-má no le importa eso: el futuro yerno es rico.

La protagonista, Ah-sou, es una joven tan tradicional como su madre, pero en lo demás representa el polo opuesto: es introvertida, tímida y sumisa. Los hermanos menores confiesan que no les gusta nada el cuñado, pero Ah-sou acepta silenciosamente el matrimonio que le proponen los padres, a pesar de que nunca ha conocido este hombre en todos los veinticinco años de su vida. Después de casarse, se comporta tal y como cita el autor en el epígrafe del cuento: «Que la mujer sea tierna, sumisa y obediente cuando el marido es bueno; que sea circunspecta y paciente si el marido es malo» (Siu, 2004:40), palabra de Sun-Tsé, un filósofo de la China antigua. La joven china sigue al pie de letras la moralidad tradicional, que exige «las tres obediencias» (三从) a la parte femenina: debe obedecer al padre, al marido y, en la ausencia de ambos, al hijo (未嫁从父, 出嫁从夫, 夫死从子). Como el padre no interviene en cuanto a la organización de su matrimonio, es la madre quien tiene la autoridad absoluta sobre su hija. Por lo tanto, más precisamente en la familia, sea la heredada de los padres o la seleccionada del marido, Ah-sou se somete absolutamente a la parte más fuerte.

Por muy sumisa que fuera, Ah-sou muere tres años después de la boda. Nunca se nos revela la verdadera causa y solo podemos adivinar por medio de los detalles que deja el autor. Describe la voz narradora de este cuento del rostro de su difunta hermana:

Ah-sou está echada en el fondo forrado de seda del féretro con los dos brazos cruzados sobre su pecho, que parece más plano que nunca. Su piel tiene un horrible tinte azulado, sobre todo en la parte de la cara, que está amoratada. Tiene los ojos semiabiertos. Alguien debió haber tratado de cerrarlos, pero obviamente no logró el propósito: los ojos sin vida, pero con un brillo viscoso, miran hacia el vacío inexpresivamente. Sus labios están también entreabiertos, y puedo ver claramente la punta de su lengua asomándose entre ellos. Han soltado sus cabellos con el fin de cubrir su delgado cuello, pero sus cabellos no son lo suficientemente largos: puedo ver la marca de la soga alrededor de su carne, justo debajo de la barbilla, en la forma de una larga y circular laceración (45).

Los ojos abiertos, la lengua sometida y la huella circular en el cuello: todo eso indica que Ah-sou muere por ahorcamiento. El marido no se atreve a presen-

tarse en el funeral. Es muy probable que Ah-sou se haya suicidado: quizá por la existencia de la amante, la indiferencia del marido o incluso la violencia doméstica por la parte masculina.

Nacida en una familia con ideas radicales, Ah-sou no puede decidir su propio futuro porque está consciente de que no tiene el derecho de hacerlo. No es dueña de su vida, ni siquiera es el personaje central de su historia: “La vigilia” tiene lugar en la noche antes del funeral. La voz narradora es el hermano menor de Ah-sou, que quiere ofrecerle la última compañía. La protagonista está ya muerta antes de empezar el cuento y su figura resulta borrosa porque sólo logramos construir la imagen a través de los recuerdos de su hermano. Para el chico, Ah-sou es una joven fina, introvertida, tímida y tranquila. Nunca habla, ni expresa sus ideas. La reacción de esta china es siempre negativa y silenciosa, incluso cuando la madre la está criticando frente a toda la familia: «¿Qué quieres? ¿Vas a esperar a que te salgan las canas para casarte?» (Siu, 2004:43). Siempre acepta incondicionalmente lo que le proponen los otros. Irónicamente, la única cosa que logra hacer a su voluntad es el suicidio, que pone el fin de su vida y su sufrimiento.

La migración le hubiera dado la oportunidad de cambiar su destino en la sociedad moderna y democrática del Perú, pero en realidad, la inmigración la destruye. Al llegar a Lima, la edad le dificulta el aprendizaje del castellano. La dificultad lingüística le condena al círculo cerrado de la colonia china y al espacio privado del hogar. No goza de mucha amistad. Como consecuencia, Ah-sou no sólo pierde la oportunidad de encontrar para sí misma el amor sino la independencia como un individuo.

Curiosamente, en “La vigilia”, la figura del padre se reduce a una connotación simbólica de la autoridad. Al llegar a Lima, la madre sigue compartiendo con su cónyuge la autoridad en los «asuntos privados». En el cuento, ella ejerce el poder en la organización del matrimonio de la hija, es decir, la dominación-sumisión ocurre entre las dos personas del mismo género. En realidad, *Ah-má* no está en contra del amor libre. Propone el matrimonio convencional porque está convencida de que la hija no tiene capacidad de encontrar a un marido antes de que sea demasiado tarde. No odia a Ah-sou. Al contrario, la quiere mucho: al morir la protagonista, el padre comenta que *Ah-má* «está histérica» y «mejor que no viniera al funeral» (47). No tiene ganas de destruir la vida de *Ah-sou*, pero las ideas radicales la convierten en una más de los asesinos de la joven. Al final, la madre es la victimaria, y también la víctima de la cultura machista igual que su hija.

Conclusión

Al comparar las investigaciones orientadas por la teoría de articulación, que presta más atención a las mujeres migrantes frente a los modelos tradicionales (como la teoría de la modernización o la de dependencia), que suelen ignorar la diferencia entre los dos sexos, Carmen Gregorio Gil (1996) propone la incorporación de una perspectiva de género en el estudio de la migración internacional.

Las obras literarias de Siu Kam Wen confirman la idea de Gregorio Gil por revelar la desigualdad que realmente existe. En primer lugar, la violencia que sufrían las mujeres inmigrantes sometidas a la moralidad tradicional llama mucho la atención del autor, y se convierte en un tema que aparece frecuentemente en las historias de sus personajes femeninos. Como opina Núñez (1998), la violencia es una forma masculina de expresar su autoridad frente al otro sexo:

La violencia contra la mujer es la expresión de la desigualdad entre los sexos basada en la jerarquización de los espacios masculinos y femeni-

nos, en la que se privilegia uno sobre el otro, generándose relaciones de dominio y subordinación que marcan profundas desigualdades entre mujeres y hombres. La violencia se presenta en la medida en que le son asignados a la mujer determinados roles sociales, los cuales delimitan y determinan sus actividades y reproducen el acceso desigual a los recursos y al poder. La violencia es la expresión del poder que el hombre ejerce sobre la mujer. (Núñez, 1998)

En *El tramo final* y *La vida no es una tómbola*, por un lado, la violencia doméstica tiene una forma concreta y agresiva, como el caso de Ah-sou: el marido le exige la obediencia absoluta, incluso en condiciones generalmente inaceptables (la existencia de una amante, la indiferencia del hombre siniestro), que al final conduce al suicidio de la joven esposa.

No obstante, la violencia de la parte masculina, en muchos casos, es silenciosa e invisible por excluir a las mujeres del proceso migratorio. Desde el año 1849 cuando empezó la gran ola migratoria china al Perú hasta la primera mitad del siglo pasado, la emigración, para los chinos, fue uno de los pocos remedios para refugiarse de la pobreza, el hambre y la guerra que les estaba pasando en el pueblo natal. Como resultado, la migración, como explican las autoras al analizar el caso mexicano, «no tienen un carácter espontáneo ni responden a una libre decisión de la pareja» (Caballo, Leyva-Flores, Ochoa-Marín, Guerrero, 2008:249). Bajo esta circunstancia las mujeres chinas de las primeras generaciones de la inmigración al Perú generalmente fueron excluidas tanto de la decisión como del proceso, y la reunión familiar no dependía de la voluntad de los miembros femeninos de la casa sino de «la disponibilidad y el acceso a recursos familiares y comunitarios para responder a la salida del varón migrante» (Caballo, Leyva-Flores, Ochoa-Marín, Guerrero, 2008: 249). Gran cantidad de mujeres chinas no gozaban de estas condiciones favorables y se quedaron completamente abandonadas por los hombres que se habían ido. En el caso de la abuela de Héctor, el hecho de ser olvidada absolutamente por sus familiares le destruye la salud mental y la anciana vive en la ilusión de que un día los hombres regresen a su lado. Las mujeres olvidadas como la abuela no tenían el mismo acceso al consuelo psicológico y sentimental que los hombres en el ultramar. Cuando no podían resistir la soledad y el deseo carnal, los inmigrantes varones se inclinan a buscar la compañía de una mujer nativa mientras que ejercen a su esposa legítima «la vigilancia, el comportamiento de la mujer cuando su pareja sale de la comunidad y el control de la sexualidad de las compañeras de migrantes» (249). A las esposas en el pueblo natal les envían dinero en forma de remesas para que ellas sobrevivan y cumplan su función de cuidar a los ancianos, y lo más importante, criar a los hijos. En el caso de la abuela de Héctor, víctima de las ideas radicalmente machistas de la China tradicional, lo que importan a los hombres es que el apellido, símbolo de la familia, puede continuar y el culto se da a los ancestros. Nunca se molestan a averiguar que la anciana aspira al cuidado del marido como esposa, el cariño de los hijos como madre, y lo más importante, los derechos como un individuo independiente y como una mujer.

Las mujeres que sí lograron agruparse con sus padres, maridos, hermanos o hijos en la tierra ajena solían involucrarse en la migración internacional como participantes «negativos». El ambiente abierto y democrático de la sociedad acogedora no cambió la dominación de la moralidad radical de la China tradicional, que privó los derechos y la igualdad que deberían disfrutar el género femenino. Ah-po en “El tramo final” no logra adaptarse a la nueva vida en la tierra extranjera debido a su edad. A nadie le importa el miedo que tiene la vieja china porque todo

el mundo está abrazando a la vida moderna. Al agruparse con la familia en Lima, Ah-sou no tiene otro remedio de encerrarse en el círculo de la Colonia China, o en su casa, por no saber el castellano. No es nada pero un sujeto que contempla al poder patriarcal en la familia heredada y la seleccionada.

Sin duda hay mujeres como la madre de Ah-sou, quien aprovecha de la ausencia de la cabeza de la familia para empoderarse y sigue compartiendo con el marido la autoridad en asuntos privados cuando se reúnen en Lima, pero en “La vigilia”, obviamente, la madre ejerce el poder que tiene a nadie más que la única persona del mismo género en la casa, y al final ella se convierte una más de los asesinos de su propia hija. La dominación-sumisión se limita entre las dos mujeres. En este sentido, la madre empoderada, igual que su hija, es una víctima de la doctrina radicalmente androcéntrica.

En otras obras Siu Kam Wen también construye tres figuras de las «mujeres nuevas» de generaciones más jóvenes, que consisten en un contraste total que las tradicionales: en *La vida no es una tómbola*, Maggie, una china hermosa, trata de una típica *femme fatale* que manipula a varios hombres por medio de su única arma: la belleza. En el cuento “La doncella roja”, Rosa, hija de padre chino y madre china, parece sumisa a su novio, pero en realidad le engaña y le abandona para casarse con un hombre más rico, que le puede garantizar un mejor futuro; En *Viaje a Ítaca*, la novela recién publicada en 2017, con la protagonista del mismo nombre, Siu profundiza la figura hecha y derecha de Rosa. Como representante de la mujer «nueva» y emancipada, la Rosa de la novela valora más su carrera profesional. No permite que nadie, o nada le afecte su desarrollo personal, incluso el amor y el matrimonio.

Al comparar las seis mujeres chinas, la diferencia más grande que existe entre ellas es, obviamente, el empleo: todas las tres mujeres de la nueva generación tienen un trabajo (Maggie trabaja en una importante casa de importación, la Rosa de “La doncella roja” en una agencia de viaje mientras que la Rosa de *Viaje a Ítaca* es una psicóloga) mientras que ninguna de las tres mujeres tradicionales tienen la misma oportunidad de trabajar fuera de casa. Como consecuencia, las mujeres inmigrantes de las primeras generaciones representadas por la abuela, Ah-po, Ah-sou y su madre son más vinculadas con el «espacio privado» y los temas relacionados con el hogar, por ejemplo, el amor, el matrimonio, y lo más importante, la reproducción.

Por medio del análisis textual de las tres obras seleccionadas, se descubre la relación curiosa y estrecha que guardan estos tres personajes femeninos con el acto reproductivo, en el sentido del género (mujer) y en lo étnico (inmigrantes chinos).

En *Women, Nation and State*, Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1989) opinan que el vínculo entre el state y la mujer es complicado porque además de ser miembros de la colectividad, el género femenino es también «*a special focus of state concerns as a social category with a specific rol*», especialmente, «*human reproduction*» (6), es decir, la reproducción biológica que garantiza la continuidad familiar. Como consecuencia, la edad se convierte en un criterio importante en la selección de esposa: está directamente relacionada con la fertilidad. La más joven es una mujer adulta, más posibilidad que tiene para criar un bebé sano. De ahí que nos resulte más fácil entender porque la familia de Ah-sou está tan impaciente de casar a la hija: al tener veinticinco años la chica se vuelve cada día más «indeseable» por «perder» su competencia reproductiva. Además, en las obras de Siu Kam Wen esta misión biológica femenina se lleva a tal extremo con el caso de la abuela de Héctor, que no tiene más uso que dar luz a los tres descendientes varones con el

motivo de perpetuar el apellido del marido. Una vez que los hijos se maduran y se independizan, la anciana madre inútil, que ya se vuela una carga pesada de la familia, es abandonada.

Al mismo tiempo, de acuerdo con Anthias y Yuval-Davis (1989), la reproducción femenina también tiene que ver con la cuestión de la étnia (o la nación) porque las dos autoras concluyen las cinco formas principales en que las mujeres participan en el proceso étnico (o nacional) bajo el concepto de *state*: reproductora biológica de miembros de una colectividad étnica, o la de fronteras del grupo étnico-nacional, participante de la reproducción ideológica y transmisora de la cultura, símbolo de la diferencia étnica-nacional, y participante de la lucha nacional en el sentido económico, político y militar (Anthias, Yuval-Davis, 1989).

Para las autoras, dar a luz a los hijos no se reduce a un hecho biológico sino sociológico por el cual la mujer reproduce más miembros, o incluso la frontera del grupo étnico a que pertenece, que explica el ambiente cerrado de la colonia china como resultado de la frecuente endogamia: por ejemplo, Ah-sou se casa con un hombre chino que lleva veinte años mayor que ella en vez de cualquier joven peruano. Solo por este modo se puede tener hijos chinos «legítimos», y la comunidad sigue existiendo en la tierra ajena.

Debido al especial vínculo madre-hijo(a), la mujer también se encarga de transmitir la cultura original dentro de la unidad familiar. En el cuento “El tramo final” Ah-po rechaza casi compulsivamente a la aculturación de la sociedad acogedora: nunca habla el español, no usa los vestidos occidentales. En un sentido, con su edad, es difícil que esa anciana se adapte al nuevo ambiente, pero en el otro sentido, Ah-po intenta de conservar la cultura original china, reproducirla en la tierra extranjera y pasarla a sus descendientes, a pesar de que lo todo lo realiza ella en una forma inconsciente. Esa transmisión es interrumpida en la tercera generación debido a la intervención de la nuera: como la madre de los dos chicos autóctono, lo que reproduce la esposa de Lou Chen son miembros de su grupo étnico, es decir, el peruano en vez del chino.

Con el fracaso de su misión Ah-po no tiene otro remedio de refugiarse al barrio chino, en que disfruta la felicidad gracias a la charla en cantonés con los Choy. Las conversaciones con las tres niñas no sólo son un consuelo de su soledad, lo más importante, le ofrece de nuevo la oportunidad de transmitir la ideología de su colectividad a las generaciones más jóvenes. No obstante, la emigración de la familia Choy le priva el único soporte: la reproducción cultural-étnica se ve cortada, y no hay la posibilidad de continuar su misión. Como consecuencia, Ah-po está psicológicamente fallecida mucho antes de morir en el accidente de tráfico debido a la pérdida de todo el sentido de su existencia.

Como opina Yuval-Davis (2002), la mujer tiene «*burden of representation*», es decir, en la mayoría de las culturas la patria se presenta físicamente por una imagen femenina. En el español, frente a la «nación» (el conjunto) y el «país» (el territorio), la «patria», que enfatiza la sensación de ser «ligado»⁵, es femenina mien-

5 Según el Diccionario RAE: La nación: conjunto de los habitantes de un país regido por el mismo Gobierno; Territorio de una nación; Conjunto de personas del mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una misma tradición común. <http://dle.rae.es/?id=QBmDD68>

El país: territorio construido en Estado soberano; territorio, con características geográficas y culturas propias, que puede constituir una entidad política dentro de un Estado; Conjunto de los habitantes de un país; <http://dle.rae.es/?id=RT371RT>

La patria: tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos; Lugar, ciudad o país en que se ha nacido. <http://dle.rae.es/?id=SB-0N7OP>

tras que en el chino también existe la expresión metafórica de 祖国母亲 (zǔ-guó mǔ-qīn en mandarín), que vincula el concepto de la patria con la mujer, o más específicamente, con la madre.

En este sentido en la familia de lou Chen las dos mujeres son los símbolos de los dos grupos étnicos: Ah-po de la China y la esposa autóctona del Perú. La resistencia de la anciana en las costumbres originales es, en realidad, una lucha contra a la aculturación de la sociedad acogedora representada por la nuera peruana dentro del espacio del hogar. Al final Ah-po es derrotada, y su auto exilio de la nueva mansión es también el símbolo de la pérdida completa del último vínculo que tiene lou Chen y su familia con su origen chino.

La moralidad radical de la China tradicional lleva esa tarea de reproducción a tal extremo con cerrar a las mujeres casi completamente dentro del hogar, y por medio de los diferentes grupos de mujeres en las obras de Siu Kam Wen, la emancipación de la nueva generación se presenta como un largo recorrido de las mujeres en cambiar su destino de ser meramente la máquina reproductiva tanto biológica como étnica. Maggie y Rosa ya dejan de ser la parte inferior en la relación con el hombre porque el matrimonio les sirve como una forma de garantizar una mejor vida en el futuro, mientras que la Rosa en *Viaje a Ítaca* escapa directamente de esta misión tradicional de las mujeres con rechazar el amor del novio. Los roles sociales de los dos géneros son redefinidos, y gracias a lograr el derecho de trabajar y obtener la independencia económica igual que los hombres, la generación más joven de las mujeres chinas construidas por Siu Kam Wen cortan este vínculo que les propone la cultura tradicional. Como consecuencia, salen del hogar, y gradualmente se está cambiando la condición de inferioridad.

No obstante, no podemos hablar directamente de la igualdad sin estudiar la desigualdad que realmente existe, a pesar de que el doble sufrimiento de las mujeres tradicionales chinas involucradas a la migración fue un tema olvidada en la historia peruana antes de la publicación de los libros de Siu. En la sociedad androcéntrica de la China tradicional, la inmigración consistía en la aventura individual de los hombres. Durante mucho tiempo las mujeres, que tenían no más de la función reproductiva, estaban cerradas en el espacio familiar, permanecían víctimas de la desigualdad de género y la violencia doméstica o sexual que ejercía la parte masculina. Además, en muchos casos el dolor se agudizaba por la cuestión de la vejez. Sólo con estudiar la desigualdad podemos llegar a comprender el largo camino que han recorrido para lograr la emancipación y la igualdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anthias, Floya; Yuval-Davis, Nira. (1989). *Women, Nation and State*. New York. St Martin's Press.
- Ballara, M. (2002). Los flujos migratorios y la globalización económica: su impacto en la feminización de las migraciones. *Articulación feminista MARCOSUR*.
- Bastia, Tanja. (2008). La feminización de la migración transnacional y su potencial emancipatorio. *Revista Papeles*, nº 104, septiembre, 67-77
- Bryceson, Deborah; Ulla Vuorela. (2002): *The Transnational Family*. New European Frontiers and Global Networks. Oxford. Berg.
- Caballo, Marta; Leyva-Flores, René; Ochoa-Marín, Sandra Catalina; Zarco, Ángel Guerrero, Claudia. (2008). Las mujeres que se quedan: migración e implicación en los procesos de búsqueda de atención de servicios de salud. *Revista Salud Pública de México*. vol.50 no.3 Cuernavaca may./jun. 2008
- Cáceres-Letourneaux, Beatrice. (1997). *L'oeuvre de Siu Kam Wen á Lima: Réalité et imaginaire de la communauté chinoise du Pérou*. (Tesis doctoral)
- Cornejo Polar, Antonio. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en Perú moderno, *Revista Iberoamérica*, Vol. LXII, nº176-177, Julio-diciembre 1996, 837-844
- Darvishpour, Mehrdad. (2003). Immigrant women challenge the role of men: How the changing power relationship within Iranian families in Sweden intensifies family conflicts after immigration. *Revista Journal of Comparative Family Studies*, 33(2), 271-296.
- Gregorio Gil, Carmen. (1996). El estudio de las migraciones internacionales: una perspectiva desde el género. *Migración*. Nº1, 1997, 145-175.
- Herrera, Gioconda. (2005). Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado. En Herrera, Gioconda; Carrillo, María Cristina; Torres, Alicia. *La migración ecuatoriana*. Quito. FLACSO. 281-304.
- Kam Wen, Siu. (2004) *Cuentos completos*. Morrisville. Lulu, Inc
- _____ (2009) *La vida no es una tómbola*. Lima. Fondo editorial de la UNMSM
- _____ (2017) *Viaje a Ítaca*. Lima. Editorial CasaTomada.
- Lausent-Herrera, Isabelle. (2006). Mujeres olvidadas: esposas, concubinas e hijas de los inmigrantes chinos en el Perú republicano. Ophelan, Scarlett; Zegarra, Margarita. *Mujeres, familia y sociedad en la Historia de América Latina*. Riva Agüero-Cendoc Mujer, IFEA PUCP. 287-312.
- Meaghr, Arnold (1975). *The introduction of Chinese Laborers to Latin America. The Coolies Trade, 1847-1874*. California: University of California.
- Núñez Vera, Miriam Aidé. (2009). Efectos de la migración en las mujeres y relaciones de género en un poblado michoacano. *Revista Científica de UCES*, Vol. XIII Nº 2-primavera. 130-157.
- _____ (1998). Violencia familiar y legislación en América Latina. *Revista Universidad y Utopía*. Vol.5. México. Universidad Autónoma Chapingo. 17-21
- Olarraiva, José. (2001). *¿Hombres a la deriva?: poder, trabajo y sexo*. Santiago de Chile, FLACSO.

Paiewonsky, Denise. (2007). Serie género, migración y desarrollo. Documento de trabajo 1: Feminización de la inmigración. Santo Domingo. Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW).

Pérez Gañán, Rocío; Neira Molina, Andrea. (2017). Las abuelas de la migración. Cuidados, reciprocidad y relaciones de poder en la familia transnacional. *Revista Migraciones*, 41, 55-77.

Rodríguez Pastor, Humberto. (1999). Hijos del Celeste imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación. Lima. Instituto de Apoyo Agrario.

_____ (2000). Herederos de dragón: historia de la comunidad china en el Perú. Lima. Fondo editorial del Congreso del Perú.

Szasz, Ivonne. (1999). La perspectiva de género en el estudio de las migraciones. García, Brígida. *Mujer, género y población en México*. México. El Colegio de México.

Watt, Stewart. (1976). La servidumbre china en el Perú. Lima. Mosca Azul.

Yeates, Nicola. (2005). Global Care Chains: A Critical Introduction. *Revista Global Migration Perspectives*, 44, 1-19.

Yuval-Davis, Nira. (2003) Nationalist projects and gender relations. *Nar.umjet*, 40-1, 9-36

Zlotnik, Hania (2002), The Global Dimensions of Female Migration. *International Migration Report:2002*. Nueva York. Naciones Unidas.

安, 春焕; 温, 航亮. (2011). (“三从四德”与封建女性行为规范的形成), *铜陵学院学报*, 第六, 78-79. (An, Chun Huan; Wen, Hang Liang. (2011) Las tres obediencias, las cuatro moralidades y la formación de los comportamientos de las mujeres en la China feudal. *Revista Journal of University of Tongling*. N°6 78-79)

刘, 纪红. (2010). 《性别观的历史演进与当代建构》-郑州-郑州大学 (Liu, Ji Hong. (2010). *Desarrollo histórico y la construcción contemporánea de la perspectiva de género*. Zhengzhou. Universidad de Zhengzhou.)

孟, 骞; 张, 联社. (2013). 《从“三从四德”到“惧内”——社会性别视角下的中国女性地位》, *中华文化论坛*, 三月, 96-99. (Meng, Qian; Zhang, Lian She. De las tres obediencias y cuatro moralidades al miedo a la esposa: la condición de la mujer china desde la perspectiva social y de género. *Revista Foro de la Cultura China*, marzo, 96-99)

王, 金玲. (2003) 《性别文化及其先进性别文化的构建》, *浙江学刊*, 第四期, 44-50. (Wang, Ji Ling. (2003). La cultura de género y la construcción de la cultura avanzada del género, *Revista Journal of University of Zhejiang*, n°4, 44-50.)

Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial

Indigenous women and political participation: ethnic female arising in a context of territorial expropriation

ROSELY A. STEFANES PACHECO*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

roselystefanes@gmail.com

RESUMO

Os povos indígenas “emergem” nas últimas décadas na América Latina com grande força e aos poucos estão “desnudando” a história, reconstruindo um novo cenário. Tornaram-se visíveis, não é mais possível ignorá-los. Neste contexto destacam-se as mulheres indígenas que estão participando, cada vez mais, de encontros, fóruns, oficinas e conferências nacionais e internacionais. Nestes novos espaços de discussão mulheres de diferentes etnias e gerações, articulam, discutem e reivindicam seu bem viver, uma vez que muitas mulheres indígenas têm sido vítimas de ações violentas, tanto no contexto de suas próprias comunidades, no contato com a sociedade não indígena e também naquele imposto a partir do colonialismo europeu. Neste sentido, este trabalho tem o objetivo de evidenciar a participação destas mulheres em espaços políticos que outrora eram considerados masculinos, bem como destacar suas demandas. Para tanto, elegeu-se as mulheres Guarani e Kaiowá do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

Palavras Chave: Mulheres Indígenas; Guarani e Kaiowá; expropriação territorial; participação política.

ABSTRACT

Indigenous peoples have “surfaced” in Latin America in recent decades with great force and gradually “undressing” history, rebuilding a new scenario. They have become visible, it is no longer possible to ignore them. In this context, indigenous women are increasingly participating in meetings, forums, workshops and national and international conferences. In these new spaces of discussion women of different ethnicities and generations articulate, discuss and claim their well-being, since many indigenous women have been victims of violent actions, both in the context of their own communities, and in the contact with non-indigenous society and on that imposition from European colonialism. In this sense, this work has the objective to highlight the participation of these women in political spaces that were once considered masculine, as well as to highlight their demands. For that, the Guarani and Kaiowá women of the State of Mato Grosso do Sul, Brazil, were elected.

Keywords: Indigenous Women; Guarani and Kaiowá; territorial expropriation; political participation.

Recibido: 18/10/2017 Aceptado: 12/12/2017

*Doutoranda em Direito, PPGD-PUCPR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), Doutoranda em História, PPGH-UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) e Professora UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul)

Considerações Iniciais

“la casa del amo no se desarma con las herramientas del amo”
(Audre Lorde, 1984)

Nas últimas décadas, os povos indígenas “emergem”¹ na América Latina por forças próprias e de importantes aliados e lentamente estão “desnudando” a história e reconstruindo um novo cenário. Tornaram-se visíveis, não é mais possível ignorá-los.

Conforme aponta Bengoa (2007), a emergência indígena na América Latina é provavelmente um dos fenômenos socioculturais mais importantes dos últimos tempos. Esta emergência pode ser observada a partir dos seguintes aspectos: Por um lado “se trata de un proceso de afirmación de identidades colectivas y constitución de nuevos actores”. Por outro lado, “es también un fuerte cuestionamiento al Estado Republicano, centralizado y unitário que se trató de construir en América latina” (Bengoa, 2007:13).

No Brasil, como em praticamente toda América Latina, o desconhecimento ou desprezo pelo papel da diversidade cultural no estímulo e enriquecimento das dinâmicas sociais e, principalmente, a recusa etnocêntrica da contemporaneidade de sociedades, povos que apresentem uma orientação cultural diversa, tem sedimentado uma “sensibilidade de mundo”² quase sempre negativa dos povos indígenas. Existe uma postura ideológica predominante de que os índios “não contam” para o nosso futuro, uma vez que muitos os consideram como uma ex-crescência arcaica, marcados por uma perspectiva de fatalidade e extinção.

No caso brasileiro é importante não olvidar a política exercida por este Estado ao longo dos séculos para com os povos indígenas. A título de exemplo, José Bonifácio, ministro do Brasil pós independência, apresentou à Assembleia Constituinte de 1823, um projeto para domesticar os povos indígenas do Império do Brasil, erradicando a indianidade dos mesmos e combatendo,

Seu aspecto de povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos; ... [sem] freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija suas paixões; ... entregues naturalmente à preguiça ... [à] sua gula desregrada... [acham] ser lhes mais útil roubar-nos que servir-nos. (Andrada e Silva, 1998 *apud* Ramos, 1999: 45).

Por certo, estas diretrizes orientadas por um tipo de pensamento não tomaram forma ao acaso. Existia uma estrutura epistêmica, política e cultural para que essa política pudesse se tornar realidade. A esta estrutura, segundo Quijano (2007), dá-se o nome de colonialidade.

Deste modo, ao estudar a situação a que foram submetidos os povos indígenas no decorrer do processo histórico na América Latina, entende-se ser importante expor mesmo que de maneira breve algumas categorias analíticas centrais. Tem-se que os conceitos de colonialismo e colonialidade encontram-se hoje no centro das discussões e análises sobre as relações de poder na América Latina. Anibal Quijano (2007), faz uma importante distinção entre eles:

1 Utilizo a palavra emergiram do verbo emergir no sentido apontado por Bengoa (2007).

2 Optamos por seguir a Mignolo (2014: 31), pois, este autor prefere utilizar a expressão “sensibilidad del mundo” no lugar de “visión del mundo”, uma vez que, segundo o autor o conceito “visión” seria um conceito privilegiado na epistemologia ocidental.

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racista de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad há probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen propusieran llamar “colonialismo interno” al poder racista, etnicista que opera dentro de um Estado – nación” (Quijano, 2007: 93).

O citado autor nos faz conhecer que o termo colonialidade se refere a continuidade das relações de poder que persistem mesmo depois do período da colonização. Ainda que o colonialismo precede a colonialidade, o modelo hierárquico da superioridade racial ou colonial europeia encontra-se sempre presente em diversas formas e aspectos, incluindo a cultura e o conhecimento.

É de se considerar que a colonialidade se constitui em um dos eixos fundamentais do domínio do sistema capitalista mundial, ou seja, um elemento indispensável para o entendimento das relações de poder.

Desta maneira, segundo o citado autor (2009) a colonialidade:

(...) é um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social. (Quijano, 2009: 73).

Neste sentido, ao indagar a relação entre gênero e cultura, entendendo o gênero como parte da cultura, evidencia-se que não se pode olvidar a questão da colonialidade que foi imposta para os territórios da América Latina, e em especial o Brasil, uma vez que apresenta uma situação de violência e exclusão para com os povos e as mulheres indígenas, dentre outros segmentos. Violência e exclusão que tem sua origem, portanto, no processo de colonização e que se perpetuam até a contemporaneidade.

Ademais, de acordo com a pesquisadora Lugones:

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. (2008: 77)

Diante dessas considerações, apresenta-se que os territórios Guaraní e Kaiowá foram transformados a partir destes referenciais de colonização, especialmente no final do século XIX e início do século XX. Estes marcos deram ênfase a um longo processo de transformação cultural cujos componentes centrais foram o controle, a dominação e o poder exercido pelo Estado colonial.

Breves considerações sobre a expropriação territorial dos povos Guarani e Kaiowá

Para uma melhor compreensão da temática proposta sobre as reivindicações e participação política das mulheres indígenas, é importante analisar a política territorial brasileira e a maneira com que os Guarani e Kaiowá foram expropriados de suas terras, ao longo dos séculos no Brasil, uma vez que esta política de formação do Estado brasileiro tem relação profunda com a desestruturação dos modos de vida indígena, corroborando para a violência e desigualdades de gênero.

A expropriação dos territórios tradicionais a que foram e são submetidos os povos indígenas é um dos problemas mais agudos que vive grande parte da sociedade mundial. Por certo, é um fenômeno que compromete etnias inteiras, que na maioria das vezes são obrigadas a deixar seus lugares de “origem”, quer por razões políticas ou econômicas, dentre outras. São deslocadas destes lugares e destinadas a buscar e instalar-se em outros lugares, nos arredores das cidades, vilas ou na maioria das vezes, como no caso Guarani e Kaiowá, obrigados a viver à beira das estradas, em acampamentos, enquanto aguardam o processo de reconhecimento e demarcação de seus territórios tradicionais.

Esta expropriação territorial no Brasil causou o deslocamento interno de muitos povos indígenas e, ainda hoje, este processo encontra-se em curso. O deslocamento das famílias e comunidades tem sido uma constante na história do Brasil. Este processo está intimamente ligado à luta pela terra, em especial os territórios indígenas, tornando-se um ciclo vicioso de destruição e violência que compromete aspectos econômicos, técnicos, ambientais e culturais.

No tocante às terras indígenas, por um lado, pode-se notar que, desde a época colonial, já se fazia presente a ideia de que aos povos indígenas deveriam ser concedidas porções de terras para sua sobrevivência física e sua “integração” com o mundo colonial. Por outro lado, em maior ou menor extensão, desde o período colonial, a política institucional em relação aos indígenas manteve-se indissociável da política territorial. Se percebe que, no século XVII, a legislação portuguesa fornecia inequívocas provas da ligação entre essas duas políticas. A Coroa portuguesa via e agia como se as terras do Brasil fizessem parte de seu patrimônio, embora muitos juristas da época não considerassem o “direito da conquista como um direito sobre as terras e bens conquistados” (Cunha, 1997: 10).

Mesmo com a Lei de Terras n. 601, promulgada em 1850, que passou a regular a propriedade no Brasil, essa Lei desconsiderou os povos indígenas. Ela deu início a uma política de expropriação de terras tradicionais indígenas no Brasil. Um mês após a sua publicação, o Governo Imperial determinou a incorporação aos “nacionais”, que não eram os indígenas, as terras das aldeias de índios dispersos e que estivessem mesclados na massa populacional, denominada “civilizada”.

No caso específico dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, já no início do século XX foram demarcadas oito áreas indígenas, para onde todos os indígenas da região deveriam ser conduzidos. Nesse processo, muitas áreas tradicionais foram dispersas. Essa dispersão e expropriação ocorreram, inclusive, com a atuação do órgão indigenista, no caso, o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), criado em 1910 e depois substituído nos anos 60 pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Deve-se enfatizar que não raras vezes utilizou-se a violência para retirar dos antigos territórios os indígenas que resistiam. (Stefanes Pacheco, 2004).

Nesta perspectiva, as legislações e as ações administrativas sempre foram no sentido de desterritorializar as comunidades indígenas, retirando-as para dar espaço para as frentes agropastoris que estavam em marcha sobre as terras que

eram consideradas “vazias”. Para fundamentar as ocupações pelos não-indígenas dos territórios indígenas e para justificar toda a ação administrativa e jurídica surgem noções no início do século XX, tais como: sertão, vazio demográfico, “terra de ninguém”. Agregadas a estas, utiliza-se nos dias atuais, as noções de ordem e progresso, que são utilizadas para justificar a falta de reconhecimento das terras indígenas. Situação que perdura, contribuindo sobremaneira para a situação de violência a que estão submetidos os povos indígenas, em especial, as mulheres e crianças.

Sobre o tema da desarticulação e alteração do padrão tradicional do modo de vida Kaiowá, Pereira afirma que:

A situação de reserva, imposta pelo SPI a partir de 1928³, altera profundamente o padrão tradicional de assentamento das parentelas e aldeias. Antes da ocupação colonial, a população kaiowá se territorializava de acordo com: a) a disponibilidade de locais considerados apropriados, por comportarem recursos naturais para o estabelecimento da residência, pois, como disse o líder político de uma reserva, “antigamente o índio sempre procurava o lugar bom para morar, onde tinha mato bom, água boa”, ou seja, há um conjunto de fatores ecológicos influenciando tal escolha; b) o local estar livre de ameaças sobrenaturais, como espíritos maus ou mortos ilustres recentes; c) a proximidade de parentelas aliadas, com as quais era possível fazer festas e rituais religiosos, sendo a rivalidade com os vizinhos um acontecimento suficiente para provocar a migração; d) a capacidade do cabeça de parentela e do líder da aldeia de conduzir eficazmente a vida comunitária, ou seja, de demonstrar habilidade para unir os parentes e resolver problemas de convivência entre os fogos domésticos; e, ainda, e) a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais. (Pereira, 2007: 6).

O mesmo autor ainda discorre que:

[...] viver na reserva se reflete em transformações profundas na vida social das comunidades que perderam suas terras. Essas transformações têm reflexo direto nas formas organizacionais e nas expressões culturais das populações kaiowá, pois a partir do momento em que passam a viver na reserva, perdem a autonomia para gerir a maior parte do cotidiano de sua vida econômica, política e religiosa. (Pereira, 2007: 07-08).

Destaca-se que estas ações perpetradas por parte do Estado brasileiro alteraram profundamente o padrão tradicional de assentamento das parentelas e aldeias dos Guarani e Kaiowá. E, seguindo este processo de desestruturação, aponta-se que as mulheres sofreram um grande impacto em suas formas de vida. De acordo com a pesquisadora Seraguza,

(...) as mulheres Kaiowá e Guarani assumem uma série de responsabilidades na ordem do coletivo e da parentela, trilhando novos caminhos que minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social. (Seraguza, 2013:16).

3 Neste sentido ver Cavalcante (2014), o autor destaca que entre 1915 e 1928 o Serviço de Proteção ao Índio criou oito reservas indígenas destinadas a abrigar a população guarani e kaiowá que vivia no que hoje é o sul de Mato Grosso do Sul, quais sejam: Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí. Até aquele momento não havia áreas delimitadas, os Kaiowá e Guarani se territorializavam segundo seus modos próprios de organização em seu amplo território de ocupação tradicional, que no Brasil abrangia toda a região sul do atual Mato Grosso do Sul.

Assim, diante da atual situação vivida por grande parte das famílias Guaraní e Kaiowá, com as novas interações advindas a partir das transformações e mudanças provocadas com o contato não-indígena, o recolhimento das populações em pequenos espaços, denominados de reservas, somando-se ao trabalho temporário que os homens precisam realizar fora da aldeia para a sobrevivência do grupo, a diminuição de práticas xamânicas e de rituais, a degradação da paisagem natural e a introdução de drogas consideradas ilícitas e bebidas alcoólicas nessas comunidades aldeadas, estas redefinem as relações de gênero e tornam-se conflitivas e, por vezes, violentas. (Zimmerman e Alves Viana, 2014:126).

Também se destaca que estas mulheres têm sido vítimas por meio de ações violentas tanto no contexto de suas próprias comunidades, quanto no contato com a sociedade não indígena e naquele imposto a partir do colonialismo europeu. Portanto, entende-se que a crescente violência contra as mulheres nos aldeamentos e reservas tem relação direta com as perdas territoriais que sofreram e a consequente desestruturação dos vínculos sociais, das práticas políticas, econômicas e religiosas as quais são geradoras de miséria e violências múltiplas. (Zimmerman e Alves Viana, 2014:128).

Novas personagens entram em cena: as mulheres indígenas

Importante considerar que as reflexões a respeito dos povos indígenas dão conta de que estas têm sido um campo fértil para as mais diversas projeções ao longo da história do Brasil. Primeiramente, tem-se a visão do indígena como metáfora de liberdade natural, ou seja, uma visão romântica tantas vezes enfatizada pela literatura brasileira. Contrariando esta orientação, aparece a imagem do indígena enquanto um ser em “atraso” ávido por integrar a uma suposta “comunhão” nacional. Porém, apesar de opostas, estas perspectivas compartilhavam até a bem pouco tempo a convicção sobre a fatalidade de extinção dessas sociedades.

Entretanto, estes povos têm demonstrado uma incrível capacidade de sobrevivência e resistência e, neste caso em particular, apresenta-se o tema das reivindicações das mulheres indígenas. Além do que, conforme orienta o professor João Pacheco de Oliveira “é preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado” (Pacheco de Oliveira, 1999: 9). E, mais adiante, este autor alerta para o fato de que, muitas vezes, os indígenas foram (e são, em muitos casos) caracterizados como artefatos do passado, verdadeiros “fósseis vivos”, e que, ainda, a representação mais comum sobre o índio desloca-o para o passado (Pacheco de Oliveira, 1999: 10).

Conforme destaca o referido autor, os povos indígenas hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados.

Estes referenciais são relevantes ao tratar sobre os povos indígenas, para que se possa tentar compreender as mudanças que ocorrem no meio destas sociedades, tentando não partir de conceitos pré-concebidos qual seja o ideal índio. É necessário não perder de vista que os povos indígenas partem hoje de novos pressupostos que não são os mesmos de ontem, pois participam da história e experimentam mudanças.

Sabe-se que, a questão cultural emerge hoje como conceito fundamental

para compreendermos a trajetória dos povos indígenas. Até bem pouco tempo, acreditava-se saber com certeza do que se estava falando quando se nomeava dicotomicamente o tradicional e o moderno, sem levar em consideração que os povos indígenas renovam dia-a-dia seus modos de afirmação étnica, cultural e política. E, conforme propõe Canclini (1990), fomos reféns de um etnocentrismo dissimulado, que não nos deixava compreender a dinâmica desses povos.

Enfatiza-se que a cultura aqui deve ser compreendida aos moldes do que propõe (Carneiro da Cunha, 1987: 107), em que a autora enfatiza que, a cultura não tem um valor ontológico e que a identidade não é algo que existe objetivamente). Corroborando com este tema, Chamorro (2015) argumenta que “a identidade não é, assim, uma herança que as gerações novas recebam das gerações mais velhas para, por sua vez, passa-las às gerações seguintes. Mas ela tampouco é uma construção *ad libitum*, a bel prazer, de cada geração. A identidade se constrói na conjuntura histórica do presente e a partir de predisposições e referências herdadas, que também resultaram de situações históricas” (Chamorro, 2015: 237).

A antropóloga Carneiro da Cunha enuncia que:

(...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural (Carneiro da Cunha, 1987: 99-101).

Além do que Carneiro da Cunha (1987) também adverte:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (1987: 99).

A mesma autora conclui que:

Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. (...). Tudo isto leva à conclusão óbvia de que não se podem definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade. (Carneiro da Cunha, 1987:100).

Somando-se a estas considerações é importante trazer a lume a temática do chamado “feminismo indígena”. Sem dúvidas, parece importante situar este feminismo em relação a seu contexto de surgimento e em relação com o feminismo ocidental, as vezes chamado de “feminismo acadêmico” ou “feminismo eurocêntrico”.

Puiggros (2016), considera que o feminismo indígena surgiu no contexto de um projeto de descolonização e oposição à modernidade hegemônica que se iniciou em 1492 com a invasão das Américas. De acordo com a autora, este projeto histórico, político, econômico e cultural tentou impor nestas terras as ideias de progresso e racionalidade científica da civilização europeia dos séculos XVI e XVII. Frente a esta modernidade eurocêntrica que se considera única, alguns(as) autores(as) passam a destacar os denominados modernismos múltiplos e também

outras alternativas consideradas a partir das subalternidades. Dentre eles(as) cita-se (Lugones, 2008, Forciniti y Palumbo 2012) que ademais, evidenciam a pluralidade de experiências, de resistências à dominação e as políticas coloniais.

Assim, levando-se em consideração as diversas manifestações de resistências, pode-se incluir os “feminismos indígenas”, que em seus protagonismos lutam contra as múltiplas opressões que nem sempre coincidem com àquelas sustentadas pelo “feminismo ocidental”.

As mulheres Guarani e Kaiowá e sua participação nas Grandes Assembleias Aty Guasu

Realizou-se entre os dias 18 e 22 de setembro de 2017, no município de Coronel Sapucaia, no Estado de Mato Grosso do Sul, fronteira com o Paraguai, no *Tekoha*⁴ Kurusu Amba a V Kuñangue Aty Guasu (Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá). Estiveram reunidas mais de 600 pessoas entre mulheres, jovens, crianças, *nhanderus e nhandesis* (rezadores) do povo Guarani e Kaiowá de todos os *Tekoha* do que hoje se denomina Estado de Mato Grosso do Sul.

Desta grande assembleia, as mulheres elaboraram um Documento Final, encaminhando diversas propostas. Neste documento o que primeiro destacam é a questão da expropriação territorial que sofreram ao longo do tempo, e argumentam que:

Hoje a nossa luta, o nosso grito é pela demarcação de nossas terras tradicionais, pois, dela fomos expulsos obrigados a viver em confinados em Reservas Indígenas com espaço limitados, o que nos resta é viver amontado em minúsculos espaços de terra, isso nos expõe a vários problemas sociais que atingem e desestruturam o nosso povo Guarani e Kaiowá. (Documento Final V Kuñangue Aty Guasu Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, 2017: 1).

Para uma melhor reflexão sobre a importância do tema da reivindicação territorial e o sentimento étnico de pertencimento a um território é necessário levar em consideração como o território é pensado e o que ele representa. Segundo Almeida (2001), para estes povos um território é pautado por referenciais que não são os mesmos que imperam na sociedade não-indígena. Os Guarani e Kaiowá desejam obter terra, mas isto não é entendido da mesma forma que na sociedade ocidental envolvente em que a terra é concebida como capital ou mera entidade econômica. A terra para eles é considerada como totalidade e como instituição divina oferecida pelo Deus-Criador, e, portanto, não deve ser vendida, comprada ou privatizada. Para um Guarani e Kaiowá não é a terra que lhe pertence e, sim, ele que pertence a terra.

O valor da terra é mensurado e qualificado por referenciais sagrados, cosmológicos, espirituais. A natureza não é exterior a eles, não é objeto, mas um conjunto de vida que se relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais. O território não contempla simplesmente uma res extensa; esta, entretanto, faz parte de uma rede de relações socioculturais e ambientais muito mais significativas.

4 Tekoha, na formulação clássica de Melià, Grünberg & Grünberg (1976), significa o “lugar que vivemos segundo nossos costumes”. Normalmente o tekoha reúne de três a cinco parentelas. Guasu é o adjetivo que significa grande, de modo que tekoha guasu indica que o módulo organizacional é formado por várias parentelas, compondo comunidades específicas inseridas numa rede mais vasta de relações. Pereira, Levi Marques (2012).

No Documento Final, supra citado, dentro dos temas demandados, além das reivindicações territoriais, encontram-se também demandas referentes à saúde, educação, sobre a situação econômica das mulheres e a violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá, além de outros temas gerais.

Quanto a situação de violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá, estas argumentam que:

- As mulheres indígenas têm sofrido vários tipos de violência, assim como violência física, psicológica, moral, verbal, diante dessa realidade em Reservas indígenas. Principalmente nas áreas de retomadas, as leis não têm sentido, não funcionam e não protegem as nossas Mulheres Guarani e Kaiowá;
- A lei Maria da Penha não se aplica a realidade das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá, exigimos que ela seja construída de acordo com a nossa realidade juntamente com nós mulheres Guarani e Kaiowá;
- As dificuldades de fazer denúncias sobre as violências sofridas pelas mulheres indígenas, têm sido com muita frequência uma realidade, e na maioria das vezes essas denúncias não chegam há uma delegacia, e se chegam as mulheres não conseguem denunciar pois, a maioria são falantes da língua materna. Diante disso exigimos que tenham mulheres indígenas capacitadas para ser interpretes na delegacia de mulher para ajudar as nossas mulheres Guarani e Kaiowá a encaminhar as denúncias;
- A pensão alimentícia tem sido um grave problema dentre o povo Guarani e Kaiowá, as mulheres não conseguem ter acesso a este direito e as crianças indígenas ficam desamparadas. A Assembleia das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá vem por meio desta exigir que este direito seja garantido;
- O estupro ainda é tabu dentre o povo Guarani e Kaiowá, mas, são temas que precisam ser abordados. Nesse sentido, viemos através da nossa Assembleia afirmar que o estupro tem acontecido, que a denúncia ainda é uma dificuldade e que as instituições precisam trabalhar com o povo Guarani e Kaiowá sobre tal questão. (Documento Final V Kuñangue Aty Guasu Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, 2017:4).
- A Organização das Nações Unidas - ONU Mulheres precisa dialogar com as mulheres Guarani e Kaiowá, sobre as maneiras de como proteger as mulheres da linha da frente na luta pelo território em situação de ameaças por latifundiários;
- Também se constitui em uma violência, o direito negado quando nós mulheres indígenas chegamos às instâncias como o Senado Federal, Câmara Federal, Supremo Tribunal Federal e outros órgãos do executivo, legislativo e judiciário, para justamente discutir os direitos das mulheres indígenas e somos barrados e não temos o direito de entrar com os nossos objetos sagrados como Mbaraka, Takuapu e Xiru, nesse sentido exigimos ser respeitadas e respeitados.

Há de se destacar que, de acordo com a fala destas representantes, em assembleia realizada anteriormente, como exemplo, a II Kuná Aty Guasu, Grande Assembleia de Mulheres Indígenas, na aldeia Jaguapiru, Município de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul no ano de 2012, momento que mais de 400 mulheres⁵, oriundas de várias aldeias e acampamentos do Estado, se reuniram para conversarem sobre os problemas que mais lhes afligiam, elas já destacavam que viviam nas aldeias, reservas do Estado de Mato Grosso do Sul, um quadro alarmante de destituição e violência. Relataram que: “as crianças que vivem dentro das ínfimas reservas territoriais, sofrem desnutrição; os jovens não têm acesso e direito a uma

⁵ Percebe-se uma significativa mudança nos números das participantes. Em 2012, foi destacado a participação de mais de 400 mulheres, agora em 2017 já somam mais de 600 mulheres.

educação diferenciada e de qualidade, portanto, sem perspectiva de vida e de futuro e que são “condenados ao suicídio e às drogas”. Além do que: “sofrem toda sorte de descaso na saúde, enfrentando por meses e anos as numéricas filas sem serem atendidas pelo órgão responsável”⁶.

Em uma das falas uma representante indígena Guarani assim destacou:

Enquanto o agronegócio cresce e cresce, invadindo nossas terras, poluíram nossos rios, destruíram nossas matas, nossa farmácia e nossa saúde. Destruíram nossa cultura, nosso tekoha, nossa vida e nossa dignidade, deixando nossas mulheres a mercê das rodovias, dos acampamentos e pequenas áreas, insuficientes para nossa sustentabilidade. Além disso, somos nós mulheres, que mais sofremos as consequências dessa estrutura injusta que gera violência e morte em nossas famílias e nossos Tekoha.

Denota-se que as mulheres indígenas têm participado, cada vez mais, dos encontros, fóruns, oficinas e conferências nacionais e internacionais promovidos pelas organizações indígenas, instâncias estatais e não governamentais. Estes novos espaços de discussão, articulam mulheres de diferentes etnias – as coordenadoras de organizações ou departamentos de mulheres indígenas, e é expressivo o número de professoras e mulheres que atuam na área da saúde – o que propicia o fortalecimento de suas organizações e a troca de experiências, assim como uma gradativa capacitação para o exercício na esfera pública.

Nestes eventos são discutidos os principais problemas que afetam as lideranças indígenas em suas comunidades, tanto no campo político indígena, quanto na relação com diversos segmentos da sociedade não indígena.

Nestes momentos de reivindicações estas assembleias *Aty Guasu* têm um papel de grande relevância. São eventos importantes para os Guarani e Kaiowá, que esperam ansiosos pela sua realização. São momentos de “representações de cultura”, estes povos, de certa forma, exibem suas tradições tornando-se conhecidos (fazendo-se visíveis). Estas assembleias constituem-se em pontos centrais de discussões e apresentação de propostas sobre as novas demandas Guarani e Kaiowá, que conforme já foi demonstrado, geralmente são discutidos os problemas que mais os afligem naquele momento.

Sobre este tema o pesquisador e liderança indígena Ava Guarani Kaiowá Tonico Benites, assim destaca:

Em meados de 1980, as lideranças reivindicantes das demarcações terras tradicionais passaram a se articular, se reconhecer, se apoiar como representantes legítimas dos territórios tradicionais reivindicados em conflito. Assim, todas as lideranças vinculadas ao movimento de recuperação das terras tradicionais se julgam, se reconhecem e se legitimam como os articuladores, porta vozes e representantes da *Aty Guasu*. No seio do *Aty Guasu* há um reconhecimento consensual entre esses líderes das famílias extensas. (Benites, 2015:199).

E, mais adiante o mesmo autor enfatiza:

Os *Aty Guasu*, realizados periodicamente, contam não somente com a participação dos habitantes das partes dos tekoha reocupados como também das lideranças e membros das famílias exten-

⁶ Destaco esta Assembleia *Aty Guasu* realizada em 2012, pois, foi a que participei inicialmente, somente regressando ao tema em 2017. Entretanto, se pode perceber que as reivindicações são semelhantes, pois, o Estado brasileiro continua a invisibilizar e desconsiderar as demandas dos povos indígenas.

sas que vêm das diversas Terras Indígenas T.Is., reservas/aldeias do Mato Grosso do Sul. Sempre se procura ter o máximo possível de representantes desses diversos lugares. (Benites, 2015:200).

Diante destas afirmações, tem-se que as *Aty guasu*⁷ são assembleias intra-comunitárias organizadas pelas comunidades com a presença de lideranças tradicionais. Dentre estas lideranças cita-se a participação dos líderes religiosos locais, também a participação de lideranças tradicionais políticas e, nas últimas reuniões, percebeu-se uma maior participação dos(as) professores(as) locais e das mulheres, uma vez que estes grupos têm apresentado uma visibilidade cada vez maior junto as comunidades. Além do que, conforme já fora destacado há também realização de *Aty Guasu* especialmente como um espaço das mulheres. Conforme aponta Hernández y Sierra,

Las demandas de las mujeres indígenas no pueden comprenderse fuera del marco de las luchas de sus pueblos por la autonomía, lo que significa luchar por conseguir una nueva relación con el Estado que les permita ejercer el control de sus gobiernos, territorios y recursos naturales. (Hernández y Sierra, 2005:115).

Também Julieta Paredes tem escrito amplamente sobre este tema, descrevendo o feminismo comunitário como uma maneira de reivindicar os direitos das mulheres indígenas, com base em seus próprios conceitos e estruturas, usados muitas vezes para compreender a situação de “subjugação” das mulheres. (2008, 2013).

A autora, ainda destaca sobre o processo de (re)centrar os valores indígenas dentro dos feminismos indígenas e não indígenas, não apenas o conceito frequentemente citado da complementariedade, mas também do equilíbrio da harmonia e da reciprocidade. E, ademais, como bem observa Silvia Rivera Cusicanqui: “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”. (2010: 62).

Desta maneira acredita-se que que estas mobilizações femininas de participação e reivindicação em prol de seu “bem viver” fazem parte desta prática descolonizadora que vem romper com a colonialidade do poder, uma vez que trazem à tona a inserção de novas demandas e propostas.

Considerações Finais

Conforme destaca Bidaseca (2010: 20), “la que opera en la colonización es la narrativa de la historia, que tiene el objetivo de elevar una voz y silenciar otras para que prevalezca un discurso que responda a la versión oficial estatal, es decir, de la elite funcional al poder colonial”.

Com esta afirmação denota-se que tanto na América Latina quanto no Brasil, os povos indígenas por muito tempo foram desconsiderados dentro do processo de construção do Estado nacional. Não se permitia que suas vozes fossem escutadas. Considerava-se estes povos como entidades estanques, símbolos de um passado remoto e que não contavam para o futuro.

Esta foi uma estratégia das políticas indigenistas ao longo dos séculos no Brasil. Uma vez que, imbuídos do ideal de universalidade, que nunca foi alcança-

7 Sobre o tema das *Aty Guasu* ver Tese de Doutorado Benites, Tónico, (2014).

do, e de uma cidadania homogênea, tentaram sua incorporação a uma ideologia nacionalista. Entretanto, as mobilizações indígenas responderam, cada um a seu turno por um movimento em busca de suas especificidades étnicas.

Neste processo, inserem-se as mulheres indígenas, as quais indicam que, geralmente as políticas têm desconsiderado suas necessidades enquanto mulheres. Também evidenciam quais são os “limites e possibilidades” em se utilizar a perspectiva de gênero na análise de culturas que não adotam a mesma lógica da sociedade não indígena, mesmo que já estejam em situação de contato com estas sociedades.

Desta forma, as mulheres indígenas organizadas a partir de seus movimentos de resistências estão lutando tanto dentro de suas próprias comunidades como frente ao Estado para legitimar suas demandas.

Ademais, a posição das mulheres se transforma em uma plataforma de direitos e elaboram um discurso que vai além do campo exclusivo do gênero. Além do que, as demandas enunciadas desde um lugar servem para guiar uma busca com maiores dados e materiais que alimentarão a uma visão insurgente e que demonstram que novas ferramentas são necessárias para este processo de romper com a colonialidade do poder, pois, conforme propõe Audre Lorde (1984) “la casa del amo no se desarma con las herramientas del amo”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrada e Silva (1998), apud Ramos, Alcida Rita. (1999). *Projetos indigenistas no Brasil independente*. Série Antropológica, Brasília: DF. n. 267.
- Benites, Tônico. (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*.
- Bengoa, José. (2007). *La emergencia indígena en América Latina, Chile: FCE*.
- Bidaseca Karina. (2016). *Exilio, Colonialidad y Naturaleza: Tercer feminismo y pensamiento situado*. En *Mujeres y pueblos originários luchas y resistências hacia la descolonización*. Santiago: Chile. Pehuén Editores.
- Bidaseca, Karina. (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en America Latina*, 1ª ed. Buenos Aires: SB.
- Canclini, Nestor Garcia. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.
- Cavalcante, Thiago Leandro. (2014). *Demarcação de terras indígenas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas*. “Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.”, disponível em : <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401848531_ARQUIVO_29RBA-Demarcacaodeterrasindigenas.T.L.V.Cavalcante.pdf, acesso em 21 de outubro de 2017>
- Chamorro, Graciela. (2015). *História Kaiowa. Das Origens aos Desafios Contemporâneos*, Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo: SP.
- Cunha, Manuela Carneiro da. (1987). “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. En Cunha, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, p. 97-108.
- Forciniti, Martin y Mercedes Palumbo. (2012). *Discursos y prácticas de resistencia del feminismo indígena: desafios para el feminismo académico y aportes para un diálogo intercultural*. Universidad de Buenos Aires, Centro de Investigación en Pensamiento Político Latinoamericano, Centro Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas del Gobierno de Argentina.
- Hernández, Aída e Sierra, María Teresa. (2005). *Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*. Pp. 105-120. En *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Néstor, comp. México, DF, Instituto Liderazgo Simone de Beauvoir.
- Lorde, Audre. (1984). *El cruce*. Feminist Press, apud Bidaseca, Karina. (2016) *Exilio, Colonialidad y Naturaleza: Tercer feminismo y pensamiento situado*. En *Mujeres y pueblos originários luchas y resistências hacia la descolonización*, Pehuén Editores, Santiago: Chile.
- Lugones, María. (2008). *Colonialidad y Género*. *Revista Tabula Rasa*, Bogotá: Colombia. n.9, pp.73-102.
- Oliveira, João Pacheco de. (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

Paredes, Julieta. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, CEDEC/Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, Julieta. (2013). Apresentação durante sessão “Communitarian, Decolonial and Anti-Racist Feminisms”, Simposio Constelaciones Feministas, Universidad de Nueva York, 12-13 de abril de 2013.

Pereira, Levi Marques. (2007). Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão: Vol. 1 n. 1 – UFGD – Dourados, MS, Jan/jun.*

Pereira, Levi Marques. (2012). Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekohará. *Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.124-133.*

Puigros, Otilia del Carmen. (2016). Los feminismos indígenas de América Latina: Diversidad de perspectivas y unidad de lucha. En *Mujeres y pueblos originarios luchas y resistências hacia la descolonización*. Santiago: Chile. Pehuén Editores.

Quijano, Aníbal. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Ramón GROSFOGUEL y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Quijano, Aníbal. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. SA.

Ramos, Alcida Rita. (1999). Projetos indigenistas no Brasil independente. *Série Antropológica, Brasília, n. 267.*

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Stefanes Pacheco, Rosely A. (2004). *Mobilizações Guarani – Kaiowá Ñandeva e a (Re)construção de Territórios: (1978-2002) Novas Perspectivas para o Direito Indígena*. (Dissertação de Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Seraguza, Lauriene. (2013). *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de Aña à Kuña*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS.

Zimmerman Tânia Regina e Alves Viana, Ana Evanir. (2014). Apontamentos sobre gênero e violência contra mulheres indígenas Kaiowa e Guarani em Amambai, MS (2007-2014), *Revista Tellus, ano 14, n. 27, p. 117-128, jul./dez.* Campo Grande, MS. <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/311/334>, acesso em 15 de outubro.

Las mujeres uruguayas y sus memorias en torno al plebiscito del NO de 1980.

The Uruguayan women and their memories on the plebiscite of the NO of 1980.

MARISA RUIZ*

Instituto de Historia de las Ideas-UDeLaR, Uruguay
rosamarisarui@gmail.com

RESUMEN

En los años ochenta las mujeres uruguayas retomaron banderas específicas y comenzaron a definir su propia agenda. El detonante se puede ubicar en el NO al plebiscito constitucional convocado por los militares en 1980, cuando ellas, asumiendo fuertemente una militancia anti dictatorial junto al resto de la sociedad, orientaron sus reflexiones hacia sus propias carencias ciudadanas. Como parte de un proyecto de investigación más extenso, y a partir de los resultados de una serie de entrevistas personales, este artículo se centra en el significado subjetivo que para ellas tuvo el NO de 1980. Al darles la voz, constatamos que las mujeres tienen cosas importantes que decir acerca de un período sobre el cual solo se han registrado protagonismos políticos y militares masculinos.

Palabras clave: dictadura uruguaya, plebiscito de 1980, transición democrática, mujeres.

ABSTRACT

During the nineteen eighties, Uruguayan women resume the struggle for their specific causes and began to define their own agenda. The triggering point can be found on the 1980 constitutional referendum vote summoned by the Army, when women adopted a stronger role against the dictatorship. Along with other sectors of the society, women oriented their glaze towards their own civic needs. As part of a larger research project as well as the result of several personal interviews, this article focus on the subjective meaning of the NO result of the 1980 vote. When we hear their own voices, we can confirm that women have several important issues to discuss about that period, from which only male protagonists, military and political, have prevailed.

Keywords: Uruguayan dictatorship, 1980 Refendum, Democratic Transition, Women

*Magíster en Investigación en Historia Contemporánea. Instituto Universitario «CLAEH», Uruguay. Licenciada en Filosofía y Letras con especialización en Historia por la Universidad Javeriana, Colombia. Integrante del Instituto de Historia de las Ideas de Facultad de Derecho de la Universidad de la República

Recibido: 04/10/2017 Aceptado: 11/12/2017

Presentación

“...lo que más intriga de este descalabro imprevisto es por qué tenían que preguntar nada en un momento en que parecían dueños de todo su poder, con la Prensa comprada, los partidos políticos prohibidos, la actividad universitaria y sindical suprimida y con media oposición en la cárcel o asesinada por ellos mismos, y nada menos que la quinta parte de la población nacional dispersa por medio mundo...Ahora trataban de buscar una nueva legalidad, ficticia con este plebiscito providencial que les salió por la culata. Es como si la costumbre de la democracia representativa -que es casi un modo de ser natural de la nación uruguaya- se les hubiera convertido en un fantasma que no les permite hacer con las bayonetas otra cosa que sentarse en ellas”.

Gabriel García Márquez, “El cuento de los generales que se creyeron su propio cuento”. Diario El País de Madrid, 9 de diciembre de 1980.

Las uruguayas experimentaron los avatares de la dictadura y la apertura democrática desde varios escenarios. Hubo mujeres encarceladas (Ruiz, 2012 y 2014), exiliadas (Dutrenit, 2009; Alcoba, 2014) y que permanecieron en el país, en el insilio¹, como testigos de los acontecimientos. Cuando comenzaron las movilizaciones, después de la inesperada apertura determinada por el triunfo del NO en el plebiscito promovido por los militares en 1980 (González, 1985), las “insiliadas” promovieron cacerolas, marchas y reuniones en apoyo a la amnistía a las personas presas y el retorno de los exiliados. En estos encuentros fueron comprendiendo que la desigualdad que experimentaban en dictadura tenía su correlato en otros ámbitos, inclusive en sus hogares, y comenzaron a reflexionar y elaborar propuestas sobre la condición de la mujer.

Este proceso de democratización ha sido estudiado históricamente a partir de varias fuentes, en particular entrevistas a líderes políticos y militares (Dutrenit, 1994; Achard, 1995). Se ha configurado así una narrativa desde arriba, a partir de los varones que asumieron protagonismo.

Michael Pollak (2006) considera que existen diferentes tipos de memorias, una llamada subterránea que sobrevive oculta, al lado de otra, la memoria colectiva organizada y mayoritaria, que es la que la sociedad desea transmitir o imponer. Las primeras pueden ser las de las víctimas, las de minorías que sobrevivieron a catástrofes nacionales o raciales, que pugnan por estar presentes en los recordatorios y surgir frente a silencios oficiales. También corresponden a las de mujeres cuya participación en los avatares de la democratización y padecimientos como ciudadanas “de a pie” han sido ignorados en gran medida por las memorias oficiales.

En este artículo, que forma parte de un proyecto más extenso de revisar la historia de las mujeres en los últimos 30 años, rescatamos algunas memorias subterráneas de uruguayas que permanecieron en el país, viviendo la dictadura sin ser víctimas directas. En particular subrayamos sus recuerdos del NO de 1980. Utilizamos como fuente siete entrevistas realizadas personalmente en 2010 y cuatro disponibles en internet² ¿Cómo escogimos a las entrevistadas? En su mayoría integraron movimientos de mujeres militantes durante la democratización: historiadoras, políticas, dirigentes sociales, exiliadas retornadas tempranamente, amas de casa. En un medio pequeño como Montevideo y en un contexto de militan-

¹ Utilizamos la definición que ofrece Gloria da Cunha-Giabbai en su estudio *El exilio: Realidad y ficción*: “Exilio interior o insilio, ese exilio en que puede vivir una persona sin necesidad de abandonar la propia patria” (Da Cunha-Giabbai, 1992: 21).

² Esas entrevistas están colgadas como un apéndice en el libro de Liv, Eide. “Mujeres, dictadura y resistencia en Uruguay (1973-1984)” <http://studylib.es/doc/6623570/mujeres--dictadura-y-resistencia-en-uruguay>

cia feminista académica y política, así como de pertenencia a una misma franja etaria, eran casi todas personas conocidas. La relación entrevistadora-entrevistada resultó fluida porque éstas sabían que contaban con la empatía de las primeras, y entendían la importancia de su testimonio para reconstruir la memoria de mujeres (Portelli, 2001).

Breves noticias históricas

La dictadura uruguaya comenzó en 1973 con un auto golpe de estado del presidente Juan M. Bordaberry, apoyado por las Fuerzas Armadas (FFAA) l principio de su fin lo marcó el plebiscito de 1980, al que siguió un complejo período aludido como de dictadura transicional, que culminó con las elecciones de 1985 (González, 1985; Caetano y Rilla, 1991; Corbo, 2007).

En agosto de 1980 el gobierno anuncia un plebiscito tendiente a aprobar una reforma constitucional funcional al régimen, a realizarse el último domingo de noviembre. Pese al exiguo tiempo disponible, los partidos de oposición que despertaban de su letargo (Gillespie, 1995: 77) aprovecharon las escasas apariciones en los medios escritos y un único debate televisado para promover el rechazo. Los partidos tradicionales enarbolaron un argumento muy eficaz: el proyecto era anti democrático. El NO ganó con 57 por ciento de los votos, evitando una institucionalización autoritaria y abriendo la transición (Demasi, 2009).

La sociedad civil resucitó (Busquets-Delbono, 2016), con buena salud y visiblemente desde 1982. Entre otros factores ayudó el clima electoral generado por las elecciones internas de los partidos tradicionales, promovidas por el régimen en noviembre de 1983. Aunque realizadas todavía con presos y partidos proscritos, entre estos todos los del Frente Amplio y muchos de sus dirigentes, determinaron el triunfo de las listas opositoras al régimen. Se sucedieron importantes movilizaciones, con cacerolazos, apagones y paros generales que culminaron en un acto multitudinario llamado Río de Libertad. En ese escenario participó toda la oposición, desde algunos sectores de derecha hasta las esposas de Líber Seregni y José Luis Massera, dirigentes de la izquierda frenteamplista. Colmaron un inmenso acto en el Parque Batlle, a la sombra del Obelisco nacional, el último domingo de noviembre de 1983.

Después de tensas negociaciones se convocaron elecciones en noviembre de 1985, todavía con candidatos y partidos proscritos, con el triunfo del colorado Julio María Sanguinetti, el más centrista del menú electoral.

Del lado de las mujeres

¿Cuáles son las memorias de mujeres activistas, acerca de este proceso contradictorio, entreverado, versátil?

De hecho, sus relatos dan vida a una categoría de mujeres opuestas “visceralmente” a la dictadura, votantes del Frente Amplio o de sectores progresistas del Partido Nacional. Unas pocas se habían también resguardado en un batllismo³ invisible. Algunas simpatizaban con las prácticas de la izquierda armada y muchas de estas tenían familiares o amigos presos, a los que protegían o ayudaban (Ruiz, 2010). Varias vieron sus carreras truncadas por sus antecedentes políticos, logran-

³ Cuando José Batlle y Ordóñez asumió la presidencia del Uruguay en 1903 se inició un período en la historia del país conocido como batllismo. Modernizó al país con cambios económicos, sociales y políticos muy importantes. Además, defendió los derechos de las mujeres y de clases subalternas, y profundizó tendencias anteriores hacia la separación de la Iglesia del Estado.

do sobrevivir aprovechando los escasos intersticios que el ingenio y la solidaridad les proporcionaron en la enseñanza privada, suplencias en liceos y labores en centros privados de la “universidad extramuros” (Paris de Odonne, Alfaro, 1987). En general hicieron lo que pudieron, dentro y fuera del hogar.

Nuestras entrevistadas y muchas otras mujeres desplegaron estrategias propias contra el aislamiento, pese a la dictadura, el miedo y la desconfianza que permeaban la sociedad. En las puertas de los colegios a los que concurrían sus hijos conversaban con otras madres y padres, y eran activas en las reuniones de las escuelas para mejorar la pésima educación vigente. En la medida de sus capacidades realizaban contra-educación en sus casas y las más afortunadas enviaban los hijos a colegios privados laicos o católicos. Estos últimos destacan en los recuerdos porque, paradójicamente, fueron un refugio de voces disidentes en el país más laico de América Latina.

Los intercambios en lugares heterodoxos para la política tradicional, como puertas de colegios, almacenes y ferias, funcionaron en doble dirección pues allí se obtenía y se brindaba información (Ruiz, 2010). A los adolescentes, que de por sí no precisaban nada para ser anti autoritarios, se les explicaban las falencias en las enseñanzas “oficiales” de historia, educación cívica y otros temas. Algunos ni siquiera experimentaron la clásica rebeldía de su edad, porque su rabia estaba dirigida a otros ámbitos, no a la familia, que en la mayoría de las veces era refugio seguro contra la inclemencia del “afuera”.

Pese a la férrea censura imperante las mujeres conocían la importancia de decirle NO a la dictadura. Y se las ingeniaron para transmitir su adhesión mediante signos:

En relación a eso [el NO] tengo recuerdos muy gratos, tengo recuerdos muy importantes de la creatividad del pueblo uruguayo en general y en particular de muchas mujeres... De vincularse a través de los gestos, con el NO, con distinta gente... me acuerdo de que mi madre que era una militante individual no pertenecía a ningún sector político ni nada, me contaba de cosas que hacían donde ella hablaba [en el barrio]... Ella iba a la carnicería... me decía que, en lugar de preguntarle, usted tiene tal cosa, decían, NO me va a decir que NO tal cosa, y se reían y decían NO NO NO, anécdotas de momentos en que en la compra de cosas domésticas... utilizaban el NO reiteradamente (Carmen B).

La pregunta sobre el NO dispara temas subterráneos pero cercanos, que asoman con significados precisos:

Por ejemplo, del plebiscito me acuerdo. Me acuerdo que ya se leía me acuerdo de la cola para ir a votar que a mí me tocó votar en un colegio que cerró después... y me acuerdo de unos viejitos porque los sobres se transparentaban y veía a esos viejitos en la cola que temblaban con unos sobres que tenían el NO, como que venían con su sobre pronto. De esos años, esos son los recuerdos políticos. Hacía años que no veía a todos mis compañeros de mi grupo político que era el GAU y que todos habían sido... bueno, tuvimos noticias horribles, muchos de ellos habían desaparecido o muerto en Buenos Aires. La última vez que nos habíamos visto fue en el año '75, que viajamos a Buenos Aires y nos encontramos con muchos exiliados del GAU y que, justamente, viendo el clima que había con Isabelita Perón, les dijimos: “No, rájense lo más pronto posible” porque ya te dabas cuenta del clima raro que había (Graciela S).

Este recuerdo, redimensionado, enlaza el comienzo del fin de la dictadura con los ancianos fielmente democráticos que llevan sus sobres ya preparados, tem-

blando no se sabe si de frío, raro en noviembre, o por su emocionante el retorno a las urnas, o incluso por miedo. Y finalmente surge lo indecible, lo silenciado, que también asoma, aunque requiere un lapso para pronunciarse, la muerte o desaparición de compañeros políticos, de los Grupos de Acción Unificadora (GAU). Apresados en Montevideo y después en Buenos Aires, la mayoría de ellos fueron trasladados a Uruguay donde permanecen en calidad de detenidos o desaparecidos. La complicidad general de apoyo al NO fue una sensación generalizada porque está en juego el futuro democrático del país. Eran las primeras elecciones en que la población se pronunciaba desde 1971:

Tengo muy claro lo del '80... Ese día, yo me acuerdo de que fue [silencioso] que en ese silencio uno se miraba con la gente y se entendía. Además, tengo un recuerdo muy específico de que había muchas mujeres en las mesas, funcionarias públicas y nunca me voy a olvidar de una que me tocó... me había olvidado de que le había hecho el traslado y fui con lo que decía arriba [la dirección del lugar de votación] y cuando llego la presidenta de mesa me mira y me dice: "Percovich, todavía tiene tiempo de llegar a la [mesa de votación] que le corresponde" Fue como una cosa así, "por favor que este voto no se pierda" ... Era una época que, aunque a mí no me conocieran por el apellido, mi hermano estaba en la CX30 [y] era un apellido reconocido. Después, de ahí hasta que las mujeres en el '83 empezamos a reunirnos en el Congreso Obrero Textil (COT)... Nosotras en los barrios... digamos que había ya como una cierta efervescencia, nos conocíamos, la gente que habíamos estado conectados políticamente se ubicaba este...y había ya como una efervescencia para decir: "Cómo vamos a hacer? ¿Cómo vamos a rearmar las cosas?" y me avisaron que se estaban reuniendo mujeres del partido Nacional y del Frente Amplio en el Congreso Obrero Textil... Nos empezamos a encontrar en esas reuniones... con la plataforma y la consigna de la recuperación democrática, la libertad, la amnistía para los presos y las presas y la institucionalización de los partidos políticos y las organizaciones sociales (Margarita P).

Asociados con el NO opositor asoman recuerdos partidarios, de viejas banderías, que resucitan con una fuerza contaminada de "cierto" sectarismo:

Los recuerdos que tengo en el período del no del '80 y la asunción de Sanguinetti [es que] fue un período muy fermental... Estábamos todo el mundo, no sólo las mujeres sino todo el país en esa situación de decir "lo estamos logrando", más allá que todos seguíamos militando clandestinamente... Solamente con los comités de base del Frente Amplio [aunque] la organización política, todo eso estaba en manos de hombres, -eso para dar un pantallazo-. Pero fue muy lindo, había alegría oculta... Por otro lado, seguíamos sin mirarnos a los ojos, no se miraba a los ojos, vos hacías reuniones clandestinas en tu casa y todo el mundo miraba para abajo... Solamente recibíamos propaganda por el SI y, de alguna manera [con] el pueblo dijimos que no. Algunos por contactos que teníamos, que estábamos militando, otros porque era una conciencia cívica del país. Y para ellos fue un gran golpe, no se lo esperaban. Hubo solamente un debate que fue Tarigo y el militar no me acuerdo ahora [quien era] que fue lo único... Eso nos dio, a los que, estábamos acá en Uruguay, una sensación de que se podía (Susana M)

Las entrevistadas comparten la sensación de que el NO fue el comienzo de la resistencia, y destacan la miopía de las FFAA y su incapacidad para entender la situación de la mayoría ciudadana. Se alegran tanto por la equivocación del enemigo como por el triunfo de la democracia.

Una cosa que marcó la resistencia implícita fue el Plebiscito. Que lo llamaron los militares mismos, estaban tan convencidos de que no pasaba nada, de que la izquierda había desaparecido, porque una estaba presa y la otra exiliada. Y la tercera, que era la que quedábamos, no existía porque no se manifestaba. Entonces dijeron:

“Se acabó. Tienen miedo”. ¡Ellos propusieron un plebiscito, ellos!!! Inútil, un plebiscito insólito, estaban tan seguros de ganarlo, de que, si se quería seguir con el gobierno militar o no. Y eso, si alguien lo filmó fue histórico. Realmente histórico. Las colas largas para votar... Claro, votar era una alegría. ¡Qué maravilla poder votar! La gente toda con cara neutra. Nadie se hablaba en la cola. Nadie hacía propaganda... No, todos mudos con cara de nada. Entonces, esa tarde en la televisión iban a anunciar qué había pasado. Estábamos todos como locos, reunidos, cuarenta personas en cada casa. Y a las siete de la tarde sale el Comandante en Jefe en la tele. En ese momento el presidente era un militar también, Álvarez. Pero salió el Comandante en Jefe, se sentó y puso el revólver en la mesa y dijo: “Ha ganado el NO”. Fue la cosa más loca, pero no pudimos hacer nada, no pudimos festejar en la calle. Entonces nos hablábamos por teléfono, tratábamos de hacerlo en la intimidad. Y al poco tiempo, a los pocos días, Uruguay ganó un mundialito⁴, un mundial de fútbol. Chiquito, no el mundial. Yo creo que nunca se festejó más un mundial... todo el mundo salió a 18 (de Julio) a gritar... Las mujeres no estábamos organizadas, yo por lo menos no pertenecía a ningún grupo. Pero, como te digo, había una fuerza en las mujeres que la fuimos adquiriendo. Fue como antes y después de la dictadura (Elena F).

A modo de cierre

Si bien solo hemos citado fragmentos de los coloquios con 11 personas a los efectos de ejemplificar situaciones concretas, estas conclusiones se apoyan en el análisis de todas las entrevistas.

Como todos los apoyados en fuentes orales, este trabajo dice menos sobre los acontecimientos que sobre los significados, refleja lo que la gente hizo pero también lo que deseaba hacer, lo que cree que hicieron y, sobre todo, la subjetividad de las entrevistadas (Portelli, 2001). De hecho, las memorias subterráneas que surgen de las narraciones representan tanto el sufrimiento colectivo de vivir cotidianamente en una dictadura, como la lenta inmersión en una resistencia casi invisible que se torna activa después del plebiscito de 1980.

Los recuerdos cronológicos no son nítidos, no dialogamos con historiadoras, las fechas se confunden y los nombres a menudo se olvidan. El relato refleja las sensaciones que emanan de actos de desobediencia, de estar en “contra de” y de poder comenzar a mostrarlo públicamente. De ese período permanecen intactos, en los relatos y en la transmisión, la rebeldía y la transgresión. El recuerdo que tiene Elena F acerca del General que reconoce la derrota con un revólver arriba de la mesa constituye y del que no hemos podido lograr confirmación, es una metáfora transparente de la complejidad del proceso posterior al NO, cuando las políticas se tornan erráticas, hay cambios tácticos y de aliados. Los escenarios cambian rápidamente, aparecen propuestas que parecían imposibles pocos meses antes, se buscan consensos entre partidos políticos con historias antagónicas (Demasi, 2009). Los relatos reflejan la confusión e inestabilidad reinante después del NO, y por eso ellas se apoyan en hitos en los cuales participaron, como la movilización de 1983, el Río de Libertad y el retorno a incipientes reuniones políticas.

⁴ Torneo organizado por la FIFA y el gobierno uruguayo en 1980, en conmemoración de los 50 años del primer campeonato mundial de fútbol (1930), ganado por el país. Uruguay obtuvo la victoria, que fue muy festejada a nivel popular.

Estas narraciones personales se construyen de manera colectiva, intervienen otras personas y otras instancias cronológicas, pero lo importante es lo original y único del recuerdo. Otras fuentes históricas, por ejemplo, la prensa del período, contienen escasas y a veces inexactas informaciones sobre la actuación de las mujeres, ya que la mayoría de sus actividades, clandestinas y fragmentarias, no son objetos de registro. Susana M explicita esto cuando menciona que las mujeres no se miran a los ojos y, en las reuniones, miraban para abajo para no tener recuerdos de lugares ni de personas.

La vida cotidiana como experiencia no es registrada por diarios o semanarios, y las entrevistadas reviven y reinterpretan sus biografías en relatos que nunca serán contados por última vez y no se ligan a una historia oficial congelada. En la historia oral nada es definitivo, la narrativa puede cambiar según el momento de la entrevista, por eso no buscamos mediante este método “exactitudes fácticas”, pero queremos obtener en este trabajo significados, agencias y subjetividad. (Sepúlveda 2016)

Hay coincidencias acerca de la importancia medular del NO y de que los militares se cavan su fosa al convocar el plebiscito. Para ellas el descontento reinante era evidente, ya que están relacionadas con familias extensas, centros educativos, almacenes y ferias. Viejos y jóvenes conocen las historias de destrato y rebeldía, lo mismo que otras dificultades de la vida cotidiana.

Las entrevistas identifican también el comienzo de la agenda “feminista”, destacando lo que de inaugural tuvo 1980 para la ciudadanía pues rememoran claramente lo que sucedió después. De hecho, en el período 1980-85 ocurrieron avances teóricos y prácticos de género: entre otros, se fundó el Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer (GRECMU), se organizaron actos públicos de mujeres (Sapriza, 2003), se logró finalmente en 1984 sentarse junto a los hombres, como “mujeres con propuestas fundamentadas”, en el principal referente democrático formado a la salida de la dictadura, la Coordinación Nacional Programática. Pero, desde los significados y la subjetividad, silencio, complicidad y alegría son palabras claves que describen aquel período. Alegría que Susana M califica como “oculta” ya que solo puede festejar en familia o con amigos, aunque por su parte Elena F registra 40 personas reunidas en cada casa para conocer el resultado del plebiscito, casi como en un mundial de fútbol. Y por cierto, cuando pocos días después Uruguay gana el “Mundialito”, la gente estalla tomando las calles y celebra mucho más que la hazaña deportiva, pues los militares no se animarían a reprimir un tema social “sagrado” como es el fútbol.

La complicidad anti dictadura de la sociedad fue profunda y se manifestó a través de un silencio resonante que venía de lejos, del miedo y la censura y las acompañó durante la dictadura. Pero fue un silencio rebelde, que dio paso a las palabras de estas mujeres, que llegaron para trasgredir y participar, en sus propias experiencias democratizadoras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achard, Diego. La transición en Uruguay. Banda Oriental, Montevideo. 1995.
- Busquets, José Miguel, Delbono, Andrea. "La dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1985): aproximación a su periodización y caracterización a la luz de algunas teorizaciones sobre el autoritarismo". Revista de la Facultad de Derecho (Universidad de la República), ISSN: 07978316. 2016.
- Caetano, Gerardo y Rilla, José. Breve historia de la dictadura, CLAEH/Banda Oriental, Montevideo. 1992.
- Corbo, Daniel. (2007). La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay. Perspectiva comparada sobre los modelos de salida política en el Cono Sur de América Latina. Revista Humanidades, Año VII, número 1, 2007. Montevideo. issn1510-5024.
- De Giorgi, Álvaro y Demasi, Carlos. El retorno a la democracia. Otras miradas. Espacio Interdisciplinario, Fin de Siglo. Montevideo. 2016.
- Dutrenit Bielous, Silvia. El maremoto militar y el archipiélago partidario. Testimonio para la historia reciente de los partidos políticos uruguayos. México, Instituto Mora. 1996.
- Dutrenit Bielous, Silvia (coordinadora). El Uruguay del exilio, gentes circunstancias, escenarios, Montevideo, Trilce. 2009.
- González, Luis Eduardo. "Transición y restauración democrática" En C. Gillespie; L. Goodman y P. Winn (Coordinadores) Uruguay y la democracia. Tomo II, Editorial Banda Oriental. Montevideo. 1985.
- Gillespie, Charles. Negociando la democracia, Políticos y Generales en Uruguay, ICP, FCU, Montevideo. 1995.
- Liv, Eide. "Mujeres, dictadura y resistencia en Uruguay (1973-1984)", tesina, Universitetet i Bergen det Historisk-Filosofiske Fakultet Romansk Institutt, casa-deasterion.homestead.com/v8n29capit.html, (pagina visitada por última vez el 10 de febrero de 2017).
- Lovesio, Beatriz y Viscardi, Nilia. "Los estudios de la mujer y los jóvenes en la construcción del conocimiento sociológico uruguayo", Revista de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, No 21. Montevideo. 2003
- Paris de Odonne, Blanca y Alfaro, Milita. "Las ciencias sociales en el Uruguay: el aporte de los Centros durante la dictadura" Semanario Brecha, Lupa, 1987.
- Portelli, Alessandro. La história oral como gênero. 2001.
<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10728/7960>, (visitado El 20 de febrero de 2016).
- Pollak, Michael. Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. Ediciones Al Margen, La Plata. 2006.
- Ruiz, Marisa y Sanseviero, Rafael. Las rehenas. Historia oculta de once presas de la dictadura, Montevideo, Fin de Siglo. 2012.

Ruiz, Marisa. Ciudadanas en tiempos de incertidumbre. Montevideo, doble clic editora.

2010.

Sapriza, Graciela. "Dueñas de la calle", Revista Encuentros Ceiu/ FHCE/, Udelar, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, n.9, 2003, p.89-147.

Sepúlveda, Patricia Graciela. "Relatos de experiencia. Trabajar con entrevistas de historia oral ¿Quién narra y para quién? Sobre la (in) corrección del cuestionario y otras cuestiones metodológicas" en Revistas De prácticas y discursos / Universidad Nacional del Nordeste. Centro de Estudios Sociales, año 6, número7. 2017.

Fuentes

11 entrevistas a mujeres que participaron en militancias en el periodo de la transición y primera democratización. 2010.

Iglesia Católica y redes transnacionales de activismo antiabortista: bioética y usos políticos de la memoria del Holocausto

Catholic Church and transnational networks of anti-abortion activism: bioethics and political uses of the memory of the Holocaust

PABLO GUDIÑO BESSONE*
(CIS-IDES/ CONICET) Argentina
pablo.gbessone@yahoo.com.ar

RESUMEN

El presente artículo aborda la emergencia del activismo católico antiabortista pro-vida y su conversión en una red de activismo político transnacional. Mediante la reconstrucción de una genealogía histórica, el trabajo analiza los orígenes del movimiento *pro-life* en los Estados Unidos en la década de los '70, y la expansión que de dicho fenómeno se fue dando a lo largo de Latinoamérica y el mundo. Asimismo, las formas en que la Iglesia Católica halló en el activismo pro-vida un aliado central en el emprendimiento de su lucha antiabortista. Se analiza también la activación de la bioética católica como discurso opositor al aborto y la forma en que esta es entrelazada a las resignificaciones de la memoria del Holocausto para retratar al aborto como crimen y genocidio.

Palabras clave: aborto, activismo pro-vida, Iglesia católica, bioética, memoria del Holocausto

ABSTRACT

This article addresses the emergence of pro-life anti-abortion Catholic activism and its conversion into a network of transnational political activism. Through the reconstruction of a historical genealogy, the work analyzes the origins of the pro-life movement in the United States in the 1970s, and the expansion of this phenomenon throughout Latin America and the world. Likewise, the ways in which the Catholic Church found in pro-life activism a central ally in the undertaking of its anti-abortion struggle. It also analyzes the activation of catholic bioethics as a speech opposed to abortion and the way in which it is intertwined with the resignifications of the memory of the Holocaust to portray abortion as a crime and genocide.

Keywords: abortion, pro-life activism, Catholic Church, bioethics, memory of the Holocaust

Recibido: 16/10/2017 Aceptado: 10/12/2017

*Doctor en Ciencia Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (UNGS-IDES). Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Centro de Investigaciones Sociales del IDES. Docente-investigador del Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales (IAPCS) de la UNVM.

Introducción

Desde inicios de la década de los '70 en los Estados Unidos, y expandiéndose luego en el escenario político transnacional, una proliferación de ONGs y colectivos de activistas autodenominados pro-vida *-pro-life-* hacen su irrupción en el espacio público como grupos de protesta en oposición a la legalización/ despenalización del aborto. Con el paso tiempo, la emergencia y conformación de grupos pro-vida en distintas partes del mundo dio paso a la creación de una red transnacional de activismo antiabortista que trasciende a las fronteras políticas de los Estado-Nación y cuyos protagonistas se encuentran vinculados, en su mayoría, a la Iglesia Católica. Se trata de una red transnacional de activistas que comparten un discurso, un propósito y una identidad política en común cual es la defensa de los derechos jurídicos y personales de los fetos y embriones desde el momento de la concepción.

Tanto en el plano local como internacional, los grupos pro-vida se movilizan con en el objetivo de contrarrestar las agendas políticas del feminismo. El Vaticano y los episcopados hallaron en el protagonismo desplegado por estos colectivos un aliado principal para oponerse a las demandas de legislación del aborto en el mundo. El crecimiento que estos grupos han experimentado en los últimos tiempos y su derivación en una red solidaria de activismo transnacional guarda relación directa con las transformaciones estratégicas que el catolicismo ha realizado a nivel de la praxis política y la implementación de nuevos formatos de la acción colectiva en la esfera público-política. En el plano de lo discursivo, una de las principales características y particularidades que hace a la identidad de los grupos pro-vida es la proyección de un discurso político antiabortista complejo que supone el entramado de dogmas religiosos acerca de la sacralidad de la vida humana naciente y elementos de orden secular con base en presupuestos epistemológicos científicos y bioéticos de referencia a los no nacidos como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción.

Este artículo se propone abordar la irrupción y el protagonismo de las redes transnacionales del activismo pro-vida y su relación con la Iglesia Católica en la conformación de una batalla mancomunada en contra de las demandas y el accionar de las organizaciones feministas por la legalización del aborto en el mundo. En un primer lugar, el ensayo pone el foco de atención en la emergencia de los grupos pro-vida como uno de los fenómenos socio-político más significativo del catolicismo de los últimos tiempos, sus orígenes en los Estados Unidos en la década de los '70, su expansión por Latinoamérica y el mundo, así como su conversión en una red de activismo antiabortista que opera a nivel transnacional. En segundo lugar, se analiza la retórica discursiva de los grupos pro-vida y el modo en que estos construyen sus argumentos antiabortistas con base en la producción de conocimientos provenientes de los centros de formación e investigación en bioética católica. Por último, el trabajo presta especial interés a las formas en que la Iglesia Católica y los grupos antiabortistas pro-vida entrelazan el discurso bioético católico a la memoria del Holocausto para entablar contigüidades y similitudes entre el aborto y los crímenes cometidos en los campos de concentración durante la Alemania Nazi¹.

1 Este artículo se inscribe en el marco de una investigación mayor que dio lugar a la obtención de mi Tesis Doctoral en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (CIS-IDES/ Argentina), y que contó con el financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Dicha tesis estuvo abocada al estudio de los posicionamientos políticos y discursivos de la Iglesia Católica Argentina de cara a los debates por la legalización del aborto en dicho país. Asimismo, la investigación hizo hincapié en la acción colectiva emprendida en el espacio público por parte de los autodenominados grupos Pro-Vida, así como los usos de la bioética y de la memoria de los crímenes cometidos durante la dictadura militar en Argentina en la conformación de un discurso político antiabortista.

El activismo pro-vida en el escenario político transnacional.

El activismo antiabortista fue adquiriendo con el tiempo un notable protagonismo y presencia tanto en Latinoamérica como en los Estados Unidos y en el continente europeo. Son colectivos y ONGs integrados por actores laicos que actúan como brazos satelitales de la Iglesia Católica y que se caracterizan por haber conformado una red de activismo interreligioso y político a nivel transnacional. Cronológica y espacialmente los grupos pro-vida *-pro-life-* tuvieron su irrupción como fenómeno político en los Estados Unidos en la década de los '70 en un escenario atravesado por los conflictos que significó el fallo *Roe vs. Wade* sobre un caso de aborto no punible. En dicha ocasión, el Tribunal Supremo de Justicia de los Estados Unidos había fallado a favor de la intervención de una práctica de aborto argumentando que la Constitución norteamericana no permitía que el Estado interfiriera en el derecho de una mujer a optar por la interrupción voluntaria de un embarazo que había sido producto de una violación.

En términos de la sociología de la acción colectiva (Melucci, 1999) el fallo *Roe vs Wade* significó un contexto de oportunidades políticas para la emergencia del activismo *pro-life* y para la intensificación de conflictos con las organizaciones feministas *pro-choice* que demandaban la legalización del aborto en los Estados Unidos (Maxwell, 2002; Ziegler, 2009; Tribe, 2012). Siguiendo a los planteos de Sidney Tarrow (1997) sobre los movimientos sociales, la acción colectiva que los grupos *pro-life* emprendieron en su momento en la esfera pública norteamericana ha sido en función a la definición que ciertos actores hacían del reclamo por el aborto como un escenario adverso a la preservación del orden moral. En este sentido, el fallo de la justicia norteamericana a favor del aborto significó un incentivo político para la movilización de los grupos religiosos conservadores quienes con anterioridad venían manifestándose en oposición a las políticas malthusianas de control artificial de la natalidad.

Históricamente, los colectivos y organizaciones antiabortistas se han caracterizado por sus vínculos político e ideológicas con sectores partidarios de la derecha conservadora de sus respectivos países (González Ruiz, 2005; Mujica, 2007). En los Estados Unidos, la emergencia e irrupción del movimiento *pro-life* en la década de los '70 y '80 contó entre sus actores aliados a la Nueva Derecha Americana (Driscoll, 2008). Con anterioridad a los conflictos por el aborto, la derecha partidaria concentraba su discurso político e identitario en la xenofobia y en el impulso de la segregación racial. Llegada la década de los 70' y 80', dichos grupos emprendieron un giro político y discursivo hacia un conservadurismo democrático basado en la oposición al aborto, la protección de los Derechos Humanos de los niños por nacer y la defensa de los roles tradicionales de género. Para los sectores políticos de la derecha norteamericana continuar en la línea discursiva del racismo pasó a ser considerado como políticamente incorrecto. De allí, que el discurso antiabortista y *pro-life* se tornó en un elemento político redituable y fue ganando terreno en la construcción de la plataforma electoral de la derecha americana de cara a las elecciones presidenciales de 1976 y 1980².

2 Para las elecciones presidenciales de 1976 y 1981, la Iglesia Católica Norteamericana y el activismo *pro-life* lograron la construcción de una alianza política con el Partido Republicano. La Iglesia y los grupos *pro-life* dieron su apoyo y legitimidad a las candidaturas presidenciales de Gerald Ford en 1976 y de Ronald Reagan en 1981. Sin embargo, el acercamiento de fuerzas entre ambos sectores no estuvo exento de disidencias al interior del espacio catolicismo. Unos de los principales puntos de discordia giraron en base a la postura disidente de un grupo de obispos, religiosos y activistas *pro-life* que no acordaban con la guerra de Vietnam, la pena de muerte y los recortes en el presupuesto público para políticas sociales que proponían los candidatos del Partido Republicano. Más allá de las críticas y disidencias que provenían de un sector minoritario de obispos y de activistas antiaborto, la jerarquía episcopal de la Iglesia Católica de

Entre las instituciones y grupos que en su momento conformaron el emergente movimiento *pro-life* en los Estados Unidos resultó central el rol protagónico asumido por el *National Right to Life Committee* (NRLC). Desde su fundación en 1968 dicha entidad antiabortista se caracterizó por contar entre sus filas a una mayoría de activistas laicos de adscripción católica comprometidos con la causa *pro-life*. Pese a ello, el NRLC procuraba identificarse como una organización civil de carácter aconfesional e independiente a la Iglesia Católica. Desde sus inicios su intención fue siempre la de presentarse ante la sociedad norteamericana como una institución de carácter estrictamente laico que hacía foco en la problemática del aborto no como un tema religioso sino científico, médico y jurídico.

El *National Right to Life Committee* (NRLC) fue pionera en irrumpir el espacio público con el uso de equipos de ecografía y de ultrasonido con la intención de despertar sensibilidades en las mujeres embarazadas acerca del “asesinato” e “infanticidio” del aborto. A propósito de ello, en el conocido y muy citado artículo “Fetal images: The power of visual culture in the politics of reproduction”, la politóloga norteamericana Rosalind Petchesky (1987) aborda la aparición en los Estados Unidos en 1984 del film documental *El grito silencioso -The Silent Scream-* dirigido por el ginecólogo y obstetra Bernard Nathanson y realizado, precisamente, con el auspicio y financiamiento del NRLC. La realización de dicho documental se hizo con el fin de mostrar en tiempo real y mediante imágenes obstétricas y de ultrasonido el mutilamiento de fetos durante las intervenciones de aborto. El documental se constituyó en una herramienta e ícono simbólico de la lucha antiabortista en los Estados Unidos y fue replicado por otros grupos pro-vida en distintas partes del mundo. El film fue utilizado como estrategia para interpelar y criminalizar a los profesionales de la salud que se manifestaban a favor del aborto y para emprender una batalla comunicacional contra las organizaciones pro-choice en el terreno de lo visual (Morgan y Michaels, 2000; Haraway, 2004).

Asimismo, y en lo que hace a la proliferación de las entidades *pro-life* en los Estados Unidos, en 1981 tiene su aparición la ONG *Human Life International* (HLI), una entidad católica antiabortista que se fue expandiendo a nivel global. Impulsada por sectores políticos e ideológicos de la derecha americana y por el Vaticano, el HLI se fue propagando por Latinoamérica mediante la apertura de sedes y filiales. Dicha ONG se autodefine como una organización que tiene como misión contrarrestar el accionar en el mundo del movimiento *pro-choice*. Entre sus actividades, el HLI lleva adelante operaciones de lobby político con sectores parlamentarios y del poder judicial de los distintos países en los que opera con el propósito de obstaculizar el avance de leyes favorables a la legalización del aborto. El *Human Life International* define entre sus objetivos prioritarios la protección y defensa del derecho a la vida del ser humano en todas las etapas de su desarrollo y promueve de acuerdo con los principios de la encíclica vaticana *Humanae Vitae* (1968) del Papa Pablo VI los métodos naturales de planificación familiar. Su accionar discursivo se encuadra también en lo que el Papa Juan Pablo II denominó como una “cruzada a favor de la cultura de la vida” en oposición a una supuesta “cultura de la muerte” impulsada por las organizaciones feministas y las Naciones Unidas.

La actuación política de los grupos *pro-life* excedió a los límites y fronteras de los Estados-Nación de tal modo que se fueron conformando redes transnacionales de activismo antiabortista. A propósito de ello, dos de las entidades con

los Estados Unidos no consideró la posibilidad de dar un paso atrás en el apoyo electoral a los candidatos republicanos, en tanto lo que consideraban como eje prioritario era la declarada postura antiabortista de estos últimos (Munson, 2011; Tribe, 2012).

mayor protagonismo a nivel transnacional fueron, precisamente, el *National Right to Life Committee (NRLC)* y el *Human Life International (HLI)*. Si bien ambas organizaciones emergieron como un fenómeno estrictamente local de los Estados Unidos, las mismas se caracterizaron por ramificar su presencia en el mundo a partir de la apertura de filiales y la articulación con entidades civiles antiabortistas de distintos países. En la actualidad, tanto el NRLC como el HLI fomentan la realización de encuentros y jornadas regionales e internacionales en las que se reúnen grupos antiabortistas de distintas partes del mundo. Se trata de la celebración de encuentros cosmopolita entre ONGs y activistas pro-vida de distintas nacionalidades. La realización de dichas jornadas tiene como propósito fortalecer la agenda antiabortista en el plano internacional. Al mismo tiempo, tales encuentros se ofrecen como espacios para la formación y el entrenamiento de líderes y voluntarios *pro-life*³.

Retrotrayéndonos al tiempo, cabe remarcar que la celebración de las conferencias de Población y Desarrollo de El Cairo en 1994 y de la Mujer en Beijing en 1995 marcaron un punto de inflexión para el movimiento antiabortista en el escenario internacional. Ambos acontecimientos significaron un contexto político de oportunidades para la concreción y el fortalecimiento del movimiento pro-vida como un fenómeno de activismo transnacional. Con la intención de obstaculizar en las Naciones Unidas el avance de una agenda política favorable a los derechos sexuales y reproductivos y el reconocimiento del aborto como una problemática de salud que afecta a la vida de las mujeres, las organizaciones pro-vida fueron protagonistas en su rol de actores aliados a las delegaciones del Vaticano. También, como partícipes de la construcción de coaliciones estratégicas con representantes de los Estados-Nación que en alianza con la Iglesia Católica y las religiones conservadoras cuestionaban a las conferencias de El Cairo y Beijing por estar impregnadas de una “ideología de género” que alentaba a la inmoralidad sexual y al crimen del aborto.

Tanto la Iglesia Católica como las redes transnacionales de activistas pro-vida tienen como blanco opositor a organizaciones como el *Planned Parenthood Federation*, Amnistía Internacional, la Fundación Ford, *The Rockefeller Foundation* y la Organización Mundial de la Salud, a quienes consideran funcionales al feminismo y a los intereses imperialistas del poder económico occidental. Los grupos pro-vida conforman un sistema de acción colectiva que moviliza a poderes internacionales y redes globalizadas (Mujica, 2009; Sassen, 2010). En este sentido, es que definen a su causa como global y organizan acciones conjuntas en defensa de sus intereses y principios a escala supranacional. Son grupos que tienen retículos organizativos activos en distintos países, capacidad para actuar y conformar redes transnacionales de solidaridad y militancia, y una identidad colectiva en común con una interpretación de la realidad compartida (Della Porta y Tarrow, 2005; Keck y Sikkink, 2000).

3 La ONG antiabortista Human Life International (HLI) opera y hace extensivo su accionar político en países de América Latina y Europa por intermedio de sus filiales. En el caso de Argentina, mediante su articulación con asociaciones civiles antiabortistas como “Pro-Vida Argentina”, “Familias del Mundo Unidas por la Paz” (FAMPAZ), la “Red Federal de Familias”. En Bolivia, mediante ONGs católicas como “Apostolado de la Nueva Evangelización Pro-vida” (ANE Pro-Vida) y la “Fundación Vida y Salud”. En Brasil, por intermedio de “Pro-Vida dá Anápolis” y la “Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família”. En Chile, por medio del accionar del “Movimiento Anónimo Por la Vida”, “Proyecto Nasciturus” e “InformAborto”. En Perú, a través del “Centro de Promoción Familiar y Reconocimiento Natural de la Fertilidad (CEPROFARENA)”. En Colombia, mediante la “Fundación Cultura de la Vida Humana”. En México, por medio el accionar de la “Red Latinoamericana de Centros de Ayuda para la Mujer”. En España, mediante las actividades que lleva adelante la “Asociación Evangelium Vitae”. Por otra parte, el National Right to Life Committee (NRLC) tiene presencia en más de cincuenta Estados de Norteamérica, también cuenta con filiales en Canadá.

La expansión de las redes transnacionales de activistas antiaborto ha sido posible a partir del desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación (Castells, 2001).

Estas últimas se constituyeron en un recurso político elemental para la interacción local-global entre dichos grupos y en una herramienta que les permitió visibilizar sus actividades de protesta y ampliar sus márgenes de participación. Al mismo tiempo, el internet posibilitó la réplica de acciones y performances de acción colectiva que estos grupos llevan adelante en distintos lugares del mundo como lo es el caso de las denominadas *Marchas por la Vida -March for Life-*. Éstas, consideradas como el mayor evento de protesta e intervención colectiva que las organizaciones pro-vida realizan en el espacio público con el objetivo de ejercer presiones a los gobiernos locales acerca del aborto y mostrar ante los medios de comunicación y la sociedad la fortaleza del movimiento.

March for Life tuvo su origen en Washington D.C. en el mes de enero de 1974 en conmemoración del primer aniversario del fallo *Roe vs Wade*. Desde la fecha a la actualidad es una actividad que tiene lugar todos los años en los Estados Unidos y se trata del acontecimiento de mayor movilización y convocatoria de los grupos *pro-life*. Durante la realización de las marchas, los activistas antiaborto ocupan el espacio público urbano mediante acciones colectivas como la realización de jornadas de reflexión y protesta en las plazas públicas contra el aborto, la celebración de caminatas, manifestaciones de protesta frente a la Casa Blanca y los tribunales de justicia, la exposición de pancartas con leyendas antiabortistas y el uso de imágenes de fetos abortados como forma de criminalizar a las demandas de las activistas *pro-choice*. Además de tener presencia en la ciudad de Washington, *March for Life* se fue propagando como forma de protesta en otras ciudades de Norteamérica. Son marchas multitudinarias en las que participan en un gran porcentaje jóvenes comprometidos con la causa *pro-life*, así como también religiosos y personas que vienen teniendo una trayectoria de compromiso con estos espacios. El mensaje que transmiten es la del aborto como un mal social, un asesinato y un perjuicio para la salud psíquica y física de las mujeres.

En Latinoamérica, la Marcha por la Vida se tornó en una estrategia de lucha y de visibilidad social y política de los grupos pro-vida en el espacio público. La misma es celebrada en países como Perú, Argentina, Colombia, México, Nicaragua, Bolivia y Chile; naciones estas caracterizadas por su fuerte tradición cultural católica. Dichas manifestaciones antiabortistas cuentan con el aval de los episcopados locales quienes convocan a la ciudadanía a participar de los encuentros. Los manifestantes se movilizan portando discursos de oposición al aborto con base en presupuestos religiosos, pero principalmente poniendo en el centro de la escena argumentos científicos y bioéticos de defensa de la vida desde la concepción. En Europa, las movilizaciones antiaborto tienen notoria presencia en España y Francia y es promovida por ONGs pro-vida de corte católico y ultra conservador. En ciudades como Madrid y Barcelona, estas tuvieron protagonismo en el año 2008 tras la promulgación de la Ley de aborto libre en el país. Entre las intervenciones de acción colectiva que se llevaron adelante cabe destacar la realización de performances artísticas de impacto visual como lo fueron la exposición de ataúdes blancos como acto de protesta por los “niños abortados”. En el caso de Francia, durante la realización de la Marche pour la Vie los activistas elijen como formato de protesta la portación de globos negros en señal de luto por los niños asesinados por aborto.

La mayoría de los movimientos sociales y políticos de la actualidad utilizan a la Internet como un recurso redituable para el emprendimiento de la acción colectiva. Para Manuel Castells (2012), las plataformas digitales de la Internet actúan como un instrumento de comunicación que aporta a la coordinación, la flexibilidad y la temporalidad de la movilización, a la vez que coadyuva a la articulación política entre grupos y actores locales de distintas nacionalidades detrás de la defensa de una causa común a la que consideran universal. Las redes transnacionales del activismo antiabortista potencian sus acciones de protesta a través del uso que le otorgan a estas nuevas tecnologías de la información. Las mismas contribuyen a visibilizar sus acciones como movimiento y a adquirir notoriedad en el escenario político nacional e internacional. La presencia de los grupos pro-vida en el espacio de la Internet se hace efectiva en redes sociales como Facebook, Twitter, You Tube, Instagram, Flickr, páginas web y blogs. También cuentan con el apoyo de cadenas internacionales de televisión y radio como lo es el caso del Canal Católico Mundial de Radio y Televisión EWTN y de portales y agencias de noticia vinculadas a la Iglesia Católica como *Live Action News*, *ACI Prensa*, *Info Católica*, *Life Site News*, *InfoVaticana*, *Aleteia.org* y *Catholic.net*. Además de contribuir en la cobertura periodística de las denominadas Marchas por la Vida, los mencionados portales de noticia de Internet y canales de radio y televisión digital se ofrecen como espacios para la publicación de entrevistas a líderes y referentes pro-vida, así como a médicos y bioeticistas católico de distintas nacionalidades. La tarea consiste en la instalación de una agenda pública y mediática que tenga que ver con la defensa de la “cultura de la vida” y la detracción a los argumentos favorables a la legalización del aborto en el mundo.

Las redes transnacionales de activistas pro-vida actúan como brazo satelital de la Iglesia Católica para oponerse al aborto y a los derechos sexuales y reproductivos. Estas organizaciones no apelan únicamente a argumentos religiosos para dar contienda al aborto, sino que acuden también al uso de pruebas científicas para definir a éste como un asesinato. En este sentido, resulta necesario destacar el modo en que el activismo pro-vida se nutre en términos discursivos de los aportes provenientes de los centros de investigación y formación en bioética católica. Ejemplo de estos son: la Academia Pontificia para la Vida del Vaticano, el Population Research Institute (Estados Unidos), American Life League (Estados Unidos), el National Catholic Bioethics Center (Estados Unidos), el Observatorio de Bioética de la Universidad Católica de Valencia (España), el Istituto di Studi Bioetici S. Privitera (Italia), el Instituto Siciliano di Bioetica (Italia), el Centro di Ateneo di Bioetica de la Università Cattolica del Sacro Cuore (Italia).

Los centros de formación e investigación en bioética católica fueron impulsados en su momento por el Papa Juan Pablo II, el cardenal italiano Elio Sgreccia y el genetista francés Jerónimo Lejeune. Los mismos, además de promover la creación de la Pontificia Academia para la Vida del Vaticano en la década de los '90, fueron quienes exhortaron a las universidades católicas del mundo a comprometerse en la apertura de institutos de investigación en bioética para la formación de cuadros de profesionales especializados. En Latinoamérica tuvo lugar la apertura y fundación de institutos universitarios católicos de bioética entre los que se destacan el Centro de Bioética de la Universidad Católica Boliviana San Pablo de Bolivia, el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el Núcleo de Fe e Cultura de la Pontificia Universidade Católica São Pablo de Brasil, el Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia y el Centro de Bioética de la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Cató-

lica de Chile. En la actualidad, estos institutos se encargan de proveer a los grupos pro-vida de herramientas argumentativas con las cuales esgrimen sus discursos antiabortistas en la esfera pública. Actúan también como espacios educativos de formación en bioética católica en tareas vinculadas al desarrollo de programas educativos de grado y posgrado, ofrecen cursos de capacitación a médicos para su desempeño en los comités hospitalarios de bioética, capacitan a parlamentarios y juristas para su labor en los estrados de la política y los tribunales de justicia, organizan jornadas y congresos. Entre otras cosas, cuentan con la publicación de revistas especializadas en las que difunden los resultados de las investigaciones que llevan adelante.

En suma, es posible remarcar la forma en que las redes transnacionales del activismo antiabortista pretenden avalar sus acciones de protesta en los supuestos epistemológicos de la bioética católica. Pues la lucha que estos grupos emprenden en la esfera pública local e internacional para oponerse a la legalización del aborto tiene como eje la definición cientificista de éste como un asesinato y una vulneración al derecho humano a la vida de los nacidos. Retomando a los análisis de Didier Fassin (2016), la vida humana -la biolegitimidad- se ha convertido en el valor más genuino sobre el cual una diversidad de actores en el mundo contemporáneo fundamenta el pensamiento y la defensa de los Derechos Humanos. Esto nos permite comprender el modo en que el significante “vida” es activado y adquiere centralidad argumentativa en el discurso político de los grupos antiabortistas en la oposición que ejercen a las demandas feministas por leyes de interrupción voluntaria del embarazo.

“Genocidio silencioso”: Activismo antiabortista, bioética católica y usos políticos de la memoria del Holocausto.

En su libro *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Andreas Huyssen (2002) abre el interrogante acerca de si se puede hablar o no de una globalización del discurso del Holocausto. Para el autor, ha sido en el transcurso de la década de los 90’ los exterminios étnicos que tuvieron lugar en lugares como Ruanda, Bosnia y Kosovo los que permitieron activar la memoria del Holocausto Nazi para hacer reminiscencia a las atrocidades genocidas de dichos acontecimientos. En esta misma línea, en *Los abusos de la memoria*, Tzvetan Todorov (2000) refiere a los modos en que el Holocausto asumió el papel de una “memoria ejemplar” que es utilizada para juzgar situaciones de violencias en el presente. Para Todorov, políticamente el Holocausto se fue tornando en un punto de referencia ineludible para remitir a los males absolutos y crímenes contra la humanidad en tiempos actuales. Para el autor, dicha memoria adquirió un sentido de vocación “ejemplar”. Esto es, una memoria de referencia global con un sentido pedagógico, ético y moral que excede y se encuentra más allá de la comunidad de sus víctimas. El Holocausto como una memoria que deja de estar exclusivamente vinculada a una memoria judía -una memoria singular e irrepetible- para convertirse en una memoria de tipo “ejemplar” que va siendo resignificada por distintos colectivos y actores para señalar nuevas atrocidades.

La transformación del Holocausto en una memoria de tipo “ejemplar” permite observar los modos en que ésta va perdiendo su cualidad de acontecimiento histórico singular para adquirir nuevos sentidos metafóricos (Todorov, 2000; Huyssen, 2002; Finkelstein, 2002; Baer, 2006). Esto es, la salida del Holocausto de su particularidad finita y la posibilidad de ser asociado a la lectura de nuevas

experiencias de violencias que transcurren en el mundo actual. Sin embargo, son inevitables los dilemas éticos que derivan de sus intentos de reapropiación y usos políticos, lo que supone la necesidad de atender a los excesos y abusos a los que la memoria del Holocausto se encuentra expuesta y el peligro que acarrea tanto su politización discursiva como su estética visual del horror. El objetivo del presente apartado es abordar los modos en que la memoria del Holocausto es activada por la Iglesia Católica y las redes transnacionales del activismo pro-vida. Esto es, observar las formas en que la Iglesia y los grupos antiabortistas emprenden a nivel de sus discursos analogías entre los crímenes nazis y las muertes de niños por aborto. Comprender la manera en que desde el catolicismo se ubica a la lucha antiabortista en la dimensión de una memoria de tipo ejemplar para definir al aborto como una práctica genocida.

En lo que respecta al desarrollo de la bioética, desde sus orígenes en la década de los '70 ésta estuvo abocada al cuestionamiento de las atrocidades ocurridas en el Holocausto y emergió como contra respuesta a las destrucciones y al aniquilamiento de vidas humanas que tuvieron lugar en los campos de concentración y exterminio nazi. Esto es, como repudio y rechazo ético a prácticas llevadas adelante por el nazismo como lo fueron las experimentaciones científicas y médicas con seres humanos prisioneros entre los que se encontraban judíos, gitanos, comunistas y homosexuales. Comunidades éstas a las que el nazismo consideraba la necesidad de ser aniquiladas a fin de evitar la reproducción de patologías que pongan en riesgo el progreso de la humanidad. En tanto rama de las ciencias médicas, la bioética se encargó de denunciar las brutalidades ejercidas por el nazismo como la realización de investigaciones de tipo eugenésico-racial con niños, el congelamiento de los cuerpos de los prisioneros para comprobar la resistencia hipotérmica del organismo humano, la aplicación de inyecciones de virus de enfermedades, experimentos de sulfonamidas para la asistencia a soldados de guerra, la exposición de los cautivos a gases tóxicos como ensayos para la fabricación de armas químicas (Kogon, 1965). La reminiscencia a las crueldades impartidas por los médicos nazis fue motivo para el desarrollo de la bioética y para la incorporación de ésta a la formación ético-profesional en el ámbito de medicina.

La bioética emerge como disciplina por impulso del médico norteamericano Van Rensselaer Potter (1971) quien planteaba la necesidad de establecer vínculos entre la investigación médica, la ética y los valores humanos. Potter planteaba como principal preocupación la falta de comunicación entre la cultura humanística y las ciencias médicas y tomó como eje de sus argumentaciones bioéticas al Código de Núremberg de 1947 donde se hacía referencia a la imperiosidad de establecer regulaciones y limitaciones a las experimentaciones científicas con humanos (Wilchez Flores, 2011). Esto último, en retrospectiva a las atrocidades cometidas por los médicos nazis y a la consideración que el propio Potter hacía de la experiencia de Auschwitz como la muerte de la condición ética y humana del hombre. Van R. Potter entendía que los principios bioéticos en medicina no debían estar restringidos solamente a la producción de un saber teórico sino, más bien, debían actuar como un horizonte de principios prácticos que contribuyan a orientar y guiar el accionar concreto de los profesionales de las ciencias médicas.

Con el paso de tiempo, la bioética fue expandiendo su campo de intervención y sus agendas de debate en la incorporación de una diversidad de temáticas como el aborto, la reproducción asistida, la muerte digna, entre otros temas. Ello supuso su concreción en un campo disciplinar en disputa en base a la redefinición de sus sentidos (Luna y Salles, 2009; Lamas, 2014). En lo que hace al aborto -tema

de interés de este ensayo- notorias fueron las tensiones y conflictos que se fueron suscitando entre el desarrollo de un modelo de bioética laico-feminista (teleológico) y una bioética de corte católico-personalista (deontológico). El primero de ellos, asentado en principios de justicia basados en el derecho a la libertad y autonomía reproductiva sobre el propio cuerpo, la no opresión, el bienestar y la calidad de vida de las mujeres (Mársico, 2003; Mahowald, 2006; Sherwin, 2014). El segundo, arraigado en valores morales y éticos absolutos sobre la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural, y amparada en el desarrollo epistemológico de argumentos científicistas acerca de los fetos-embriones como personas jurídicas (Sgressia, 1996).

La bioética católica-personalista es una corriente de pensamiento impulsada por el Vaticano desde inicios de la década de los '70. La misma fue adquiriendo presencia y notoriedad a partir de la publicación de una lista de documentos y encíclicas vaticanas entre las que se destacan: a) *Declaración sobre el aborto procurado* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1974), b) *Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1987), c) *Evangelium Vitae* (Juan Pablo II, 1995), y d) *Instrucción Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética* (Benedicto XVI, 2008). En este último documento, Joshep Ratzinger cuestionaba la implementación de las técnicas artificiales aplicadas a la regulación de la natalidad, al mismo tiempo que denunciaba los usos ilícitos de las ciencias médicas puestos al servicio del control demográfico de las poblaciones y su relación con el avasallamiento de la soberanía de los pueblos.

Con frecuencia, los defensores de la bioética católica-personalista recurren a la memoria de las muertes del Holocausto para plantear similitudes con el aborto y las prácticas de procreación artificial asistida. En parte de sus argumentos, los bioeticistas católicos plantean paralelismos entre el aborto y las técnicas de fertilización in vitro con las políticas eugenésicas y de higiene racial de la Alemania Nazi. Recurrentes son las semejanzas entre la crío conservación de embriones para reproducción asistida con el congelamiento de los cuerpos de los prisioneros judíos que eran sometidos a experimentaciones médico-científicas. En cuanto al aborto, los bioeticistas católicos consideran al índice estadístico de las muertes de niños por interrupciones voluntarias de embarazos como una cifra que supera en creces a las muertes que tuvieron lugar en los campos de exterminio nazi.

En diferentes ocasiones, tanto obispos como activistas pro-vida, intelectuales y bioeticistas católicos consideran que el nazismo es la ideología que inspira a los partidarios del aborto en tanto lo que une a ambos espectros es que comparten una práctica en común cual es la eliminación de vidas humanas indefensas. A propósito de ello, sostiene en uno de sus libros el intelectual católico y activista pro-vida Michel Schooyans: “Que se invoque que alguien sea judío, gitano, discapacitado, niño no nacido o no deseado, adulto incurable, cuando se trata de eliminarlo, los motivos invocados difieren, pero el horror es el mismo” (Schooyans, 2008). En la misma línea, el obispo de Alcalá -España- Juan Antonio Reig Plá compara los trenes de Auschwitz que trasladaban a los prisioneros a los campos de concentración y exterminio nazi con el “tren de la libertad en el que algunas mujeres reclaman el derecho a decidir matar inocentes”. Asimismo, el obispo español remarca en su declaración que el Holocausto más infame se encuentra asociado hoy a “la muerte directa y deliberada de niños inocentes no nacidos” (Juan Antonio Reig Plá, Diario de Alcalá, 25 de Setiembre de 2014). Por su parte, Alejandro Ridruejo, integrante de la Federación Internacional de Asociación de Médicos Ca-

tólicos (FIAMS), afirma que las técnicas instrumentadas para la eliminación de fetos durante las prácticas de aborto son “muy semejantes a los métodos hitlerianos usados en los campos de concentración” (Rudriejo, 2014). A continuación, dos citas que ilustran este intento de analogía entre el aborto y el Holocausto Nazi en declaraciones del portal de noticias Info-Católica y la ONG *Human Life International*:

Los eufemismos usados por los Nazis y ahora por los proponentes del aborto son escalofriantemente similares. A los campos de exterminio en la Alemania nazi y en la Europa ocupada por los nazis les llamaban «centros de reubicación». En la actualidad, en los Estados Unidos, a los campos de exterminio de bebés se les llama «centros de salud reproductiva». A los judíos, Hitler los describía como «una raza parásita», mientras que al niño o niña no deseado Planificación Familiar los describe como «un mero parásito». En el tiempo de los nazis, el resultado final era «la terminación» de los judíos y el resultado final ahora es la «terminación del embarazo» (Info-Católica, Navarra, España, 30 de Agosto de 2009).

Para los malvados nazis los judíos eran “subhumanos”; para los abortistas los bebés por nacer son “subhumanos”. Para los nazis los judíos eran “parásitos”; para los abortistas los niños por nacer son “parásitos”. Para los nazis los judíos eran una “masa”; para los abortistas los bebés por nacer son una “masa”. Desafortunadamente, no hay un Oscar Schindler para los millones de personas “inconvenientes” que son asesinadas por aborto (Human Life International, ONG pro-life, Miami, 12 de Abril de 2012).

Para George Didi-Huberman (2001) la preservación de la memoria del Holocausto mediante imágenes permitió a romper con el propósito de los nazis de hacer de la experiencia de Auschwitz un “no lugar”, un “inimaginable”, lo “irrepresentable”. En la misma dirección, Barbie Zelizer (1998) aborda los modos en que las fotografías tomadas de la liberación de los campos de concentración en Alemania con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial dieron forma a los sentidos de la memoria colectiva del Holocausto. También, la manera en que dichas imágenes se tornaron significantes en los modos de representar/interpretar las atrocidades que en la historia de la humanidad luego de la experiencia de Auschwitz. Las imágenes extraídas de la masacre del Holocausto se transformaron en un ícono representativo del horror de la humanidad y en una referencia ética y moral obligada para señalar los actos de violencia que tienen lugar en el presente. En lo que respecta a la lucha antiabortista desplegada por la Iglesia Católica y el activismo pro-vida, notorios son los intentos de resignificación y uso político de las imágenes del Holocausto para entablar secuencias entre el genocidio nazi y los niños muertos por aborto. Una práctica común del activismo transnacional pro-vida es la utilización de los dispositivos visuales de la memoria del Holocausto para ponerlos en similitud con el “exterminio” de los “niños inocentes abortados”. Cotidianos son los montajes iconográficos con los que los grupos antiabortistas intervienen en sus manifestaciones públicas de protesta en las calles y en las redes sociales de internet donde se intenta asimilar a las clínicas de aborto con los campos de exterminio nazi. En la siguiente imagen, podemos observar un ejemplo de una campaña publicitaria antiabortista donde un grupo de activistas pro-life acude a la memoria iconográfica del Holocausto para calificar al aborto como una práctica genocida y a las clínicas de aborto como campos de concentración y exterminio:



Imagen 1: Campaña publicitaria antiabortista difundida por La España Cristiana Blogspot, 2014⁴.

Tanto en el discurso de la Iglesia Católica como de los activistas pro-vida, los médicos y los bioeticistas católicos, se observa la forma en que la memoria del Holocausto deja de ser un fenómeno singular para convertirse en un significativo político con vocación ejemplar para definir al aborto como “crimen” y práctica “genocida”. A propósito de ello, desde el año 1998 el *Center for Bio-Ethical Reform*, una entidad *pro-life* de los Estados Unidos, puso en marcha el denominado Proyecto Conciencia de Genocidio -*The Genocide Awareness Project (GAP)*-. Dicho proyecto consiste en la exhibición de murales en los campus universitarios de Norteamérica y Canadá donde se tiende a equiparar a los crímenes por aborto con las víctimas del Holocausto y de otras experiencias de genocidio como lo fueron las víctimas afroamericanas de los linchamientos racistas, el genocidio étnico en Ruanda, los actos terroristas que son atribuidos a grupos islámicos como Hezbollah, ISIS y Al Qaeda. Para los representantes del *Center for Bio-Ethical Reform*, el concepto de genocidio remite a “la destrucción premeditada y sistematizada de una nacionalidad, raza, religión, política, cultura, origen étnico, u otro grupo definido por los exterminadores como no deseado”⁵. Según los mismos, dicha definición resulta aplicable a las “matanzas de niños/as por aborto”.

The Genocide Awareness Project (GAP) funciona de modo itinerante por los campus universitarios mediante una pantalla móvil que es utilizada para proyectar imágenes de fetos abortados. El método de exposición consiste en la yuxtaposición de imágenes de embriones y fetos mutilados por aborto con imágenes de víctimas de genocidios, tratando de mostrar al público transeúnte una continuidad entre los crímenes del pasado y aquellos que tienen lugar en el presente. Mediante dichas imágenes se busca definir al aborto como un acto de deshumanización estable-

4 Imagen disponible en: <http://laecristiana.blogspot.com.ar/search?q=holocausto>

5 Gregg Cunningham, activista-integrante del Center for Bio-Ethical Reform Estados Unidos, 11 de Enero de 2015.

ciendo paralelismo con otras víctimas de procesos genocidas en la historia. Con la exposición de estas imágenes, el Center for Bio-Ethical Reform pretende generar impacto en la opinión pública, a la vez que contrarrestar al discurso político de las organizaciones pro-choice:



Imagen 2: Flyer perteneciente a *The Genocide Awareness Project*. Center for Bio-Ethical Reform⁶.

Como sostiene Rosalind Petchesky (1987), una de las principales características del activismo antiabortista ha sido el intento de dominación del discurso visual. El propósito de este apartado ha sido mostrar la semejanza iconográfica y discursiva que la Iglesia Católica y los grupos pro-vida plantean entre las víctimas de la Alemania nazi y los fetos abortados. Para finalizar, cabe remarcar los modos en que la resignificación y uso político de la memoria del Holocausto guarda relación con la politización que la Iglesia Católica y los grupos pro-vida hacen de principios argumentativos de la bioética católica. Esta última ligada a la definición político-discursiva de los fetos/ embriones como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción y, desde allí, el retratamiento del aborto como práctica genocida.

Conclusión

El objetivo del presente artículo ha sido abordar las estrategias discursivas del catolicismo en la oposición a las demandas de legalización/ despenalización del aborto. Los modos en que el ingreso de los derechos sexuales y reproductivos como tema de agenda en el plano político internacional significó la necesidad de un replanteamiento político y comunicacional para la Iglesia Católica. A lo largo del trabajo se reparó en la emergencia y proliferación del movimiento pro-vida -pro-life- como uno de los fenómenos políticos más significantes del catolicismo de los últimos tiempos. Las formas en que desde el Vaticano y los episcopados a escala nacional se impulsó a la conformación de grupos de militantes laicos antiabortistas y su consecuente derivación en una red de activismo transnacional. Las redes transnacionales del activismo antiabortista son un conjunto de actores y colectivos interreligiosos cuya actuación traspasa las fronteras y límites de los Estados-Nación. Se trata de una red transnacional de activistas antiabortistas que comparten un discurso y una identidad política en común cual es la defensa de los

6 Imagen disponible en <https://www.abortionno.org/college-campus-outreach-gap/>

fetos/ embriones como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción.

El accionar de los grupos antiabortista excede a las fronteras geográficas y límites de los Estados-Nación. El crecimiento y expansión de dicho movimiento a nivel internacional se sustenta en la conformación de redes de solidaridad transnacional y en el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación digital. El movimiento antiabortista es un fenómeno de irrupción local y global a la vez. Emerge en contextos locales y nacionales específicos, al mismo tiempo que deriva en un movimiento global. Por su parte, la Iglesia Católica supo potenciar su lucha antiabortista en el protagonismo que asumen en la esfera pública local e internacional los grupos pro-vida. Esto último refleja la vigencia que los actores religiosos continúan teniendo en los debates contemporáneos de la sociedad civil, en particular, con aquellos temas referidos a la sexualidad (Casanova, 1994; Vaggione, 2015; Vaggione y Morán Faundes, 2016).

La Iglesia Católica halló en los grupos pro-vida un motor de resistencias al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. En este sentido, y teniendo en cuenta los debates que en torno al aborto tienen lugar en el marco de las sociedades contemporáneas, el artículo partió de la necesidad de tomar distancias de un modelo analítico centrado exclusivamente en el accionar de la jerarquía eclesial. Se trató de profundizar en el análisis del movimiento pro-vida como un espacio conformado por actores laicos de la sociedad civil que despliegan una serie de estrategias político-discursivas y de movilización colectiva para contrarrestar y hacer frente a las demandas de legalización del aborto.

Por otra parte, el artículo se interesó en abordar la activación que tanto los actores eclesiales como los activistas pro-vida hacen de la bioética como discurso opositor a la legalización del aborto. Esto es, la manera en que la Iglesia Católica y los grupos pro-life fueron reelaborando sus discursos de rechazo a la interrupción voluntaria del embarazo en la activación de un lenguaje médico, cientificista y jurídico que tiene como argumento central la defensa de los derechos personales de los fetos/ embriones como sujetos de derecho desde la concepción. En este sentido, se intentó señalar el modo en que la activación del discurso bioético católico no significó un abandono y retraimiento del discurso religioso. Por el contrario, lo que se observó es la no delimitación del debate por el aborto a la sola dimensión de lo teológico-religioso, sino su reforzamiento a partir de su inscripción en el campo de la bioética como una manera de emprender la defensa de la sacralidad de la vida humana. Por último, el artículo prestó especial interés a la politización del discurso bioético en su entrelazamiento a la memoria del Holocausto para retratar al aborto como un genocidio y una práctica de exterminio contra personas inocentes en el vientre materno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baer, Alejandro. (2006). *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid. Losada.
- Beauchamp, Tom y Childress, James. (1979, 1º Ed), (2012, 7º Ed.). *Principles of Biomedical Ethics*. New York. Oxford University Press.
- Casanova, José. (1994). *Public religions in the modern world*. London and Chicago. University of Chicago Press.
- Castells, Manuel. (2001). *La era de la información*. México. Siglo XXI.
- Castells, Manuel. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid. Alianza.
- Della Porta, Donatella y Tarrow, Sidney. (2005). *Transnational Protest and global activism*. USA: Rowman and Cohen, Jean L. (1999). *Para pensar de nuevo la privacidad: la autonomía, la identidad y la controversia sobre el aborto*. Debate Feminista. Número 19, abril, 9 - 53. Little field Publishers.
- Didi-Huberman, George. (2004) *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Buenos Aires. Paidós.
- Driscoll, Bárbara. (2005). *La controversia del aborto en Estados Unidos*. México. UNAM.
- Fassin, Didier. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires. Prometeo.
- Finkelstein, Norman. (2002). *La industria de Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. España. Siglo XXI.
- González Ruiz, Edgar. (2005). *Cruces y sombras: perfiles del conservadurismo en América Latina*. México. Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir.
- Haraway, Donna. (1999). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre_hembra© Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona. UOC.
- Huyssen, Andreas. (2001). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn. (2000). *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*. México. Siglo XXI.
- Kogon, Eugen. (1965). *Sociología de los campos de concentración*. Madrid. Taurus.
- Mársico, Gaia. (2003). *Bioética: voces de mujeres*. Madrid. Narcea.
- Mahowald, Mary. (2006). *Bioethics and Women: Across the Life Span*. New York. Oxford University Press.
- Lamas, Marta. (2014). "La bioética: proceso social y cambio de valores". *Cuerpo, sexo y política*. México. Océano.
- Luna, Florencia y Salles, Arleen. (2009). *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Maxwell, Carol. (2002). *Pro-life activists in America. Meaning, motivation, and direct action*. Cambridge University Press.
- Melucci, Alberto. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México. El Colegio de México.
- Morgan, Lynn y Michaels, Meredith. (1997). *Fetal subjects, feminist positions*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

- Mujica, Jaris. (2007). *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Perú. Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
- Mujica, Jaris. (2009). *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*. Perú. PromSex.
- Munsosn, Zaid. (2011). *Abortion and the remarking of conservative politics*. Department of Sociology & Anthropology Lehigh University.
- Petchesky, Rosalind. (1987). "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction". En, Stanworth, Michelle (ed.). *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*. Minneapolis. University of Minnesota Press, 57-80.
- Sassen, Saskia. (2010). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires. Katz.
- Schooyans, Michael. (2008). *La elección de la vida. Bioética y probación*. Buenos Aires. Editorial Claretiana.
- Sgreccia, Elio. (1996). *Manual de bioética*. México. Editorial Diana.
- Tarrow, Sidney. (1994). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid. Alianza.
- Todorov, Tzvetan. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona. Paidós.
- Tribe, Laurence. (2012). *El aborto. Guerra de absolutos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Vaggione, Juan Marco. (2015). "The Catholic Church, Contemporary Sexual Politics and Development in Latin America", en *The Handbook of Religions and Global Development*. USA. Routledge, 167 - 179.
- Vaggione, Juan Marco y Moran Faúndes, José Manuel. (2016). "Laicidad and religious diversity: themes in the debates on the regulation of religion in Latin America", en *Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*. Switzerland. Vol. 6. Springer International Publishing.
- Van Rensselaer, Potter. (1971). *Bioethics bridge to the future*. New York. Prebitts Hall.
- Wilches Flórez, Ángela María. (2011). "La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después", en *Opción*, Año 27, N° 66, Bogotá, Colombia, 70-84.
- Zelizer, Barbie. (1998). "Covering atrocity in image". *Remembering to forget. Holocaust memory through the camera's eye*. Chicago. The University of Chicago Press, 86-140.
- Ziegler, Mary. (2013) *Women's Rights on the Right: The History and Stakes of Modern Pro-Life Feminism*. Berkeley. Berkeley Journal of Gender, Law and Justice.

DOCUMENTOS

Pablo VI. (1968). *Humanae Vitae*. Roma. Santa Sede.

Congregación para la Doctrina de la Fe. (1974). Declaración sobre el aborto procurado. Roma. Santa Sede.

Congregación para la Doctrina de Fe. (1987). *Donum Vitae*. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación Roma. Santa Sede.

Juan Pablo II. (1995). *Evangelum Vitae*. Roma. Santa Sede.

Benedicto XV. (2008). Instrucción *Dignitas Personae*. Sobre algunas cuestiones de bioética. Roma. Santa Sede.

Transgresiones en los roles sociales de género en la república romana: *mulieribus exempla*

Transgressions in the social gender roles in Roman Republic: mulieribus exempla

JUAN MANUEL GERARDI*
UNMdP / CONICET, Argentina
jgerardi@mdp.edu.ar

RESUMEN

El propósito de este trabajo es destacar las tensiones existentes en los discursos históricos de escritores como Cicerón, Salustio y Tito Livio, en lo que refiere a los roles sociales de género que delimitaban la posición de las mujeres en el espacio público. Un ámbito que la ideología romana definió como un dominio exclusivamente masculino, pero que en la práctica incluía un conjunto de acciones colectivas protagonizadas por mujeres que producían una trasgresión de las marcas discursivas que las condicionaban. Ello implica proponer un matiz interpretativo a la diferenciación genérica de espacios e incumbencias, enunciada por los autores clásicos en términos de oposiciones binarias. En este sentido, sostendremos que la reafirmación de los patrones culturales tradicionales en la crisis de la república permite vislumbrar intersticios en los cuales se producen alteraciones que cuestionan el modelo de representación de las relaciones entre los géneros como forma significativa de poder.

Palabras clave: Política, Exempla, Mujeres, República romana, Género, Poder

ABSTRACT

The purpose of this paper is to highlight the tensions in the historical discourses of writers such as Cicero, Salustio and Livy, in what refers to the social gender roles that delimited the position of women in public space. An area that the Roman ideology defined as an exclusively male domain, but that in practice included a set of collective actions carried out by women who produced a transgression of the discursive marks that conditioned them. This implies proposing an interpretive nuance with respect to the generic differentiation of spaces and incumbencies, enunciated by classical authors in terms of binary oppositions. In this sense, we will argue that the reaffirmation of traditional cultural patterns in the crisis of the republic allows us to see interstices in which alterations take place that question the model of representation of the relations between genders as a significant form of power.

Keywords: Politics, Exempla, Women, Roman Republic, Gender, Power

Recibido: 15/10/2017 Aceptado: 10/12/2017

*Doctorando del programa de doctorado en Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Becario doctoral del CONICET. Docente regular de la cátedra Historia Universal General Antigua del Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El sistema político romano excluía formalmente a las mujeres del ejercicio de la ciudadanía, puesto que limitaba su capacidad de actuar como un sujeto de pleno derecho en virtud de la institución de la tutela (Corey Brennan, 2006; Cloud, 2008). Sin embargo, a pesar de las restricciones, ideológicas e institucionales, en ocasiones las mujeres se involucraban activamente en los asuntos políticos, transgrediendo el rol secundario que le asignaba el discurso dominante en este ámbito. Los escritores antiguos modelaron estos episodios históricos para que sirvieran de ejemplos de las virtudes romanas representadas por acciones heroicas o, inversamente, ilustraran las consecuencias que podrían ocasionar los comportamientos desmedidos (Culham, 2006: 139). En el presente trabajo me propongo reflexionar sobre las relaciones entre los géneros a partir de *exempla* de *intersección*, *obstrucción* y *delación* femenina que proporciona la literatura romana para la época republicana.

A través de estas historias, en las que se enuncian metáforas esencialistas de tipo biológico, los autores clásicos organizaban el mundo otorgando un orden natural a la forma que adoptaban aspectos centrales de la vida social. En ellas, el género es un elemento constitutivo que ordenaba las relaciones sociales objetivando una amplia gama de grupos subordinados. Nuestra intención es destacar las tensiones existentes en los discursos que refieren a la participación femenina en el espacio público. Un ámbito que la ideología romana definió como un dominio exclusivamente masculino, pero que revela contradictoriamente prácticas de mujeres que influenciaron sobre los dispositivos de toma de decisiones. Ello implica proponer un matiz interpretativo a la diferenciación genérica de espacios e incumbencias, enunciada por los autores clásicos, en términos de oposiciones binarias (Cascajero, 1997: 27-77; 1999: 13-57).

Si bien es cierto que remitimos a escritos producidos por hombres pertenecientes a la élite sobre mujeres del mismo estatus social, lo que dificulta cualquier generalización, los mecanismos ideológicos que analizaremos, con algunas variaciones, funcionaban de manera similar para el conjunto (Dixon, 1983: 91-112). Las historias narradas por autores como Tito Livio, Cicerón o Salustio sobre mujeres romanas, que lograron romper el anonimato al que estaban condenadas por el silencio de las fuentes, expresan discursos que remiten a la vez que modelan prácticas sociales y sistemas ideológicos. Nosotros consideramos que la reafirmación de los patrones culturales tradicionales, que ponían en el centro de la escena a mujeres que se desmarcaban de los roles asignados, implicaba un reconocimiento velado de la no excepcionalidad de la implicación femenina en los "asuntos masculinos" a fines de la república romana (Gorlier, 2005: 139).

Para efectuar nuestro análisis adoptaremos las contribuciones teórico-metodológicas formuladas por la historiadora social norteamericana Joan Scott, una de las intelectuales feministas que abordó con mayor profundidad la relación entre género e historia. Para Scott, la historia como conocimiento no sólo tiene un valor nominal analítico que ofrece un modo de comprensión del cambio, sino que como instrumento participa de la construcción de las relaciones sociales (Scott, 1994: 13-14). El género como categoría de análisis permite comprender la producción de significados en torno a las relaciones de poder que aparecen naturalizadas en esquemas conceptuales determinados por especificidades femeninas y masculinas (Lima Sequeira, 2008: 110-117). En palabras de la historiadora: "el género es un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos; y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder" (Scott, 1986: 1068). Estos preceptos nos servirán para entender el modo en que Cicerón, Salustio y Tito Livio construyeron significados en torno a los momentos

en que las mujeres realizaban una aserción de su condición que reforzaba su lugar como miembros de la comunidad.

Reseña historiográfica y posibilidades analíticas

La atención de los historiadores en el género como principio clave de la organización social se produjo sólo cuando desde diferentes corrientes ideológicas, principalmente el feminismo, comenzaron a cuestionarse las ideas generalizadas acerca de la naturalidad de las definiciones de los roles sexuales. La potencia inercial de la normatividad, entendida en términos absolutos e incuestionables, encubría conscientemente los procesos a través de los cuales se imponían los fundamentos del poder. El descubrimiento de la historicidad de los mecanismos de dominación evidenció la función que cumplían las relaciones de género en el mantenimiento del orden social, lo que posibilitó, a la luz de las experiencias de militancia política, delinear nuevos caminos en la investigación histórica.

Sin embargo, la perspectiva relacional que propone el género como categoría analítica no emergió en el discurso historiográfico hasta la segunda mitad del siglo XX, impulsado en los círculos académicos norteamericanos por la segunda oleada del feminismo¹. En su acepción más simple, hasta esa fecha, género era utilizado como sinónimo de mujeres puesto que parecía tener un carácter más neutral para las ciencias sociales, al no reportar la mención explícita de la opresión ejercida por el hombre (Scott, 1986: 1056-1058).

Los estudios referidos a la historia de las mujeres estaban determinados a correr el velo de la invisibilidad a la que habían estado condenadas en el pasado. En especial, aquellas a las que se les atribuían una actitud pasiva e irracional en sus comportamientos, al igual que a ciertos colectivos sociales asociados a las multitudes o el pueblo bajo (Rudé, 1978: 122-124). El desarrollo de la historia de las mujeres corresponde a un panorama historiográfico más amplio caracterizado por la adopción de nuevos horizontes teóricos, fruto del intercambio recíproco con la sociología, la economía y la antropología. No obstante, a fines del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX, las referencias a las mujeres en la producción historiográfica eran prácticamente nulas (Bengoochea, 1998: 241). La historia de las mujeres promovió un proceso de restauración histórica signado por la búsqueda de legitimidad de su objeto de estudio dentro de un campo disciplinar que consideraba la temática, cuanto menos, como un aspecto marginal de sus preocu-

¹ Existen diversas corrientes en el feminismo, puesto que no es un sistema de ideas homogéneo. En el interior se entrecruzan distintas líneas políticas e ideológicas que ocasionan tensiones y fraccionamientos. Una primera línea, está identificada con las precursoras, de los siglos XVIII y XIX, cuando comenzaron a definir los objetivos de las reivindicaciones políticas. La segunda, denominada sufragistas, desarrollada en EE. UU e Inglaterra con mayor fuerza, en la primera mitad del siglo XX, se expandió en todo Latinoamérica por los movimientos que luchaban por los derechos civiles, el ejercicio de la ciudadanía a través del voto y el reconocimiento de la igualdad genérica. Después de la II Guerra Mundial, particularmente en la década del sesenta, se consolidó el feminismo como movimiento social o nuevo feminismo que, conocido como la primera oleada del feminismo, tomó como temáticas principales: la redefinición del concepto de patriarcado, análisis de la opresión de la mujer, la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico, así como también, la sexualidad destacando el carácter socialmente construido del género. Tres líneas principales se desarrollan dentro de este primer momento del feminismo que marcan su ingreso en el ámbito académico: radical, socialista y liberal. Fines de los setenta, el feminismo se consolida como movimiento social pujante, que los estudios de género identifican como una segunda oleada, consiguiendo colocar la cuestión de la emancipación de las mujeres en la agenda pública. La institucionalización estaba relacionada con la proliferación de organizaciones no gubernamentales, la realización de tesis en el marco de las universidades y la implementación de teoría social general para el análisis de la realidad. En la década del noventa, se consolida una nueva oleada del feminismo que analiza la problemática de la desmovilización de las mujeres en el hemisferio norte, criticando la tesis de las décadas precedentes, acerca de la pretendida bondad universal del género femenino. En cambio, se propone estudiar la diversidad sobre la base del estudio de la clase, la etnia, la cultura y la preferencia sexual. Actualmente, el feminismo pretende encontrar estrategias adecuadas para articular las luchas sociales con movimientos más amplios. Véase el trabajo de Gamba (2007) que proporciona un detalle de las líneas enunciadas.

paciones. El reconocimiento de la cuestión estaba orientado a proporcionar nueva información sobre las mujeres en el pasado, en relación a tres aspectos: la familia, la religión y el trabajo (Richlin, 2009: 146-154).

En la segunda mitad del siglo pasado, en paralelo a la tendencia enunciada, comenzaron a delinearse dos perspectivas que reivindicaban los estudios de género en la historiografía (Young, 1980: 50-51). La primera, se limitaba a constatar la opresión de la mujer promovida por la sociedad patriarcal, responsable de haber diseñado un modelo femenino basado en una supuesta inferioridad biológica de la mujer. La segunda, intentaba demostrar la activa participación femenina en la historia y en la construcción de su propia identidad. Ambas posturas partían del reconocimiento explícito de la sujeción femenina reseñada por la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo Sexo*, publicado en 1949. El límite de estos trabajos se encontraba, precisamente, en que no establecían líneas de influencia recíproca y se circunscribían a analizar los efectos de la acción de la mujer en relación al hombre (Nash, 1984: 4-50).

En lo que refiere a los antecedentes en el campo de la historiografía para el período clásico se encuentran dos tradiciones. En el mundo francoparlante, más allá de escritos aislados tributarios del género biográfico, se destacan una serie de artículos publicados por el aticista Robert Flacelière y el latinista Pierre Grimal. Dichos artículos fueron compilados en un esfuerzo colectivo de envergadura que dio origen a una *Histoire Mondiale de la Femme* en la que participaron del volumen I, dedicado a la prehistoria y la antigüedad, historiadores como L. R. Nougier, J. Vercoutter, J. Bottero, J. Danmanville, publicado en 1965 (Grimal, 1966). En el ámbito académico anglo-americano, la investigación sobre la mujer, orientada por el feminismo, comenzó a fines de los sesenta y se consolidó definitivamente en los años ochenta. La primera iniciativa, corresponde a un número especial, dedicado a las mujeres en la antigüedad, de la revista americana *Arethusa* (Peradotto y Sullivan, 1984). Poco después, apareció la primera gran obra en inglés *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in classical antiquity*, publicada por Sarah Pomeroy en 1975. El trabajo se considera un clásico de la historiografía sobre la antigüedad, sin embargo, fue cuestionado, a nuestro juicio injustamente, por centrarse casi exclusivamente en el registro literario. El mismo abordaje que se puede encontrar en la producción historiográfica de Eva Cantarella sobre la condición femenina en la antigüedad clásica, cuyo libro *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell' antichità greca e romana*, publicado por primera vez en 1981, indagaba en las representaciones mentales y las prácticas sociales para construir un cuadro completo de la vida de la mujer en la antigüedad clásica².

Los estudios de este período documentaban la posición de la mujer respecto a los principales núcleos problemáticos de la historia económica y social. La imagen que reproducían intentaba revertir los esquemas dicotómicos, pero insistían en las especificidades femeninas como una condición irreversible de la representación de las mujeres.

A partir de la incorporación del género como categoría de análisis y el estudio de la sexualidad, la historiografía del mundo antiguo amplió sus horizontes temáticos inscribiendo las relaciones sociales entre los sexos en el marco de la investigación sobre el poder, el cuerpo, los ritos religiosos, la clase, etc³. Lo fundamental para estos estudios era la forma en que se expresaba, ordenaba y

² Véase también Cantarella (1996).

³ Menciono aquí, a nuestro juicio, algunas de las obras más importantes: Vernant (1984); Schmitt Pantel (1990); Loraux (1990); Iriarte (1990); Mossé (1990); Cartledge (1993); Plácido Suárez (1990); Segal (1993); Foxhall (1995); Noël (1999); Golden (2003); Cenerini (2002); Domínguez Arranz (2010).

manifestaba la organización de las relaciones sociales basadas en los roles sexuales como herramienta del ejercicio del poder⁴. En este sentido, en la década de 1990, inspirados en parte en la obra teórica de Judith Butler (1990), el género fue percibido, por el feminismo de la tercera ola del movimiento, como algo más flexible, una noción más dinámica que se sitúa en un espectro de posibilidades.

La respuesta de los historiadores a esta propuesta ha sido dispar. Gonzalo Bravo Castañeda (1990: 71), por ejemplo, con cierto pesimismo, sostiene el género es un "...concepto equívoco que pretende definir un espectro sociológico demasiado amplio caracterizado por la diversidad de situaciones sociales e institucionales difícilmente homologables"⁵. Sin embargo, como bien sostiene Juan Cascajero (2000: 41-43), la categoría no implica uniformidad tanto en las condiciones de existencia hacia el interior como en cuanto a la especificidad hacia el exterior⁶. El perfil de los trabajos que se insertan en este campo se caracteriza por un esfuerzo consistente destinado a establecer los conflictivos procesos a través los cuales se definen las condiciones de existencia de los géneros, reconociendo las fronteras y las contingencias dentro de las cuales cabía la posibilidad de la negación del sistema.

La dinámica de la ejemplaridad: Cicerón, Salustio y Tito Livio

En toda época y lugar podemos encontrar un sistema de valores que establece el marco de referencia destinado a regular las relaciones sociales. En Roma, el *mos maiorum* cumplía esta función. En efecto, designaba el código moral de comportamiento que establecía cierto número de prohibiciones instituidas en interés del de la comunidad y de su clase dirigente. Tales valores mantenían su vigencia sucediéndose e embridándose con otros, sin que los más antiguos fueran reemplazados definitivamente, produciendo conflictos en torno a su legitimidad (Grimal, 2000: 6-18).

Cicerón, en un conocido pasaje De Oratore, reivindicaba la función pedagógica de la historia con las siguientes palabras: "Historia verdadera testigo de los tiempos, luz de verdad, vida de la memoria, maestra de la vida"⁷ (De Oratore II.36). Para el Arpinate las costumbres de los antepasados reforzaban la determinación de quienes debían asegurar los principios que habían contribuido a engrandecer a la ciudad de Roma. Por su parte, el historiador Tito Livio, verdadero arquitecto de la reconstrucción histórica desde el pasado mítico, en el *praefatio* de su obra *Ab Urbe Condita*, explicitaba claramente las cuestiones de su interés: "cuál fue la vida, cuáles las costumbres, por medio de qué hombres y con qué artes en la guerra y en la paz, fue creado y engrandecido el imperio"⁸ (Livio, Praef. 9). El pasado era, para estos escritores, un verdadero decálogo de conductas que encarnaban selectivamente la representación de los valores que los romanos eligieron como base de su identidad cultural⁹: *fides*, *pietas*, *clementia*, *moderatio*, *prudentia*, *austeritas*, *virtus*, *disciplina*, *severitas*, como aspectos masculinos, y por otra parte, *pudicitia* y *castitas* como rasgos femeninos.

4 Véase Foxhall (2013).

5 Más reciente, sobre los temas de investigación actuales referidos a la historia de las mujeres y la esclavitud femenina: Bravo Castañeda (2001: 737-755).

6 Cascajero (2000: 44) plantea que "el concepto de género (como el de clase) no se justifica, socialmente, por tanto, por su oportunidad para el conocimiento de sí mismo, de su interior aislado sino del sistema de relaciones establecido entre ambos géneros".

7 "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae"

8 "Quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit"

9 Véase Lomboglia (2008: 268).

El *mos maiorum* como código de comportamiento era una representación ideológica maleable. La utilización del pasado al servicio de las necesidades presentes suponía un posicionamiento determinante sobre el modo de hacer las cosas, más que una réplica pasiva de la actuación pretérita (Martino, 2003: 49-69). De allí que pudieran invocarse diferentes tradiciones, irreconciliables unas con otras, para legitimar la posición adoptada¹⁰. El mismo Cicerón proporciona una prueba de ello con motivo de la aprobación de la *lex manilia*: “non dicam hoc loco maiores nostros semper in pace consuetudini, in bello utilitati paruisse, semper ad novos casus temporum novorum consiliorum rationes accommodasse”¹¹ (*De imperio Cn. Pompei*, 60).

A través de *exempla maiorum*, la aristocracia reivindicaba un comportamiento excepcional, dotado de *auctoritas*, que los diferenciaba del resto de los pueblos que habitaban el Mediterráneo. Por ejemplo, afirmaban que la estricta observancia de los cultos religiosos les había garantizado la aquiescencia de los dioses¹². En este punto, siguiendo a Francisco Pina Polo (2011: 54-77) el *ethos* de la especificidad cultural romana era la conducta modélica que había sido establecida por la élite durante la fundación de la ciudad y el imperio. El *mos maiorum* representaba una idea de continuidad histórica que otorgaba estabilidad al presente por la realización de los principios sobre los cuales se constituyó la comunidad. Sin embargo, el sentido específico que se le atribuían a las costumbres, en apariencia inmutables, era lo suficientemente flexible para adaptarse a la realidad sociopolítica que lo invocaba en búsqueda de legitimidad. De este modo, pese a presentarse como una forma codificada, ponía en escena las diversas relaciones sociales entre las personas que escapaban a los marcos rígidos de la tradición e informaba de las contradicciones presentes en la dinámica que articula presente-pasado a partir del *exemplum*.

Acciones políticas femeninas

Partimos de la consideración de que la acción política no refiere únicamente a la participación en las instituciones de gobierno a través de la toma de decisiones vinculantes por medio del voto. Por el contrario, comprende prácticas que involucran una forma más sutil de ejercer el poder - por acotado que fuese éste en el caso de las mujeres - directamente relacionada con la implicación en los asuntos de la comunidad a través del empleo de diversos mecanismos. Sobre este punto, como categoría analítica, nos interesa el aspecto relacional del poder puesto que define la capacidad de un sujeto de producir ciertos efectos sobre otro u otros, basados en la posesión de saberes específicos, información o el manejo de ciertos códigos de conducta (Bobbio, 2012: 104-111).

Los autores de la tardo-república atestiguan una situación no exenta de precedentes en la que las mujeres excedieron los límites impuestos por la organización social. El grado de excepcionalidad quizás pueda explicarse analizando las condiciones que posibilitaron el comportamiento registrado. En efecto, no esca-

10 Recordemos el debate producido entre César, Lucio Silano y Catón sobre el destino de los conjurados en Salustio, Cat., LI, 1-43 (discurso de César) y LII, 2-36. (Discurso de Catón) y Cicerón, Cat., IV, 4-5. Ambos invocan las costumbres de los antepasados para argumentar, César, en favor de un juicio justo, Lucio Silano y Catón, como promotores de la ejecución inmediata de los culpables, bajo la perspectiva de una medida ejemplar.

11 “No voy a decir aquí que nuestros mayores se sometieron siempre, en tiempos de paz a la costumbre, pero, en tiempos de guerra, a lo que era útil, que siempre, en unas nuevas circunstancias, adoptaron disposiciones nuevas”

12 Cicerón, Har. Resp. XI, 19; Pro Milone, XXX, 83; Salustio, Cat. XII.

paban a los condicionamientos ideológicos e institucionales de las configuraciones sociales de la época, sino que se desarrollaron en ella promoviendo o visibilizando el cambio. Si fijamos la atención en los marcadores discursivos podemos encontrar la adaptación de *exempla* a la codificación metafórica de la realidad a la que se subsumen las relaciones sociales de género.

El problema de estudiar la vinculación entre los géneros en el espacio público es que las fuentes rara vez individualizan la existencia de las mujeres, separándolas de las multitudes que recorrían las calles de Roma. Sin embargo, a juzgar por la importancia que tenían en la realización de ciertos cultos, podemos suponer que no se encontraban relegadas al interior de sus casas ni estaban aisladas del desarrollo de la vida social (Schultz, 2006: 21). Livio documenta episodios de momentos críticos del período fundacional que involucran la acción femenina. En ellos, la reafirmación de las virtudes del género se convierte en un rasgo de ejemplaridad, pero a su vez revelan la transgresión del modelo, al otorgarle un papel que excede los límites impuestos ideológicamente a la condición de la mujer.

La intercesión

La intercesión cumplía una función social importante en la solución de conflictos y en la pacificación de guerras externas e internas desde los primeros relatos de la historia romana. En ocasiones, dicho rol fue asignado a mujeres que intervinieron en calidad de madres, hijas, hermanas y esposas logrando imposter la influencia ejercida en otros dominios apelando a la súplica, la oposición, la persuasión, etc. Semánticamente el término latino *deprecator -oris*, precisa la idea de articulador o árbitro puesto que designa al que intervine o media entre dos o más actores sociales. A nuestro entender, los *mulieribus exempla* se encuadran dentro de esta noción dado que son el nexo de una díada en tensión que promueve la acción destinada a conciliar.

El primer ejemplo que nos proporciona Livio, sobre un caso de intercesión femenina, remite directamente al relato mítico de Eneas. A nuestro juicio, al historiador parece interesarle remarcar un ámbito privativo de interposición que, condicionado por las circunstancias, se proyecta al espacio de la política. Tal como cuenta en el libro I Lavinia, la hija del rey Latino, unida en matrimonio con Eneas, asume la tutela de su hijo Ascanio tras el fallecimiento del troyano, conservando gracias a su influencia el lugar que correspondía al niño. Livio coloca como garante del poder a las condiciones de mando de una mujer antes que la memoria o el recuerdo de la autoridad paterna¹³.

Tiempos después, en el relato de los orígenes de Roma, Livio proporciona otro *exemplum* de intervención femenina. Hersilia, esposa de Rómulo, actuó como intérprete del clamor femenino de las sabinas, un grupo de mujeres que habían sido tomadas por la fuerza por los romanos -ante la negación de las ciudades cercanas de estrechar lazos de confraternidad- durante la celebración de los juegos en honor de Neptuno Ecuéstre. El hecho, representaba metafóricamente una práctica antigua de intercambio de mujeres que podía adoptar formas violentas. La ofensa, según narra Livio, motivó el enfrentamiento de los romanos con los pueblos afectados por la pérfida violación del derecho de hospitalidad.

13 (Livio I. 3. 1) "Nondum maturus imperio Ascanius, Aeneae filius, erat; tamen id imperium ei adpuberem aetatem incólume mansit; tantisper tutela muliebri - tanta índoles in Lavinia erat (...)" [Ascanio, el hijo de Eneas, no estaba en edad para ejercer el poder, pero éste se conservó sin merma hasta la pubertad; durante ese tiempo, gracias a la tutela de una mujer - tan grande era la capacidad de Lavinia (...).]

En el curso de la guerra, los *antemnates* aprovecharon la distracción del ejército romano, que se encontraba consagrando un templo en agradecimiento del triunfo a Júpiter Feretrio, para ingresar en el territorio de Roma. La irrupción no afectó la capacidad de respuesta de los romanos quienes lograron dispersar con un solo golpe a los enemigos (Livio I. 9 -11). Rómulo, encolerizado por la victoria, se disponía a terminar con ellos, cuando Hersilia intervino para mitigar la euforia. Por otra parte, la intercesión de Hersilia, en nombre de las sabinas, propició el fortalecimiento de los lazos sociales, lo que permite ver que la definición del rol social de la mujer, como mera reproductora de la familia, no estaba circunscripto al ámbito doméstico. El consejo femenino intervino en las decisiones del campo de batalla, ámbito masculino por excelencia, portando mesura a la acción desenfrenada. En este caso, no obstante, esta cualidad no cumplía la finalidad específica que le asignaba el dispositivo ideológico, el comportamiento medido y sujeto a la autoridad familiar, sino que se desplazaba transgrediendo su propia funcionalidad.

La intercesión no siempre podía reportar un beneficio para la comunidad, también representaba la imprudencia de quienes no cumplían con el rol asignado dentro de la sociedad. El caso de Tarpeya, vestal hija de Espurio Tarpeyo, comandante a cargo de la defensa de la ciudad de Roma, demuestra con claridad las consecuencias de aquello que los romanos consideraban como un comportamiento inapropiado. En el punto culminante de la guerra contra los sabinos, Tarpeya acordó la entrega del recinto urbano, atraída por un joven guerrero. De acuerdo con Livio, el precio de la traición se estableció en términos imprecisos. Nos cuenta que ella había solicitado la entrega de aquello que los guerreros llevaban en sus brazos, expresión ambigua que podía significar tanto los escudos como las pulseras de oro que portaban. La cuestión fue que, pese a que la intención de la muchacha hubiera sido desarmar al enemigo, lo cierto es que su acción le costó la vida. Los encargados de juzgar su actuación consideraron que debían castigarla, para que con su ejemplo se aleccionara al resto de la comunidad y que no volviera a ocurrir una situación similar (Livio, I. 11. 5-9).

Obstrucción

Ahora abordaremos la obstrucción como *exemplum* de acción femenina, caracterizada por la interposición del cuerpo, en el sentido literal de la expresión, en representación de la comunidad. La interposición del cuerpo es la versión más extrema que nos ofrece Livio acerca de la intercesión femenina. Nuevamente son las sabinas, modelo de integridad moral, las que aminoran las pasiones. Desgarradas por el dolor que suponía el enfrentamiento entre aquellos que habían sido unidos en parentesco, suplicaban que no cometiesen otro acto de impiedad manchando el suelo de la sangre de los suyos. La intersección de las sabinas, en una demostración sin precedentes de arrojo, posibilitó la solución del enfrentamiento demostrando que la ofensa debía ser desestimada. Livio menciona que las mujeres actuaron superando la natural debilidad que puede atribuirse a su sexo (Livio, I. 13.3). En efecto, expusieron su cuerpo, exhortando, exclamando, persuadiendo con las armas propias de una madre, de una esposa, una hija o una hermana. En este sentido, la acción ejemplar se transformó en promotora del cambio. La afirmación del rol social asignado tuvo consecuencias en la forma primaria de poder que definía las relaciones sociales. En efecto, la mujer proyectó su influencia sobre el hombre, lo convino a tomar una decisión, en virtud de los condicionamientos sociales que ellos mismos les estipularon a sus esposas como garantes de la familia, que no es otra cosa que la unidad básica del Estado.

Este modelo de comportamiento, dependiendo de la intencionalidad, reviste connotaciones positivas y negativas. Es decir, mientras que la obstrucción, surgida como una demanda del cuerpo ciudadano, era reclamada como un deber, en otras circunstancias cuando era empleada en beneficio de un interés faccional, simbolizaba a todas luces una infracción de las normas, asociada con la *seditio*. La multiplicidad de perspectivas desde dónde puede ser abordado un hecho social, demuestra, una vez más, la inexistencia de interpretaciones unívocas, cuestionando directamente la unicidad ideológica del *mos maiorum*. Las normas que regulaban las conductas individuales y colectivas, ancladas en la tradición, adquirirían una funcionalidad específica, cuya historicidad remitía en cada caso a las condiciones del contexto.

Tomamos, en primer lugar, un episodio bien conocido de la historia romana, para dar cuenta de la obstrucción como intersección positiva. La historia de Gneo Marcio o Coriolano, exiliado por cuestionar el poder tribunicio, en el marco de la guerra contra los volscos, parece demostrar que los conflictos que involucraban a romanos enfrentados entre sí concernían directamente a la familia, como árbitro final de la disputa, cuando las armas no obtenían los resultados esperados. Livio asocia, nuevamente, la relación inextricable entre el Estado y sus miembros, dado que la existencia del primero, en virtud del derecho común que asiste a la comunidad, determinaba la obligación primordial del *optimus civis* de proteger la asociación que había dado lugar a la *res publica*.

El fracaso de la vía protocolar motivó la acción de las matronas que decidieron reunirse con la intención de evitar el derramamiento de sangre. Ellas convocaron diligentemente, aunque Livio no descarta que la tarea fuera encomendada por las autoridades, a Veturia y a Volumnia, madre y esposa de Coriolano, que aguardaba a las puertas de Roma para atacar la ciudad. Ellas emplearon los medios a su alcance con la intención de intervenir en el asunto: el llanto, la exhortación, las exclamaciones de dolor se convirtieron en las armas más potentes de las mujeres que marcharon al campamento enemigo para impedir el avance de las tropas. Al llegar, Veturia tomó la palabra en su doble carácter de madre y miembro de la comunidad:

Sine, priusquam complexum accipio, sciam, inquit, ad hostem anad filiumvenerim, captiva materne in castris tuis sim. In hoc me longa vita at infelixsececta traxit, ut uxsulem te, deinde hostem viderem?Potuisti populari hacterrram, quae te genuit atque aluit? Non tibi quamvis infest animo et minaciperveneras ingredienti fines ira cecidit?non, cum in conspectu Roma fuit, succurrit' Intra illa moenia domus ac penates mei sunt, mater coniunx liberique?' ergo egonisi peperissem, Roma non oppugnaretur; nisi filium haber em, libera in libera patriamortua essem. Sed ego nihil iam pati nec tibi turpius nec mihi miseris possum nec, ut sum miserrima, diu future sum;de his videris, quos, si pergis, aut immature mors aut longa servitus manet (Livio II. 40. 6)¹⁴.

El discurso de Veturia reflejaba los tópicos moralizantes que encarnaba la acción

14 "antes de recibir tu abrazo deja que me entere si me acerco a un enemigo o a un hijo, si soy su prisionera o una madre en tu campamento. ¿A esto me ha conducido mi larga vida y mi desdichada vejez, a ver en ti un exiliado, y, después, un enemigo? Aunque habías venido con ánimo hostil y amenazador, ¿no disminuyó la cólera al ingresar a los confines? Cuando divisaste Roma, ¿no se te ocurrió pensar: detrás de esas murallas están mi casa y mi hogar, mi madre, mi esposa y mis hijos? ¡Si no te hubiese parido, Roma no estaría sitiada, si yo no tuviera un hijo, moriría libre en una patria libre! Pero yo nada puedo sufrir ya que no redunde más en tu deshonra que en mi desdicha, ni, por muy desdichada que sea, lo voy a ser por mucho tiempo: piensa en éstos, a los que, si continúas adelante, aguarda una muerte prematura o una larga esclavitud".

femenina. El destino de un hijo, formado para servir a su patria, fenecía ante la insensatez de trasladar la lucha al interior de la ciudad, lugar donde se situaba el hogar que albergaba su propia descendencia. Aquí Livio realiza una asociación simple entre la figura femenina portadora de cobijo materno y la ciudad de Roma, la gran madre de todos los ciudadanos, expresión de una forma de vida. La agresión ponía en peligro los fundamentos de ese orden, situaba al margen de la sociedad al agresor y esa operación, también, lo excluía del seno de la familia.

Pasaremos a un *exemplum* de obstrucción negativa por cuanto suponía una intervención que transgredía las costumbres. Livio nos guía nuevamente en el asunto al referirse al conflicto suscitado por la abrogación de la Lex Oppia. La norma que punía los gastos suntuarios y la ostentación femenina había sido aprobada en el año 215 a.C., momento crítico de la segunda guerra púnica, como resultado de la propuesta realizada por el tribuno de la plebe Gayo Opio¹⁵. Es evidente que el conflicto bélico explicaba las restricciones impuestas sobre el uso de la riqueza, pero no es menos cierto que subyacía, en el discurso conservador, una preocupación por la mutación de las costumbres. Esto era una consecuencia de la autoafirmación individual promovida directamente por la toma de decisiones en lo concerniente al patrimonio, en ausencia prolongada o permanente de sus maridos o tutores.

Las leyes reafirmaban la subordinación femenina en virtud de la diferenciación genérica, atribuyendo a la mujer una natural inclinación al *vitium*. El hecho decisivo que conviene analizar en detalle es que esta distinción entre normas sociales y prácticas codificadas comenzaba a generar un debate capaz de enfrentar posiciones diametralmente opuestas. El debate se centra, a nuestro entender, en posturas que remiten en última instancia a cuestiones tan importantes como las consecuencias del cambio social y la funcionalidad de la ley. El proceso de abrogación comenzó con la propuesta de los tribunos L. Valerio y Marco Fundanio, en el año 195 a.C. El cónsul Marco Porcio Catón fue el más enérgico de todos al hablar directamente en favor de la ley que se quería abrogar. Destacó el peligro que suponía la prepotencia de las mujeres que pasaban por alto la garantía de un tutor para tratar sus asuntos, algo totalmente contrario a los límites que habían establecido los mayores. Lo que podría reflejar, en realidad, más que la situación relatada por Catón, la propia historia reciente de Livio, a la luz de los acontecimientos del último siglo de la república, donde muchas mujeres se presentaban en los tribunales (Kühne, 2008, 21-28). La pérdida del pudor, para Catón, las había llevado a exhibirse en público, inmiscuirse en política, participar de la vida del Foro, opinando sobre asuntos en los cuales no tenían injerencia directa¹⁶. En última instancia, siguiendo su argumento, si obtenían lo que deseaban coercitivamente nada podría poner coto a la licencia, puesto que quedaría demostrado que los hombres no eran

15 La ausencia de relatos directos sobre la aprobación de la ley no impide determinar el contexto de elaboración y sus principales propósitos. Apenas un año antes, el 2 de agosto de 216 a.C., Roma había sufrido una aplastante derrota en Cannae frente a las tropas cartaginesas, lo que produjo una pérdida extraordinaria de recursos. La guerra demandaba un flujo constante de recursos lo que se traducía en la necesidad imperante de racionalizar su administración y uso. La ley restringía la posesión de oro por una cantidad mayor a media onza, la confección de vestimenta privilegiando géneros textiles costosos, principalmente la seda y los tintes púrpúreos, así como también, la utilización de carros para el desplazamiento recreativo en Roma u otra ciudad a una distancia de mil pasos, excepto en ocasión de ceremonias religiosas.

16 Höbenreich (2005: 177). Sobre la debilidad física y psíquica de las mujeres (*sexus infirmitas* o *imbecillitas, levitas animi*) se ha escrito mucho; los juristas repiten el *topos* a propósito de la necesidad de someter a las mujeres a la tutela *mulierum*. Es por tanto su naturaleza la que impone la prohibición, la que reclama un tratamiento especial. Quien viola una prohibición natural, puede ser calificado de desnaturalizado. La desviación de la naturaleza pide una amonestación, necesita que el ordenamiento jurídico proteja a todas las personas que se comportan conforme a su especie y que proteja a las pervertidas de sí mismas.

capaces de resolver las cuestiones referidas a sus mujeres en el ámbito de lo privado¹⁷. Esta cuestión era aún más grave por cuanto representaba un ejemplo para todo género de personas que se reunía en secreto, celebraba reuniones privadas o se organizaba con un fin específico. Catón no dudaba en calificar el accionar de las mujeres alternativamente como una conjura o una sedición, destacando en el primer caso, la influencia de los tribunos (Livio, XXXIV, 1-2).

El autor una vez más precisa el rol fundante de las costumbres de los antepasados. La guía inestimable de la acción pretérita permite determinar con precisión las conductas que se apartan de la tradición (Livio, XXXIV 4.8). En este sentido, la ley que intentaban abrogar los tribunos, con apoyo de las mujeres, era tan trascendente para el mantenimiento del orden como aquellas establecidas para moderar los excesos del poder. Siguiendo a Catón, el lujo y la avaricia constituían los principales vicios que habían arruinado a grandes imperios y ahora se precipitaban sobre Roma. En consecuencia, la ley suntuaria, aunque no hundía sus raíces en el pasado más remoto servía a los mismos fines que la ley de las XII tablas (Livio, XXXIV 4. 10) (Desideri, 1984).

Finalizado el discurso del cónsul se pronunciaron los tribunos que eran contrarios a la propuesta de ley. En defensa del proyecto presentado, Lucio Valerio tomó la palabra impugnando, en primer lugar, las acusaciones realizadas sobre las mujeres, tomando como ejemplo los múltiples episodios en que ellas habían actuado en favor del interés público. En lo referido a la cuestión de la ley, aceptó la proposición general de Catón, en efecto, estaba de acuerdo que las leyes introducidas por la perpetua utilidad no debían ser abrogadas, pero sostenía que aquellas que la experiencia demostraba que eran inútiles en función de las condiciones de la república, no merecían permanecer incólumes (Livio, XXXIV 6. 4).

Livio señala, a través de las intervenciones de Catón y Lucio Valerio, el desarrollo de un debate profundo acerca de las consecuencias del cambio producido en la sociedad, a raíz del ingreso de riquezas obtenidas en las guerras de conquista. En efecto, es posible identificar un matiz disonante en la estructura de la narración que lo lleva a convalidar la figura de Catón, como defensor de las antiguas virtudes, pero no la severidad con la que juzga el comportamiento de las mujeres que, como demuestra el tribuno L. Valerio, se reunían con el único objetivo de sustraerse del ámbito de influencia de la ley, no de atentar en contra de la autoridad.

Delación

Ahora bien, en último lugar analizaremos la delación como acción ejemplar, sobre la base del esquema ideológico de caracterización de las relaciones de género, definidas por los autores, en términos de una intersección positiva. Si bien es cierto que el mayor atributo de la mujer para la ideología romana era la discreción (Cenerini, 2002: 24), en determinadas ocasiones, cuando era instrumentada en beneficio del Estado, la capacidad femenina para develar lo que permanecía en secreto se convertía en un rasgo genérico adjetivado intersticios del hogar hasta la plaza pública, actuando como nexo entre esferas que parecían estar delimitadas por los roles asignados al género, cuando en la práctica, lo que puede observarse, es la interconexión de un tramado que adopta la forma de un tejido, como representación metafórica (Petrocelli, 1995:211-215).

En dos ocasiones la delación cumplió un rol fundamental en la preservación del orden ante una *quaestio de clandestinis coniurationibus*. La primera corresponde

17 Sobre las consecuencias de derogar la ley: Culham (1982:793).

a la represión de las bacanales en el año 187 a.C., episodio bien conocido por el relato del historiador Tito Livio en el libro XXXIX; mientras que la segunda, pertenece a la conjuración de Catilina, documentada desde la perspectiva de su protagonista Marco Tulio Cicerón y el historiador Cayo Salustio Crispo.

El caso de las bacanales es presentado retrospectivamente por Livio como una consecuencia directa de la introducción de cultos extranjeros y la modificación de las costumbres en el marco de la expansión romana. Sin embargo, es bien sabido que en realidad, pese a lo que Livio pretende demostrar, no se trataba de una incorporación reciente, sino que el culto a Baco en su versión griega se conocía en el sur de Italia al menos desde el siglo III a. C. (Pailler, 1988: Sini, 2003; North, 2003: 199-219; Pavon, 2008, 79-95).

La situación tomó estado público sólo cuando un joven llamado Ebucio, desconociendo en qué consistían los misterios en los cuales sería iniciado para cumplir con la promesa de su madre, le comentó a la liberta Hispala Fenecia, con la cual mantenía una relación, que debía cumplir los votos realizados en tiempos de desesperación al dios Baco. La amante, consternada por la situación, decidió develar a Ebucio la clase de depravaciones a la que había estado sometida cuando fue iniciada por su señora y lo convence de negarse a participar en aquellos ritos que afectarían su virtud. El joven, sorprendido por las declaraciones, regresó a su casa, de la que debió escapar, para buscar refugio en el hogar de su tía paterna Ebucia, quién al tomar conocimiento de lo sucedido, lo instigó a informar al cónsul. La intrincada historia de revelaciones demuestra con claridad el funcionamiento de las redes sociales que le permitieron a Ebucio contactar al representante de la máxima magistratura de la república y los procesos de convalidación social que actuaron para que su declaración fuera tenida en cuenta.

El cónsul Postumio, consultó a su suegra Sulpicia si conocía a la anciana, refiriéndose a Ebucia, que vivía en el Aventino. En este caso, las matronas eran las encargadas de proporcionar las referencias indispensables para dar crédito a la acusación. Además, intercedieron en el procedimiento como punto de contacto entre los actores, posibilitando, entre otras cosas, la comunicación en una escala jerárquica claramente diferenciada. De este modo, a pedido del cónsul, Sulpicia mandó a llamar a Ebucia para que se presentara en su casa con la intención, claro está, de propiciar el encuentro con el magistrado, sin llamar la atención de la mujer. Comprobada la fiabilidad de la informante¹⁸, el cónsul tomó las palabras de Ebucia como indicio suficiente de la veracidad del relato de su sobrino.

La palabra femenina se posicionaba en un lugar totalmente diferente al que le solía atribuir la mentalidad romana a la caracterización básica de los atributos de la mujer, puesto que dejaba de ser denostada bajo la acusación de irracional para constituirse en prueba suficiente de veracidad. Por último, antes de dirigirse al Senado y hablar ante el pueblo, Postumio interrogó a Hispala sobre el asunto. Tras una larga dilación con la que pretendía minimizar el impacto de su confesión, la liberta declaró finalmente aquello que había suscitado la inquietud del cónsul.

La figura de la delación pone de manifiesto los límites de la transgresión conforme al principio rector que subordina el conjunto de las prácticas admisibles, la preservación de la *salus res publica*. Livio nos permite ver, a través de un juego de oposiciones, que toma al cuerpo femenino como representación ideológica, la construcción de un modelo arquetípico de comportamiento que tiene como objetivo precisar las fronteras de lo deseable frente a lo punible. Una lectura política de

18 “Cum ea, nosse proba, et antiqui moris feminam”. Sulpicia sostiene: que la conocía como una mujer íntegra a la antigua usanza. (Livio, XXXIX, 11.5).

la cuestión nos permite hablar de una concepción de participación política amplia que no se circunscribe a la toma de decisiones vinculantes en las asambleas, sino que por el contrario comprende prácticas que inciden en acontecer político. La delación femenina aun cuando implicaba, en cierto modo, infringir la construcción subjetiva del *exemplum* arcaico de la mujer virtuosa, en la situación concreta en la que se desarrollaba, se transformaba en una acción destacable por cuanto permitía preservar el orden.

El episodio de las bacanales muestra la tensión existente entre las prácticas sociales y las costumbres. En este sentido, Hispala Fecenia es consciente del peligro que constituye subvertir los límites de la condición socio jurídico del género, incluso cuando un magistrado asegura que no sufriría deterioro alguno. Por ello negaba en un principio la confesión que había realizado a su amante alegando que temía a los dioses, cuyos misterios revelaba, pero mucho más, a los hombres que podían destrozarla con sus manos por delatora (Livio, XXXIX 13. 5). Livio pone en palabras de la liberta el reconocimiento de una práctica contraria a las costumbres, la delación, cuya direccionalidad en beneficio de la comunidad es el único elemento que la pone salvo del castigo (Luisi, 1982: 179-185).

De modo similar, durante el consulado de M. T. Cicerón, en el año 63 a.C., un grupo de hombres encabezados por Lucio Sergio Catilina, organizados en secreto, planeaban tomar el poder. La conjura se tramaba en la oscuridad de la noche, en el interior de las casas, por la que transitaban los líderes, motivados por el poder antes que, por la falta de recursos, en compañía de algunas mujeres. Salustio ofrece un extendido retrato de una de ellas de singular carácter. Sempronia, perteneciente a una ilustre familia, se destacaba por llevar a cabo actos propios de la osadía de un hombre. Dueña de una particular belleza, poseía los instrumentos de persuasión más refinados, los que utilizaba, la mayor parte de las veces, para evadir responsabilidades, ocultar la participación en crímenes o evitar responder con su patrimonio el reclamo de deudas contraídas (Salustio, Cat. XXI. 5).

La promesa del botín animó hasta los más cobardes que auguraban, en tono profético, tiempos de grandes cambios de los que saldrían favorecidos. Uno de ellos, Quinto Curio, que había sido expulsado en el año 70 a.C. del Senado, se contentaba con anunciar lo que hacían, confesando incluso sus propios crímenes. De pronto, comenzó a vanagloriarse de los secretos que guardaba y a prometer cosas que estaban fuera de sus posibilidades materiales. Mantenía desde hacía mucho tiempo una relación con Fulvia, una mujer de la alta sociedad, la cual no obtenía beneficio alguno del vínculo, sino todo lo contrario. Repentinamente, también con ella, se mostró más altivo que de costumbre, llegando a amenazarla y tratarla con inusitada violencia. Una noche, Fulvia logró conocer el motivo de la insolencia de Curio, que constituía un grave peligro para el Estado, por lo que, exceptuando el nombre del informante, contó todo lo que había oído sobre la conjuración que tramaba Catilina.

Fulvia transgredía las marcas del género reafirmado la posibilidad de inmiscuirse en lo que concierne a todos. La delación encontraba razón de ser en el interés común de la información que recibió. En este sentido, la palabra irrumpía en la escena pública desde el interior de la casa. Se trasladaba desde el espacio privado al Foro por medio de una red de actores. La revelación reafirmaba la posición de la mujer, en tanto, satisfacía el ideal ciudadano, redefiniendo los términos de la virtud. El propio cónsul electo, Cicerón persuadía a los involucrados de informar todo lo que sabían a fin de contrarrestar los planes urdidos por los conjurados (Cicerón, Cat. I. 3. 7).

Se podría decir entonces que la palabra femenina, denostada en teoría, adquiere valor como portadora de un conocimiento particular al que el género femenino

tiene acceso en virtud de la capacidad de persuasión. El hecho que los autores clásicos atribuyan rasgos masculinos a las mujeres que emplean con destreza la palabra, muestra que el *exemplum* se convierte en un modelo de comportamiento que transita los márgenes, planteando una tensión entre tradición y comportamiento social.

Conclusión

Un rasgo característico de los *exempla mulieribus* que refleja la acción política es que positiva o negativamente ilustran la transgresión de las normas codificadas por la tradición. En efecto, tanto la reafirmación de las virtudes como la caracterización del vicio, en los textos analizados, comprende una actuación que se encuentra fuera del lugar que teóricamente la naturaleza le había asignado al sexo femenino.

La participación política estaba vedada para las mujeres como género, pero en determinadas circunstancias, la posibilidad de actuar en nombre propio, sin intermediario alguno, se presentaba inusualmente en los asuntos que concernían al conjunto de la comunidad. Precisamente, el intersticio difuso entre lo público y lo privado, como esferas de diferenciación genérica de extrema simplicidad analítica, se convertía en un espacio de contingencia. Las mujeres en la estructura del relato mítico sobre los orígenes aparecían como garantes del poder, dotadas de inusual capacidad, promotoras de la conciliación, ejemplos de valentía y arrojo. En su carácter de madres, esposas, hermanas e hijas constituían una trama compleja que aseguraba la supervivencia de la sociedad, pero, también, la cohesión interna en momentos de hostilidad, convalidando la palabra o comunicando lo que permanecía en secreto.

Su propia instalación daba paso a un tipo de poder que se manifestaba en la influencia sobre quienes definían la estructura de las relaciones sociales y la representación de los vínculos. La adecuación de los marcos normativos a las necesidades del momento hacía inevitable brindar explicaciones sobre los casos excepcionales, situarlos en un plano que no representara un peligro para los contemporáneos. Ese era el objetivo que cumplía la historia moralizante del *exemplum*, puesto que reactualizaba las costumbres para mostrar las consecuencias de la acción desmesurada, fuera ésta positiva o negativa respecto de los intereses de la sociedad. Así, aunque el discurso dominante no se modificara plenamente, la expresión de tensiones permite ver la alteración de la situación de la mujer a lo largo de la historia. Es evidente que ellas tomaron parte de los asuntos que las afectaban directamente, favorecidas por la emancipación económica, situación documentada en los tiempos de Livio, pero también lo hicieron, directa o indirectamente desde los primeros tiempos de la ciudad.

Es imposible aceptar la separación de esferas de incumbencias como un dato estático de las relaciones de género a lo largo de la historia romana. En efecto, se trata de una generalización reductible a un modelo de representación de las relaciones entre los géneros como forma significativa de poder, directamente relacionada con la dominación de la aristocracia, que admitía, como vimos, posiciones sutilmente diferentes con respecto a las dimensiones del cambio.

Una lectura atenta de las representaciones de los distintos comportamientos y actitudes de las mujeres permite observar una realidad menos sesgada por la reproducción modélica de acciones ejemplares. La existencia de ambivalencias en el discurso obliga a repensar las relaciones entre los géneros en el marco de vínculos más complejos que comprenden modificaciones en las costumbres y en las prácticas a lo largo de la república romana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bengoochea Jove, María Cándida. (1998). La historia de la mujer y la historia del género en la Roma Antigua. *Historiografía actual. Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua. I.* 11. 241-259.
- Bobbio, Norberto. (2012). Estado, Gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política. México. Fondo de Cultura Económica. 104-111.
- Bravo Castañeda, Gonzálo. (1990). La mujer romana y la historiografía moderna: cuestiones metodológicas y nuevas perspectivas de estudio. En Hidalgo Blanco, Esther; Wagner, Gert y Rodríguez Mampaso, María José (Coord.). *Roles sexuales: las mujeres en la historia y la cultura*. Madrid. Ediciones Clásicas.
- Bravo Castañeda, Gonzálo. (2001). Sobre mujeres y, además, esclavas. *Gerión*, n.º 19. 737-755.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. London and New York. Routledge.
- Caballero del Sastre, Elizabeth. (2007). La dinámica de la ejemplaridad en Tito Livio: Lucrecia y Clelia, dos discursos antagónicos. En Ames, Cecilia y Sagristani, Marta (Comp.). *Antigua I. Estudios Interdisciplinarios de Historia*, Encuentro Grupo Editor. 381-388.
- Cantarella, Eva. (1981). *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Roma. Editori Riuniti.
- Cantarella, Eva. (1996). *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*. Milano. Elementi Feltrinelli.
- Cartledge, Paul. (1993). *The Greeks. A Portrait of Self and Others*. Oxford. Oxford University Press.
- Cascajero, Juan. (1997). Necedad, sabiduría y verdad. El ser y el parecer o un debate por la legitimidad en la oralidad antigua. *Gerión*. 15. 27-77.
- Cascajero, Juan. (1999). Historia Antigua y fuentes orales. *Gerión*. 17. 13-57.
- Cascajero, Juan. (2000). Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua. *Stud. Hist., Historia Antigua*. 18. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cenerini, Francesca. (2002). La donna romana. Modelli e realtà. Bolonia. Il Mulino.
- Cloud, Duncan. (2008). The constitution and the criminal law. En Crook, John; Lintott Andrew y Rawson, Elizabeth. (Edited). *The Cambridge Ancient History, Vol. IX. The Last Age of The Roman Republic, 146-43 B.C.* Cambridge. Cambridge University Press.
- Corey Brennan, Terry. (2006). Power and process under the roman constitution. En Flower, Harriet. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Culham, Philip. (1982). The Lex Oppia. *Latomus*. 41. 786-793.
- Culham, Philip. (2006). Woman in the late republic. En Flower, Harriet. *The Cambridge Companion in the Roman Republic*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Desideri, Paolo. (1984). Catone e le donne. Il dibattito liviano sull' abrogazione della Lex Oppia. *Veleia*. 22. 63-74.

- Dixon, Suzanne. (1983). A family business: Women's role in patronage and politics at Rome 80-44 B. C. *Classica et Medievalia*. XXXIV. 91-112.
- Domínguez Arranz, Almueda. (2010). *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*. Madrid. Silex.
- Foxhall, Lin. (1995). Women's ritual and men's work in ancient Athens. En Hawley, Richard y Levick, Barbara. (Edited). *Women in Antiquity. New assessments*. London and New York. Routledge.
- Foxhall, Lin. (2013). *Gender and the study of classical antiquity. Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Gamba, Susana. (2007). Feminismo, historia y corrientes. En *Diccionario de estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires. Biblos Editorial.
- Golden, Mark y Toohey, Peter. (2003). *Sex and difference in ancient Greece and Rome*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Gorlier, Juan Carlos. (2005). *Construcción social, identidad, narración. Nuevos enfoques teóricos y el (re) hacer del género*. La Plata. Edit. Al Margen.
- Grimal, Pierre. (2000). *El amor en la Roma Antigua*. Buenos Aires. Paidós.
- Iriarte, Ana. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid. Ediciones Taurus.
- Höbenreich, Evelyn. (2005). Andróginas y monstruos. *Mujeres que hablan en la antigua Roma*. *Veleia*. 22. 173-182.
- Jean Nöel, Robert. (1999). *Eros romano. Sexo y moral en la Antigua Roma*. Madrid. Edit. de la Universidad Complutense de Madrid.
- Kühne, Viviana. (2008). De la mejor manera de ejercitar el poder sobre las mujeres. *La Ley Opia: un antiguo debate*. Buenos Aires. Biblos.
- Lima Siqueira, Tatiana. (2008). Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero. *Artemis*. Vol. 8, jun. 110-117.
- Lomboglia, Rodolfo. (2008). Reflexiones en torno a la guerra y a los conflictos sociales a comienzos de la república romana en los primeros libros de Tito Livio. *Circe*. 12. 265-281
- Loroux, Nicole. (1990). *Les mères en deuil*. Paris. Seuil.
- Luisi, Aldo. (1982). La lex Maenia e la repressione dei Bacchanali nel 186 a.C. En *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. Milán. ed. Sordi M.
- Martino, Luis Marcelo. (2009). Reescribiendo la moral de los ancestros. Las costumbres ¿intachables? De los maiores en Tito Livio. *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*. 11. 49-69.
- Mossé, Claude. (1990). *La mujer en la Grecia Clásica*. Madrid. Nerea.
- Nash, Mary. (1984). Nuevas dimensiones en la historia de la mujer. En *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*. Barcelona. Serbal.
- North, John. (2003). *Religious Toleration in Republican Rome*. Edinburgh. ed. Cl. Ando.
- Paillet, Jean Marie. (1988). *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*. Rome. Ecole Française de Rome.
- Pavón, Pilar. (2008). Y ellas fueron el origen de este mal (Livio 39. 15. 9) mulieres contra mores en las Bacanales de Livio. *Habis*. N 39. 79-95.

- Peradotto, John y Sullivan, John Patrick. (1984). *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*. New York. New York University Press.
- Petrocelli, Corrado. (1995). Donne, spionaggio, delazione. En *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*. Ancona. Arti Grafiche Editoriali.
- Pina Polo, Francisco. (2011). Mos Mairoum como instrumento de control social de la nobilitas romana. Páginas. *Revista Digital de la Escuela de Historia. UNR. Año 3 – núm. 4. 54-77.*
- Plácido Suárez, Domingo. (1990). Polis y oikos: los marcos de integración y de la desintegración femenina. En Hidalgo Blanco, Esther; Wagner, Gert y Rodríguez Mampaso, María José (Coord). *Roles sexuales: las mujeres en la historia y la cultura*. Madrid. Ediciones Clásicas.
- Pomeroy, Sarah. (1975). *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in Classical Antiquity*. New York. Schocken books.
- Richlin, Amy. (2009). *Writing women into History*. En Erskine, Andrew. *A companion ton Ancient History*. United Kingdom. Blackwell Publishing.
- Rudé, George. (1978). *La multitud preindustrial. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*. Madrid. Siglo XXI.
- Sini, Francesco. (2003). *Ut iustum conciperetur bellum: guerra “giusta” e sistema giuridico-religioso romano*. En *Guerra giusta? La metamorfosi di un concetto antico*. Seminari di storia e di diritto III. Milano. Giuffrè Editore.
- Schmitt Pantel, Pauline. (1990). *Storia delle donne in Occidente. Vol. I, Antichità*. Laterza y Figli. Roma-Bari.
- Schultz, Celia. (2006). *Women’s Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill. University of North Carolina Press.
- Segal, Charles. (1993). *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender and Commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba*. Durham-Londres. Duke University Press.
- Scott, Joan. (1986). *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*. *American Historical Review*. 91. 1053-1075.
- Scott, Joan. (1994). *Preface a gender and politics of history*. *Cadernos Pagu*, n.º. 3, Campinas. 11-27.
- Vernant, Jean Pierre. (et al.). (1984). *La cité des images: religion et société en Grèce Antique*, París. Edi. de la Tour.
- Yarrow, Liv. (2006). *The power of the intellectual: leading thinkers, thinking leaders*. En *Historiography at the end of the republic*. Oxford. Oxford University Press.
- Young, Iris. (1980). *Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems theory*. *Socialist Review*. 10. 169-188.

FUENTES

- Cicerón, M. T. *De Oratore*. Tra. G. L. Hendrickson y H. M. Hubbel, Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 1939.
- Cicerón, M. T. *Orations*, Vol. XIV., Tra. N. H. Watts, Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 1931.

Cicerón, M. T. *Orations*, Vol. VI., Tra. J. H. Freese, Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 1930.

Salustio, *The war with Catiline. The war with Jugurtha*, Hist. Tra. J.C. Rolfe., Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 2013.

Tito Livio, *Ab Urbe Condita*. Vol. I. Tra. Foster Bo. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press. 1919.

Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, Vol. VI. Tra. F. G. Moore, Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, 1940.

Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, Vol. IX. Tra. E. T. Sage, Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, 1935.

Tito Livio. *Ab Urbe Condita*. Vol. IX. Tra. Yardley, JC. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press. 2017.

Tito Livio. *Ab Urbe Condita*. Vol. XI. Tra. Yardley, JC. Loeb Classical Library, London: Harvard University Press. 2017.

Tito Livio, *Ab Urbe Condita*, Vol. XVI. Tra. A. C. Schlesinger y J. Obsequens, Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, 1940.

Jefa de jefes: Construcciones hegemónicas del género y el narcotráfico en el narcocorrido “La Reina del Sur” de los Tigres del Norte

Boss of bosses: Hegemonic constructions of gender and narcotraffic in the narcocorrido “La Reina del Sur” by Los Tigres del Norte

SILVIA RUIZ TRESGALLO*

Universidad Autónoma de Querétaro, México

ruiztresgallosilvia@gmail.com

RESUMEN

El narcocorrido “La Reina del Sur” de los Tigres del Norte celebra a una mujer supuestamente empoderada, la sinaloense Teresa Mendoza, que contra toda norma y ley logra alcanzar la jefatura en un mundo de hombres. Sin embargo, una mirada cercana a la construcción del personaje femenino (Butler) nos hace cuestionar la supuesta liberación de la joven ya que la protagonista se configura a través de una mirada netamente masculina -la de los autores-, se adscribe a masculinidades hegemónicas que resultan ser sus maestros y /o parejas sentimentales, y se apropia de atributos “masculinos”. Lejos de verse liberada la mujer acaba atrapada en un esquema limitador en que sólo a través de un *performance* hipermasculino legitima su hegemonía.

Palabras clave: narcocorrido, género, masculinidad hegemónica, performance, empoderamiento femenino.

ABSTRACT

“La Reina del Sur” by Los Tigres del Norte is a narcocorrido that celebrates a woman who, against all odds, reaches a position of power in a criminal world ruled by men. However a closer look at the fictional construction (Butler) of Teresa Mendoza makes us question her liberation because we see her through a male gaze -the one of the authors-, she associates herself to hegemonic masculinities who become their teachers and / or lovers, and she appropriates masculine attributes. Far from being a liberated woman, Teresa becomes locked in a limiting portrait in which adopting a hypermasculine *performance* becomes the key to legitimate her authority

Keywords: narcocorrido, gender, hegemonic masculinity, performance, women’s empowerment.

*Doctora en literatura hispánica, en el área de los estudios trasatlánticos, por The Pennsylvania State University (Estados Unidos). Máster en letras hispánicas en Western Michigan University (Estados Unidos). Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Querétaro (México).

Recibido: 10/10/2017 Aceptado: 11/12/2017

RELIGACIÓN. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Vol II • Num. 8 • Quito • Trimestral • Diciembre 2017

pp. 163-176 • ISSN 2477-9083

Siempre creí que los narcocorridos mejicanos eran sólo canciones

Arturo Pérez-Reverte, *La reina del Sur* (2002)

“La Reina del Sur” (2002) de los Tigres del Norte forma parte de los narcocorridos que examinan las dinámicas de poder en el crimen organizado focalizando en particular la construcción social del género. La narcocultura¹ propone modelos masculinos y femeninos claramente diferenciados pues forman parte de estructuras patriarcales hipermasculinizadas: los “narcos” configuran masculinidades hegemónicas², hombres pesados y activos que utilizan la violencia extrema, el capital y la sexualidad promiscua para definir su lugar en el mundo. En general, la narcocultura es misógina ya que ve a la mujer en términos de inferioridad; como un satélite que gira alrededor del universo masculino. Prueba de esta situación subalterna es que entre los castigos que los varones ejercen sobre el sicario de un grupo enemigo está la emasculación y/o el afeminamiento en la posición que hacen adoptar al cadáver. Este es un performance que según Turati (2011) tiene como objetivo humillar a quien lo padece. Por lo tanto, en el mundo del crimen organizado, actuar como se supone lo hace una mujer resulta una manera de sobajar y someter puesto que la hembra es vista como un ser débil, dependiente y pasivo. Quizás por este motivo, en las ficciones del narcotráfico, las féminas alcanzan el poder a través de los varones del hampa ya que suelen mostrarse como “novias devotas o esposas sumisas, agradecidas de que un hombre poderoso haya puesto sus ojos en ellas ofreciéndoles una vida de lujo, aunque no exenta de peligros” (López-Badano y Ruiz Tresgallo, 2016; 203). Este es en un principio el caso de la protagonista del narcocorrido que nos ocupa, Teresa Mendoza, puesto que se inserta en las dinámicas sociales locales que configuran el género en Sinaloa.

Dentro de la construcción del sujeto femenino en el mundo del narco proponemos cuatro tipos o modelos: las mujeres del narco, las buchonas, las prepago y las sicarias. Las que Mata Navarro (2012) denomina como “mujeres del narco” son un grupo constituido por las madres, esposas e hijas oficiales de los criminales, las cuales viven una vida de ostentación y privilegio que depende directamente de la fidelidad a la figura masculina con la que se vinculan. Deben ser protegidas como posesiones, pero precisamente por su relación afectiva, resultan vulnerables ya que son percibidas como objetos sobre los cuales grupos enemigos pueden ejercer la violencia revanchista. El segundo grupo lo configuran las “buchonas”, mujeres trofeo que utilizan su hermosura corporal lograda a base de criterios neoliberales - operaciones de cirugía estética, ropa y calzado de marca, tratamientos de belleza costosos - para acompañar al narco y exhibirse como complementos de poder. La cosificación del ser femenino resulta especialmente evidente en este grupo ya que estas hembras objeto, para servir mejor a su señor, agrandan artificialmente las partes sensuales de su anatomía como si de trocas o carros tuneados se tratara. El tercer tipo que proponemos es el de la mujer prepago, es decir, aquella que mantiene una relación sexual esporádica con el capo a cambio de dinero u otro tipo de mercancía y que podríamos relacionar con el estereotipo de la prostituta. El cuarto y último modelo es el de la sicaria, una mujer que trabaja para el narco cometiendo

1 Cabañas en su definición de Narcocultura considera que ésta abarca no sólo “a los narcos sino a las complejas redes de prácticas culturales y representaciones, ambiguas y en ocasiones contradictorias que se transforman en nuestra ‘verdad’ sobre ese mundo” (2014: 7).

2 Connell acuña el concepto de “masculinidades hegemónicas y feminidades enfatizadas” (Connell y Messerschmidt, 2005; 831) en su publicación de 1987 titulada *Gender and Power*. Los estudios sobre masculinidades hegemónicas analizan la creación de roles, y la articulación de redes y prácticas que marcan la posición dominante del hombre frente a la posición subordinada de la mujer además de otras identidades de género, que se perciben como “femeninas” en una sociedad dada. Para Connell y Messerschmidt (2005) hablar de masculinidades es departir sobre relaciones de género. Las masculinidades no equivalen a los hombres sino a la posición del varón en un orden de género. Pueden ser definidas como el diseño de prácticas por las que hombres y mujeres se vinculan con esa posición.

asesinatos por encargo y labores vinculadas al tráfico de drogas. Sin embargo, estas definiciones resultan más complejas ya que dichos modelos se entremezclan tanto en la realidad como en la ficción que nos ocupa: los narcocorridos.

Las madres, esposas, hijas o novias de los narcotraficantes también se pueden resemantizar como capos de la droga y, por tanto, como individuos que ofrecen la ilusión de alcanzar “empoderamiento”. Sobre este tema Siegel señala: “Some of these *femmes fatales* who became leaders of organized crime came to power as a result of the imprisonment of their husbands or as assistants to their criminal partners” (2014; 55). Por su parte, Jiménez Valdez sostiene que “A la par del grupo de las relacionadas sentimentalmente con narcotraficantes, cada vez emerge más la imagen de las mujeres que participan de manera más activa en el negocio (...) Sin embargo, estas *mujeres-capo* siguen siendo pocas, la gran mayoría de ellas ocupan puestos mucho menos imponentes y redituables” (Siegel, 2014; 111). Los comentarios de Siegel (2014) y Jiménez Valdez (2014) confirman que en el mundo del hampa las mujeres se incorporan a posiciones de jefatura a través de los hombres; los sustituyen, los ayudan y en general ocupan cargos de menor envergadura. Es decir, las jefas del narco reproducen la situación subalterna de la mujer en la sociedad patriarcal. Como demostraremos a lo largo de este ensayo, en el narcocorrido “La Reina del Sur” de los Tigres del Norte, la mujer no resulta liberada al transformarse en capo del tráfico de estupefacientes, sino que sigue construyéndose a través de una mirada netamente masculina. Bourdieu considera que la dominación masculina basada en la jerarquía de los atributos varoniles sobre los femeniles supone “la violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento, o más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento, o en último término, del sentimiento” (Bourdieu, 2000; 12). En la lógica del narcocorrido la mujer se somete a la dinámica del poder patriarcal ya que la apropiación de atributos “masculinos” constituye el marco de referencia sobre el que Teresa Mendoza actúa y al cual desea pertenecer.

Los roles de género se entienden como modelos que condensan el ideal de masculinidad o feminidad en una sociedad a través de actos performativos. Como indica Butler en *Gender Trouble* el género es una construcción social en la que el individuo se ve obligado a encajar en parámetros de identidad a través de sus actos. Es decir, un hombre o una mujer sólo son considerados como tales, tanto por la sociedad como por ellos mismos, cuando su performance público se aviene a los modelos establecidos para su género (Butler, 2006 [1990]; 45). Sin embargo, aunque la identidad de género está construida socialmente, no está totalmente construida lo que permite que los individuos puedan subvertir ciertas dinámicas, también a través de esta teatralidad. Según Cabañas, las narcoficciones ofrecen “an opportunity to ‘define’ or «redefine» gender roles, (...) present deviant masculinities and opportunities to show how Latin American women both resist and are incorporated by patriarchal hegemonies” (Cabañas, 2012; 77). Nuestra protagonista, al formar parte de esta producción cultural y contexto geográfico, se inserta en un juego de equilibrios y desequilibrios, resistencias e incorporaciones, que le permiten desarrollarse a través de las dinámicas del género y el poder.

Dentro del *bildungsroman* que propone el narcocorrido “La Reina del Sur”, Teresa pasa de ser la novia de un narco a una jefa de jefes como acto de sobrevivencia en un mundo, el de las drogas, dirigido por un patriarcado hipermasculinizado. Judith Butler en *Vida precaria* llama la atención sobre la constitución de individuos vulnerables en la sociedad. De acuerdo con Butler, resultan precarios aquellos cuerpos que no ven cubiertas ciertas necesidades económicas, políticas y

sociales que les permiten subsistir. La joven, como novia de un narco, resulta un cuerpo precario puesto que tras el fallecimiento de su pareja sabe que morirá como víctima del espíritu vengativo de sus asesinos. Teresa resulta entonces doblemente precarizada, primero por su condición femenina y segundo por la adscripción a una figura masculina de poder, El Güero Dávila, que acaba de ser destronado. Si el género se construye de manera performativa a través de las relaciones de poder, así como de las restricciones normativas heterosexuales, sólo reinventándose a través de un *performance* masculino puede la protagonista sobrevivir en un mundo machista e incluso alcanzar una posición de mando.

Connell y Messerschmidt reflexionan sobre la formulación del concepto de “masculinidad hegemónica” en relación con la denominada “feminidad enfatizada” (p. 848). En su revisión de estos términos consideran que las mujeres -como novias o parejas sexuales en el campo sentimental, o como trabajadoras en el ámbito laboral- participan de los procesos que construyen a las masculinidades. Por tanto, debe darse más atención a las prácticas de las mujeres, así como a las dinámicas históricas entre lo femenino y lo masculino (Connell y Messerschmidt, 2005; 848). La sinaloense, de acuerdo a los patrones históricos y temporales de quienes crean su narrativa, sólo puede acceder al liderazgo a través de la filiación con hombres y/o de la emulación de lo masculino. Por tanto, las decisiones de la protagonista legitiman los patrones machistas con los que opera la lógica del hampa ya que no los resiste, sino que los acepta y normaliza. Nunca observamos a una mujer independiente puesto que Teresa en ningún momento logra este ascenso por sí misma, sino, como indica la tradición de los narcocorridos, gracias a su relación con los varones.

La historia de la creación de “La Reina del Sur”

Arturo Pérez-Reverte escribe la novela *La reina del Sur* (2002) tras su visita a Sinaloa inspirado por el narcocorrido “Camelia la Tejana: Narcotráfico y traición” interpretado por los Tigres del Norte³. De hecho, considera que su novela es en sí misma un narcocorrido de 500 hojas. Como confiesa el periodista y escritor español:

El día que oí el corrido de Camelia la Tejana sentí la necesidad de escribir yo mismo la letra de una de aquellas canciones. Pero no tengo ni idea de música, ni sé resumir en pocas palabras historias perfectas como las que esa raza cuenta. Carezco del talento de los Tigres del Norte o los Tucanes de Tijuana, o de Chalino Sánchez, que era compositor, vocalista y gatillero de las mafias (...) Así que, tras darle muchas vueltas al asunto, decidí escribir un corrido de quinientas páginas y mezclar en él dos mundos, dos fronteras, dos tráfico. El estrecho de Gibraltar y el norte de México. (Pérez-Reverte, 2002, 1 de junio)

Tras el éxito de la novela trasatlántica de Pérez-Reverte, los Tigres del Norte le devolvieron el halago al crear el narcocorrido “La Reina del Sur” en esas pocas líneas en que el escritor se sintió incapaz de condensar la épica aventura de la sinaloense Teresa Mendoza.

La temática de la novela viene condicionada por el género y el narcotráfico puesto que Teresa re-construye su identidad a través de la apropiación del per-

³ Según Ramírez-Pimienta (2010), “Contrabando y traición” es un “corrido de Ángel González popularizado primero en el sur de California por Joe Ávila y luego retomado por los Tigres del Norte, quienes la convirtieron en un éxito internacional en los tempranos años setenta” (p. 329).

formance masculino; es una mujer que debe actuar como un hombre. El propio Pérez-Reverte en una entrevista del 2003 describe esta dicotomía de género:

Ella es una mujer normal con sentimientos, con un amante o con su novio, en un mundo protegido, con dinero. De pronto la vida llama a la puerta y corre durante 500 páginas o durante 12 años. En este proceso ella se da cuenta de que para sobrevivir necesita pelear con las reglas de los hombres que han hecho las reglas. Una mujer peleando. Como mujer estoy perdida. Tengo que luchar como luchan ellos. Ser tan cruel, tan egoísta, tan dura, tan peligrosa como ellos lo son (...) Ella es una mujer en un mundo de hombres que sobrevive. (Pérez-Reverte, 2003)

Podríamos decir entonces que de acuerdo al autor nunca vemos el desarrollo de la mujer real que hay en Teresa sino el de aquella que se ve a través de los ojos del otro: el varón. Esta perspectiva de lo femenino, por parte del periodista y académico de la lengua, también resulta cuestionable pues asumir la naturaleza bondadosa, proveedora, blanda o pacífica de la mujer, nos indica que quien escribe lo hace desde una perspectiva binaria de la identidad de género. En este sentido la aclamada narconovela de Pérez-Reverte posee tintes pastel ya que tanto la semblanza inocente de la protagonista como su relación obligada con la violencia la hacen más blanda que las actuales representantes femeninas del género como Fernanda Salas en *Perra Brava* de Orfa Alarcón. En opinión de Matousek (2014: 126):

While the more highbrow and critically acclaimed novel *La reina del sur* by Spanish author Arturo Pérez-Reverte, which traces the twelve-year trajectory of Teresa Mendoza from money changer on the streets of Culiacán to queenpin on the Andalusian coast of Spain, presents an early and thorough introduction to the transnational narconovela, its only brief allusions to lurid violence denote a diluted version of today's narco-climate.

Pérez-Reverte nos ofrece una narrativa edulcorada más cercana a la trama de un cuento de hadas que a la realidad brutal del mundo del narcotráfico.

La crítica literaria nos ofrece diversos acercamientos a la novela de Pérez-Reverte desde el punto de vista del género y el crimen organizado. Bialowas Pobutsky en "Pérez-Reverte's *La reina del sur* or Female Aggression in Narcocultura", muestra que Teresa se desarrolla como una mujer enérgica y dotada de agencia en el submundo del narcotráfico, dominado por hombres y en el que la fémina normalmente se equipara con la subordinación (Bialowas 2009; 277). A diferencia de Bialowas Pobutsky, Lino arguye que:

la emancipación de la protagonista no nace de la mera habilidad de hacer lo mismo que los hombres, sino precisamente de hacer lo que ellos no pueden debido a su género (..) Teresa emplea su sexualidad para desestabilizar el ambiente misógino y xenófobo de una manera distinguiblemente mujeril; lo hace deliberadamente para vengarse personalmente de aquellos que abusaron de ella cuando desaparece su fe en la protección de la autoridad oficial; al tiempo que inviste de poder a la mujer inmigrante latinoamericana que ella representa. (Lino, 2013; 79-80)

Aunque nuestro ensayo versa sobre el narcocorrido, y no sobre la novela que ha acaparado más atención crítica, a lo largo de este ensayo disintiremos de ambos postulados. No consideramos que la protagonista resulte emancipada a través de su performance masculino, como arguye Bialowas Pobutsky, ya que

en general crea relaciones de dependencia emocional con respecto a los hombres. Tampoco creemos que se independice a través de su sexualidad, puesto que precisamente la representación de Teresa como un tipo de *femme fatale* es un estereotipo creado por el patriarcado a lo largo de los siglos para demonizar a la mujer en su faceta de ídolo de la perversión. Nuestro ensayo propone que la mirada global patriarcal está interiorizada en la protagonista porque tanto el escritor de la novela como los autores del narcocorrido son hombres. De hecho, en el narcocorrido Teresa no tiene voz, nunca interviene en primera persona, son los cantantes -todos hombres- y las figuras masculinas mencionadas en la novela las que narran la vida de la joven nortea.

La representación de género en el narcocorrido

En “La Reina del Sur” la protagonista sólo puede iniciar su camino gracias a las figuras masculinas de las que depende y que dirigen su destino. La muerte del Güero Dávila con quien mantiene una relación sentimental desencadena la escapada de “su estado natural” y por tanto el inicio de su historia. Como afirma el corrido “El Güero le dijo a Tere / te dejo mi celular /cuando lo escuches prietita/ no trates de contestar / es porque ya me torcieron / y tu tendrás que escapar”. Recordemos que Teresa corresponde al modelo femenino de la novia o amante del narco. Si bien ha gozado de una posición hegemónica gracias a los ingresos ilegales de su pareja, sabe que ante la muerte del piloto resulta un ser desechable que será destruido en el espíritu revanchista del mundo de las drogas. Don Epifanio Vargas, a quién la joven solicita ayuda, será el responsable del renacimiento de Teresa en España, pues como si fuera un nuevo Pigmalión, gracias a sus contactos, Teresa logra escapar y llegar a Melilla donde está a salvo para reinventar su identidad. Es decir, la protagonista no emprende una vida que ella misma ha creado para sí, con sus propias decisiones, sino que nace, renace y crece a través de una relación de dependencia con los hombres que moldean su vida. Por tanto, estos últimos, son los que manejan su destino.

Las figuras masculinas, a través de las cuales conocemos a Teresa en el narcocorrido, se presentan desde un principio como masculinidades hegemónicas pues destaca en ellos su valentía, su conocimiento y/o su poder transnacional. En este caso El Güero es un piloto que trabaja para el cártel de Ciudad Juárez y resulta calificado en el narcocorrido como “piloto muy arriesgado”. Su arrojo, la destreza en el pilotaje y su efectividad laboral para el grupo de narcotraficantes para el que trabaja le confieren una posición de privilegio. Un fenómeno similar ocurre con Epifanio Vargas; el capo que perdona la vida a Teresa, posee contactos transnacionales debido a su posición de mando en el comercio de drogas. Como nos informa el corrido “dijo Epifanio Vargas / Teresa vas a escapar / tengo un amigo en España / allá te puede hospedar / me debe muchos favores y te tendrá que ayudar”. Precisamente la llegada a Melilla produce el encuentro con Don Santiago Fisterra, con quien la sinaloense emprende una nueva vida amorosa que la sigue vinculando al negocio de las drogas a través de la relación con un hombre. En la estrofa “cuando llego a Melilla / luego le cambio la suerte / con Don Santiago Fisterra juntaron bastante gente / comprando y vendiendo droga / para los dos continentes” se enfatiza la necesidad de un hombre para que la protagonista pueda llevar a cabo su negocio fronterizo, ahora entre África y España. A lo largo de la canción Teresa mantiene relaciones de tipo afectivo que asemejan modelos de filiación. Su desenvolvimiento y acciones resultan el producto de sus relaciones sentimentales de pareja con El

Güero y Santiago respectivamente -, o de padre a hija - como sugiere la relación con Epifanio Vargas. En ambos casos los autores del narcocorrido construyen a Teresa a través de las relaciones binarias del género, manteniendo siempre una perspectiva patriarcal y heteronormada.

Precisamente, para resemantizarse como figura de poder y, por tanto, como “La Reina del Sur”, la joven se apropia de los mismos atributos, antes mencionados, que configuran a las masculinidades hegemónicas. Curiosamente, la voz del hombre español con el que se ve obligada a mantener una relación sexual es la que atestigua el valor a la figura de la mexicana en términos masculinos. La voz poética expresa “Manolo Céspedes dijo / Teresa es muy arriesgada” afirmación que se abala de forma doble ya que su emisor es doblemente hegemónico, como hombre y como español en un contexto postcolonial. Precisamente este es el mismo atributo que en el corrido se hace del Güero Dávila y que ahora queda transferido como si fuera un deslizamiento semántico a la figura femenina. Siguiendo el ejemplo de Don Epifanio Vargas, Teresa va a juntar un grupo importante de empleados que venderán la droga en Francia, África e Italia, es decir, en redes transnacionales y transatlánticas. Para confirmar la valentía y el poder económico de Teresa, el narcocorrido afirma que entre sus clientes se encuentran los rusos, famosos por ser una mafia agresiva que ejemplifica los patrones de una masculinidad dominante. Es entonces, cuando la voz poética define a la Teresa, alumna aventajada, como “una tía muy pesada” que ha aprendido bien sus lecciones: tras un periodo de instrucción masculina la joven ha logrado alcanzar su acceso a una posición de dominio en el mundo del narco.

Magdaleno confirma el proceso de Pigmalión que los hombres ocupan dentro de la resemantización del ser femenino en el narcocorrido:

De tal manera, la lucha de Teresa, como la de otras mujeres dentro del narcocorrido, tiene su origen en la imposibilidad de ingresar al narcotráfico sin otra investidura que los atributos “masculinos”, y sin otra guía, mano, supervisión, filiación y educación que no sea la de un varón. Las mujeres del narcocorrido, entonces, esperan siempre la llegada de su Rousseau de la sierra; un varón que las eduque para llevar a cabo, competentemente, una actividad propia de “hombres bragados”: el narcotráfico. (2014, 30 de enero).

Como si retornásemos a los discursos renacentistas de Fray Luis de León, la protagonista sabe que para ser considerada una “mujer de valor” debe transformarse en una “mujer varonil”, es decir, en una fémina con cualidades masculinas, ya que los atributos “inferiores” asignados por el patriarcado a la mujer nunca la permitirían alcanzar una posición de autoridad. Dentro de este discurso patriarcal, que trasciende siglos y continentes, la mujer es “cosa de tan poco ser” (León, 1943 [1583]); 28) “de su natural flaca y deleznable” (León, 1943 [1583]); 26) por lo que la fortaleza y la industria no son cualidades que pueda tener por sí misma, ya que no le pertenecen a su género, sino que deben ser heredadas, estudiadas o recibidas de un hombre.

Teresa se maneja por un código de honor, que no le pertenece como hembra, sino que ha aprendido de los narcos, pero esto no resulta suficiente para que la mujer adquiera poder y respeto; es necesario que, junto a estas actitudes, el personaje femenino demuestre virtuosismo en el manejo de los instrumentos tecnológicos o herramientas necesarias para su actividad laboral. En el caso de Teresa estos elementos son las armas, las planeadoras, y, por último, la tecnología de última generación para la comunicación. Esta parte no aparece en el narcocorrido

que nos ocupa, pero si en otros narcocorridos con protagonistas femeninas. Por ejemplo, canta Jenni Rivera en “La Chacalosa”: “Los amigos de mi padre/ me enseñaron a tirar/ me querían bien preparada/ soy primera al disparar/ las cachas de mi pistola/ de buen oro han de brillar”. El virtuosismo en el uso de las armas de fuego se complementa con la pericia en el manejo de los vehículos para que las mujeres puedan deslumbrar como capos del narcotráfico. También Rivera en “Las Cachanillas” celebra a las mujeres bragadas al afirmar: “Cecilia con una súper / luego empezó a dispararles. / Patricia era la chofer, / iba al frente del volante. / Le metió la chancla al carro / no paró hasta Mexicali.” En este último caso, las hembras del crimen organizado imitan a los hombres, ya que como si fueran los miembros de una banda de criminales se reparten con éxito estas tareas “masculinas” para triunfar. La habilidad en la conducción de las trocas, el vehículo más representativo de los narcos norteros, también debe ser dominado por las féminas que aspiren a la jefatura. Así lo demuestran los Tigres del Norte al corear en “También las mujeres pueden”: “Con un motor muy rugiente/ llegaron quemando llanta/ en una trocona negra/ pero la traían sin placas/ dos muchachas que venían/ del Barrio de Tierra Blanca”. La aceptación del consumo masivo de alcohol y drogas, así como la vida en la fiesta permanente, también resultan apropiadas por las mujeres del narco. Violeta (2010)⁴ presume en “La plebe parrandera”: “Me dicen la parrandera/ y me encanta la loquera/ me gustan las emociones/ me gusta mirar de cerca/ de a gramo cada suspiro/ y así no hay ni quien lo sienta”. Como va resultando evidente, las protagonistas de los narcocorridos no resultan mujeres liberadas sino supeditadas a estándares de comportamiento masculinos que construyen al narco hombre como un modelo social a imitar.

En esta línea de pensamiento resulta especialmente significativa la ausencia deliberada en la composición musical de un personaje femenino instrumental en la vida de Teresa dentro de la novela; su compañera de celda Patricia O’Farrell. Tras la muerte del gallego Santiago Fistera, la sinaloense pasa un par de años en la cárcel donde conoce a Patricia, la mujer que gracias a sus contactos logrará convertir a la joven de Culiacán en la reina transnacional del tráfico de drogas. Benavides confirma la importancia de este personaje en la construcción hegemónica de Teresa al expresar: “Her cell mate, Patricia, is the one who reintroduces her to the drug trade when they both are free and provides for her newfound status as drug queen of southern Spain, thus the novel’s title” (Benavides, 2009; 153). Sin la intervención de la “lady” española -perteneciente a la jet-set andalusí, inteligente, elegante y con clase - Teresa no se hubiese asociado con la mafia rusa, jamás hubiera podido crear una corporación empresarial, y probablemente no se hubiera glamurizado en su forma de vestirse y expresarse. En otras palabras, sin Patricia la protagonista no hubiese logrado alcanzar las cimas más altas del crimen organizado. Sin embargo, los autores del narcocorrido, quizás por ser Patricia una mujer - aspecto que implica una discriminación de género - y / o quizás por su atracción erótica hacia Teresa- elemento que perpetua la exclusión por la orientación sexual disidente- deciden descartarla ofreciendo una imagen fragmentada y falsificada de la narrativa en la que sólo por medio de los hombres, y no de las mujeres, se puede alcanzar una posición de liderazgo. Si como arguyen Núñez Noriega y Espinoza Cid, el narcotráfico funciona como un dispositivo de poder sexo-genérico “integrado en una economía política de producción de sujetos hetero/patriarcales, tanto hetero/

⁴ Se ha incluido la fecha del 2010 porque es el momento en que el video musical fue subido a las redes. La fecha que provee la compañía discográfica para la inclusión de la canción en disco compacto es posterior, motivo por el cual se ha escogido el registro histórico más antiguo. La canción no aparece en Spotify.

masculino/patriarcales, como hetero/femenino/patriarcales” (Núñez Noriega y Espinoza Cid, 2017; 107), las sexualidades disidentes, como la de la joven española no tienen cabida o resultan destruidas. En este sentido podemos afirmar que la representación del género en el narcocorrido resulta más excluyente que en la novela, ya que al menos en la prosa de Pérez-Reverte, Patricia existe y tiene voz.

Un narcocorrido de estética trasatlántica: género y nación

“La Reina del Sur”, al recrearse como un narcocorrido de estética trasatlántica, inviste a la mujer de atributos que reivindican su nacionalidad mexicana, aunque siempre desde criterios masculinos. La vestimenta de piel que llevan los narcos de Sinaloa es la que se pone Teresa cuando se acuerda de su tierra natal mientras permanece en España. La voz poética expresa: “A veces de piel vestía / de su tierra se acordaba / con bota de cocodrilo / de avestruz la chamarra / usaba cinto piteado / tequila cuando brindaba.” La mujer realiza un acto de travestismo puesto que directamente se viste con la piel del hombre al utilizar la ropa adjudicada al varón para reafirmar su identidad norteña. A diferencia del caso anterior, aquí el consumo de alcohol no busca la parranda o la loquera sino recordar con nostalgia y orgullo la tierra natal, es decir, México, en tierra extraña. Sin duda el acto de vestirse con la piel del hombre mexicano en la península supone una colonización simbólica del territorio español.

Nos atrevemos a argumentar que dentro del narcocorrido aparece un discurso trasatlántico de apropiación en términos de género y nación que nos lleva de regreso al Medioevo, la época en la que surgen los romances: el germen del corrido mexicano. Como demuestran las publicaciones de Manzo-Robledo, Foster y Bergman, entre otros investigadores, “el romancero, como forma lírica del Medioevo y del Renacimiento llega a América Latina con los conquistadores y con los primeros colonos” (Foster, 2008; 172). En el caso de México será el sustrato sobre el que se crea el corrido y en épocas más recientes el narcocorrido: la composición musical que analizamos en el presente trabajo. Alviso constata este hecho además de señalar ciertas similitudes entre ambos como los temas de interés, la estructura de los versos, el tratamiento de los personajes y el dramatismo. En palabras del académico: “Most scholars trace the roots of the corrido to the Medieval Andalusian verses and ballads brought by the Spanish. The similarities include choice of subjects, verse structure, character treatment, and dramatic portrayal” (Alviso, 2011; 59).

En el video del narcocorrido “La Reina del Sur” de los Tigres del norte, estos juglares modernos utilizan como escenario la ciudad de Pamplona explotando las raíces medievales del entorno a través de la selección de distintos planos que muestran este tipo de arquitectura. La selección de esta ciudad no es baladí, muy al contrario, los cantantes aparecen vinculados con un tigre que va a ocupar el lugar del toro bravo en las calles donde tienen lugar los famosos encierros de San Fermín. Por un lado, la imagen del tigre que deambula con libertad por las calles españolas recuerda de forma oblicua los versos del *Cantar de Mio Cid*, donde Rodrigo Díaz de Vivar, el caballero medieval ideal, demostraba su arrojo capturando primero y encerrando después a un león. Por otro lado, el símbolo de la hombría y del valor español, el toro, queda sustituido por el nuevo modelo de masculinidad y valentía, el tigre, que vinculamos no sólo con este animal salvaje sino también con el nombre del grupo de música norteña. El único toro que aparece en el video es el del juguete de un niño español lo que produce una imagen de masculinidad proto-desarrollada que puede ser fácilmente sustituida por el nuevo modelo mexi-

cano. Esta insinuación se materializa en los ojos de uno de los integrantes del grupo pues resultan los del felino que previamente aterrorizaba a los pamploneses. De forma significativa, los cantantes del narcocorrido interpretan su melodía mientras ocupan las calles principales por las que normalmente se desarrollan los encierros o aparecen en la plaza de toros para aportar elementos de bravura masculinos mexicanos que ahora resultan insertados en el territorio español a modo de apropiación territorial y cultural. A diferencia de las novelas del narcotráfico como *Trabajos del Reino* de Yuri Herrera, estos juglares de hoy en día, no parecen estar al servicio de la Reina que les encarga un corrido prepagado, sino que es su triunfo como heroína mexicana que conquista la Madre Patria española lo que la hace merecedora de tal honor. En este sentido, el negocio del narcotráfico aparece envuelto no sólo de elementos masculinizadores sino también nacionalistas, creando un peligroso discurso de apropiación que identifica la compra y venta de estupefacientes con un saber netamente azteca.

La voz poética recrea a Teresa, como una nueva Malinche pues conquista por medio de las artes mexicanas del narcotráfico el territorio peninsular en un discurso de inversión histórica. En la parte narrada del corrido la voz poética comenta “aprende a hablar el acento que se habla en España / demuestra su jerarquía como la más noble dama / a muchos les sorprendió Teresa la Mexicana.” La protagonista domina la lengua del conquistador en este caso utilizando su propio acento; con este tipo de camuflaje o acto de imitación Teresa lleva a cabo una contra-conquista simbólica haciendo referencia de forma oblicua a Malinche, la mujer indígena también llamada “la lengua de Cortés,” a quien los mexicanos culpan de la dominación de las Américas. La empresa de la conquista empezó quinientos años antes de la acción del narcocorrido y ahora, gracias a la sinaloense, se produce un episodio de compensación puesto que México, un país hispanoamericano, toma el territorio español. Como expresa la voz poética, se configura como una noble dama, pues el uso de las armas del sicariato en un mundo regido por los hombres le confiere este lugar jerárquico.

A su vez, la sinaloense será conocida como “Teresa la mejicana” en España, denominación que la une a los personajes que protagonizaban los cantares de gesta o las novelas de caballerías respectivamente; recordemos que Rodrigo Díaz de Vivar (*El Cid*), o Amadís de Gaula tienen junto al nombre propio su lugar de origen para dar así más fama y honor a la patria de la que proceden. La jefa de jefes resulta en una figura híbrida que cruza bordes, como mestiza y migrante, haciendo realidad las ansias mexicanas por el regreso triunfal a la Madre Patria española. Sorprende comprobar que el narcocorrido no describe el cuerpo de Teresa a partir de la hiperfeminidad que define a las buchonas - mujeres trofeo - o del valor reproductivo - y por tanto maternal-, sino que la sinaloense poco a poco se va separando de lo que se considera femenino para masculinizarse y con esta transformación, legitimar su jefatura en un mundo de hombres.

Dentro de la narrativa visual del video musical Teresa Mendoza es sólo una mujer hermosa que, como las jóvenes galanas de otros videos de música norteña, acompaña la glorificación de los verdaderos protagonistas: los Tigres del Norte. Durante el video una modelo que representa a la mexicana aparece en diversas ocasiones: mirando desde una ventana, bailando en una fiesta o entrando bajo el arco de una ciudad medieval. La presencia de la modelo en distintos espacios españoles nos podría llevar a la idea de que tanto la canción como el video celebran el lugar de poder que Teresa ha alcanzado gracias a sus peripecias transatlánticas. Incluso podríamos pensar en un discurso poscolonial de apropiación, ya que una emigran-

te latinoamericana se transforma en la reina del tráfico de drogas en el estrecho de Gibraltar. Sin embargo, los cantantes del grupo son los que verdaderamente ocupan un lugar protagónico puesto que no sólo aparecen durante más tiempo que la joven en el video, sino que dominan espacios peninsulares públicos tales como las calles de la ciudad de Pamplona, la plaza de toros o un castillo medieval. Podríamos decir entonces que la historia cantada de la mexicana, más que empoderar a la mujer, la convierte en un pretexto o excusa que permite a los intérpretes elevarse en su masculinidad. Son sus voces las que legitiman la valía de Teresa y dan el nombre de la mexicana a conocer, por lo tanto, son ellos los que emiten su discurso desde un lugar de privilegio que poco o nada tiene que ver con lo femenino. La historia de la sinaloense, más que reivindicar el valor de una mujer migrante que sobrevive y triunfa contra toda lógica patriarcal, sirve para transformar a los miembros del grupo musical en masculinidades hegemónicas, ya que gracias al éxito de la canción logran triunfar en el mercado español. El reporte de prensa emitido por la compañía discográfica presenta el éxito de la canción como un acto de conquista del grupo norteño en el territorio ibérico, ya que gracias a este narcocorrido han llenado plazas y estadios en la piel de toro:

Their success with “La Reina Del Sur” does not come as a surprise since Los Tigres Del Norte’s music is reaching a milestone of acceptance in Spain where they are highly respected. Los Tigres Del Norte has successfully toured throughout the land of Cervantes filling up plazas, stadiums and conquering the heart and soul of new fans who are gaining awareness of the perils immigrants in Latin America face everyday. (PR Newswire, 2002, October 29).

Teresa resulta entonces una simple anécdota, un simulacro cuya narrativa cantada en el narcocorrido empodera a sus artífices hombres, los Tigres del Norte, hasta el estatus de estrellas trasatlánticas y transnacionales.

Reflexiones finales

“La Reina del Sur” de los Tigres del Norte forma parte de los narcocorridos que establecen un interesante juego entre el crimen organizado, el poder y la construcción social del género. La mencionada composición musical proporciona la ilusión de configurar a Teresa Mendoza como capo de la droga que al ocupar un lugar hegemónico alcanza su “empoderamiento”. Sin embargo, como hemos explorado a lo largo de este ensayo, la mujer no resulta liberada, sino que sigue configurándose a través de una mirada netamente masculina: Teresa se adscribe a masculinidades hegemónicas que resultan ser sus maestros y/o parejas sentimentales, se somete a la dinámica del poder patriarcal y se apropia de atributos “masculinos”. El honor, la violencia, y la dureza - consideradas como cualidades varoniles- constituyen el marco de referencia sobre el que opera y en el cual desea integrarse. Lejos de verse liberada la mujer acaba atrapada en un esquema limitador, en que el narcocorrido más que ensalzar su feminidad la utiliza como un tropo que valida la hipermasculinización de lo mexicano en un discurso de apropiación y conquista de tintes trasatlánticos. Teresa Mendoza pasaría entonces a formar parte de ese grupo de mujeres de la historia y de la ficción, ensalzadas o demonizadas dependiendo de los intereses del patriarcado; una imagen que queda muy lejos de la independencia que su personaje parece proponernos.

Los narcocorridos - a diferencia de lo que pensaba Pérez-Reverte en las primeras páginas de *La Reina del Sur* - no son sólo canciones, sino que resultan producciones culturales que perpetúan la fascinación por el mundo del hampa concebido como un sistema de poder sexo/genérico. Dentro de la lógica del crimen organizado la mujer tiene un papel secundario y subordinado, ya que sólo puede alcanzar la soberanía a través de los hombres: bien por su relación filial o sentimental con un capo, o bien masculinizándose. En nuestra opinión, considerar que la práctica de la violencia supone un tipo de agencia que prueba la igualdad de la mujer con el varón resulta tan perjudicial o cuestionable como afirmar la naturaleza blanda y dependiente de la hembra. En ambos casos observamos a una mujer encadenada y deshumanizada, ya que no es libre para tomar las decisiones que le permitirían vivir una vida plena. En el narcocorrido Teresa no es una mujer real sino un tropo construido por los autores a partir de una perspectiva patriarcal no desprovista de intereses comerciales. Suponemos que las mujeres que consumen el narcocorrido celebran el liderazgo que una joven de Sinaloa logra gracias a su inserción en el mundo del narco, sin darse cuenta de que, al mismo tiempo, fortalecen la noción de que sólo a través de los hombres y/o de un performace masculino puede el ser femenino acceder a una posición de poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alviso, R. (2011). What Is a Corrido? Musical Analysis and Narrative Function. *Studies in Latin American Popular Culture*, (29), pp. 58-79. doi: 10.1353/sla.2011.0017
- Benavides, O. H. (2009). LA REINA DEL SUR: Gender, Racial, and National Contestations of Regional Identity. In *Drugs, Thugs, and Divas* (pp. 152-170). Austin, USA: University of Texas Press.
- Bergman, T. L. (2015). "Jácaras and Narcocorridos in Context: What Early Modern Spain Can Tell US About Today's Narco-Culture". *Romance Notes*, (55) 2, pp. 241-252.
- Bialowas Pobutksy, A. (2009). "Pérez-Reverte's La reina del sur or Female Aggression in Narcocultura". *Hispanic Journal*, (30) 1-2, pp. 273-284.
- Butler, J. (2006). *Vida Precaria*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____. (2006). *Gender Trouble*. Nueva York, EEUU: Routledge (1990).
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Cabañas, M. A. (2012). Narcotelenovelas, Gender, and Globalization in Sin tetas no hay paraíso. *Latin American Perspectives*, (39) 3, pp. 74-87, recuperado el 8 de agosto de 2016, doi: 10.1177/0094582X11434303
- _____. (2014). Narcoculture and the Politics of Representation. *Latin American Perspectives* (Imagined Narcoscapes), (41) 2, pp. 4-17, recuperado el 8 de agosto de 2016, doi: 10.1177/0094582X13518760
- Connell, R. W. & Messerschmidt J. W. (2005). "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society*, (19) 6, pp. 829-859.
- Foster, D. (2008). Del romance español al narcocorrido mexicano by Francisco Manzo-Robledo (reseña). *Chasqui*, (37) 1, pp. 172-174, recuperado el 3 de enero de 2017, URL: <http://www.jstor.org/stable/29742253>
- Jiménez Valdez, E. I. (2014). "Mujeres, narco y violencia: resultados de una guerra fallida". *Región y Sociedad*, (4), pp. 101-127.
- León, Fray Luis de. (1943). *La perfecta casada*. Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe Argentina, (1583).
- Lino, S. (2013). "Víctima, detective y femme fatale: En busca de estrategias de empoderamiento femenino ante la inmigración en la novela negra española". *L'Érudit Franco-Espagnol*, (4), pp. 65-85.
- López-Badano, C.M.T. & Ruiz Tresgallo, S. (2016). Narconarrativas de compensaciones ficcionales (y condenas neoliberales): Los trabajos del Reino, de Yury Herrera; Perra brava, de Orfa Alarcón. *Mitologías hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, (14), pp. 191-212, recuperado el 12 de febrero de 2017, doi:10.5565/rev/mitologias.389
- Magdaleno, J. (2014, 30 de enero). "También las mujeres puedes, plebes": La mujer "chacalosa" en el narcocorrido. Escorial, recuperado el 15 de septiembre de 2016, <http://escoriallaxanteideografico.blogspot.mx/2014/01/tambien-las-mujeres-pueden-plebes-la.html>
- Mata Navarro, I. R. (2012). *El imaginario social sobre el estilo de vida de las mujeres del narco* (Tesis de maestría en filosofía y ciencias sociales), ITESO (Universidad Jesuita de Guadalajara).

Matousek, A.L. (2014). "Shades of the Borderland Narconovela from Pastel to Sanguine". *Frontiers: A Journal Of Women Studies*, (35) 2, pp. 118-142.

Núñez Noriega, G. & Espinoza Cid, C. (2017). "El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer". *Estudios de Género de El Colegio de México*, (3) 5, pp. 90-128.

Pérez-Reverte, A. (2002). *La reina del Sur*. México: Alfaguara.

_____. (2002). A la caza del narco. *El País Semanal*. Recuperado de <http://www.perezreverte.com/articulo/perez-reverte/285/a-la-caza-del-narco/>

_____. (2003). *La Reina del Sur*. El público lee. Canal 2 Andalucía. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=IQ6cd5i5aCM>

PR Newswire. (2002, October 29). Pioneers of Norteño/Corrido Music Legendary Icons Los Tigres Del Norte Present Their New Release 'La Reina Del Sur', recuperado el 13 de septiembre de 2016, <http://go.galegroup.com/ps/i.do?p=PROF&sw=w&u=mnalmgl&v=2.1&it=r&id=GALE%7CA93506287&a-sid=1c7f0221d7b5323823dde91931a85d51>

Ramírez-Pimienta, J. C. (2010). "Sicarias, buchonas y jefas: perfiles de la mujer en el narcotráfico". *The Colorado Review of Hispanic Studies*, (8-9), pp. 327-352.

Rivera, J. (1995). *La Chacalosa*. En Jenni Rivera y sus mejores 17 éxitos [CD]. Cintas Acuario.

_____. (1999). *Las Cachanillas*. En *Reina de reinas* [CD]. Cintas Acuario.

Siegel, D. (2014). *Women in Transnational Organized Crime*. *Trends in Organized Crime*, (17) 1/2, pp. 52-65, recuperado el 10 de agosto de 2016, doi: 10.1007/s12117-013-9206-4

Tigres del Norte, Los. (2002). *La Reina del Sur*. En *La Reina del Sur* [CD]. Woodland Hills, California, EU.: Fonovisa Records.

_____. (1997). *También las mujeres pueden*. En *Jefe de jefes* [CD]. Fonovisa Records.

_____. (2002). *La Reina del Sur* [Vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ng-eYklcmEM>

Turati, M. (2011). *Fuego cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. México: Grijalbo.

Violeta. (2010). *La plebe parrandera* [Vídeo]. Three Sound Records. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8sM0TUacVl4&list=FLzaiLckjdQ8Ax-vWd6kG1XFw>



Sección General

Memoria y analéctica en la modernidad/colonialidad boliviana. Reflexiones en torno a la obra de Silvia Rivera Cusicanqui según el marco categorial de Enrique Dussel

Memory and Analectic in Bolivian Modernity/Coloniality. Reflections on Silvia Rivera Cusicanqui's Work by Enrique Dussel's categorial framework

Christian Soazo Ahumada*
 Universidad de Santiago, Chile
 christiansoazo@yahoo.es

RESUMEN

A partir de la noción *horizontes históricos* propuesta por Silvia Rivera se muestra en este trabajo cómo la memoria cultural de una nación como Bolivia debe explorar en la coexistencia de marcos epistémicos tan distintos acrisolados en la noción de mestizaje. En esta categoría se sobreponen y se entrecruzan las nociones de memoria corta (liberal-populista) y memoria larga (colonial). El concepto *mestizaje ch'ixi* permite mostrar privilegiadamente esta convivencia de horizontes históricos. Desde la perspectiva *analéctica* propuesta por Enrique Dussel se observa la lógica de coexistencia existente en lo *ch'ixi*, donde lo semejante finalmente es el pasado, la verdadera otredad es el pasado/memoria, lo supuestamente “vencido” a los ojos de la dominación epistémica moderna y lo distinto es la vía para asimilar el tiempo de la dominación, el tiempo de la identidad homogénea del sujeto de la ciudadanía occidental.

Palabras clave: Analéctica, memoria, pasado, mestizaje, ch'ixi.

ABSTRACT

From the notion of *historical horizons* proposed by Silvia Rivera, this paper shows how the cultural memory of a nation as Bolivia must explore in the coexistence of epistemic frames so different articulated in the notion of *mestizaje*. In this category is intersected the notions of short-memory (liberal-populist) and long memory (colonial). The concept of *mestizaje ch'ixi* exhibits the problematic cohabitation of these historical horizons. From the *analectical* perspective proposed by Enrique Dussel, this study examine the logic of coexistence existing in the concept of *ch'ixi*, in which the common is finally the past, the true otherness is the past/memory, the supposedly overcome in front of the eyes of epistemic domination, and the distinct is the way to assimilate the time of domination, the time of the homogeneous identity, which recreate the subject of Western citizenship.

Keywords: Analectic, Memory, Past, Ch'ixi, Miscegenation.

*Doctor en filología románica Universidad de Friburgo Alemania. Profesor del programa de bachillerato de la Universidad de Santiago de Chile y profesor colaborador de la facultad de Humanidades y del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).

Recibido: 10/10/2017 Aceptado: 11/12/2017

I. Introducción

La reflexión sobre el estatus de la modernidad/colonialidad exhibe diferentes manifestaciones en América Latina. En Bolivia, la reflexión crítica ha ido de la mano con insospechadas transfiguraciones del espacio socio-político. La idea de un solo horizonte de recepción (Jauss, 1995), de un unívoco horizonte de expectativas (Koselleck, 1993), basado en el progreso y desarrollo, conlleva una mirada miope sobre el escenario colonial de los países latinoamericanos. Se hace imprescindible hablar en este caso de *horizontes históricos* (Silvia Rivera, 2010a: 11), correspondientes a diferentes *ciclos* socio-culturales coetáneos. El modo de convivir, de organizarse, de las diferentes comunidades “abigarradas” (Zavaleta, 2008), es uno de los núcleos temáticos centrales subyacente a este trabajo, teniendo en cuenta como primerísimo marcador epistémico la inexcusable imposición *colonial* inscrita a fuego al devenir histórico de la “nación” boliviana.

La superación del monologismo del horizonte histórico de la modernidad implica partir desde una nueva fundamentación, pues éste se sustenta en la concepción del mundo occidental, como *único* horizonte de comprensión desde el cual conceptualizar las acciones humanas. La denominación “dos Bolivias”, entendiéndose a una de ellas como aquella construida por los criollos y mestizos y, a la otra, como aquella conformada por la población indígena, evidentemente es un reduccionismo que no obstante se instala en un asunto crucial. Este es el cruce entre dos horizontes históricos que compendian lo que Silvia Rivera designa como “memoria larga” y “memoria corta” (Rivera, 2010a: 11). Desde luego que estos horizontes históricos implican a su vez marcos epistémicos distintos.

Las posibilidades de seguir un itinerario a través de la lógica *identidad/diferencia* moderna, basada en la presencia fuerte del “ser” en tanto fundamento, esencia o identidad (lo “civilizado”) y del “no-ser” (lo “bárbaro”) (Dussel, 2014: 18) en cuanto carencia, falta o diferencia, se ven limitadas a la hora de responder estratégicamente a las diferentes modalidades de dominación occidentales. Una estrategia orientada hacia las prácticas de resistencia, aunque sea ineludible ejercerla, se ve coartada políticamente cuando su horizonte es únicamente el moderno de la emancipación social, esto es, el espacio de producción (poiesis) *dentro* de la misma lógica del sistema de dominación moderno. La acción enfocada en reconsiderar las prácticas de re-existencia, acompañantes de todo el proceso de emplazamiento metropolitano, por tanto, testigos directos de la acumulación de fuerza antagónica, proviene del horizonte de comprensión último del imaginario indígena¹. Esta es la única que puede ofrecer un espacio de novedad, resultante de su condición de exterioridad, de “resto” insubsumible frente a las lógicas de dominación coloniales (Dussel, 2010: 39). Aunque ambos niveles se *entrecruzan* (“resistencia/emancipación” y “re-existencia/liberación”), la importancia capital de estas formas de comportamiento heterogéneas no es sólo su condición *mestiza* si entendemos por ella un nuevo producto cultural (“onticidad” referencial). Su relevancia descansa más bien en la posibilidad de conjunción y contrastación de los diferentes marcos histórico-epistémicos cohabitantes en una “nación” como la boliviana, ofreciendo categorías inéditas de interpretación de “lo real” y nuevas posibilidades de transformación, auxiliares a las ya acontecidas en los últimos años. Por tanto, la incidencia de las prácticas de resistencia/emancipación social se vinculan más con la esfera de la “memoria corta” y las de re-existencia/liberación comunitaria con el horizonte de la “memoria larga”, teniendo éstas que sobrellevar el peso de las prácticas de resistencia. Sin embargo, no se reducen sólo a mostrar esta complejidad abigarrada,

1 Como lo muestran ejemplarmente las rebeliones indígenas de 1781, 1979 y 2003.

develando su mayor potencial de transformación del orden socio-político, cuando apuntan a una nueva comprensión de este *entrecruzamiento* en cuanto tal, esto es, de su marco *transontológico* (Bautista, 2014: 38).

Un método que puede ser útil para comprender esta zona de *contacto* o proximidad es el *analéctico-crítico* (Dussel, 1974). Éste no gira en torno a la lógica unívoca de la identidad/diferencia moderna, sino alrededor de la *semejanza/distinción* analéctica o decolonial. Esta última se caracteriza por partir desde una relación de otredad, fundada sobre la coexistencia originaria de distintas cosmogonías o núcleos ético-míticos (Dussel, 2015: 150). En este sentido se puede examinar la existencia de un *cruce analéctico* entre las “dos memorias” u “horizontes históricos” descritos más arriba. Este binarismo ha sido reflexionado desde diferentes áreas, subrayando la problemática corporización de “dos sistemas referenciales” como los enfatizados por Fanon en torno al espacio colonial antillano (1973); asimismo, la noción de “doble conciencia” de Dubois (2007), el cruce de “dos patrimonios civilizatorios” (Ribeiro, 1977), la confrontación entre “dos bloques históricos” (Sanjinés, 2004), y el mismo concepto de “maniqueísmo misantrópico” propuesto por Maldonado-Torres (2007), son ejemplos de lo que está implicado en el modo “anfíbio” argumentado por Silvia Rivera cuando habla de “cabalgar entre dos mundos” (Rivera, 2010a: 38).

En consecuencia, un fundamento ético fraguado sobre la relación de proximidad, de “sujeto-sujeto”, de “apertura al otro” en vez del mundo, podría autorizar un nexo esencial con la comunidad de vida (Dussel, 2006: 25) o condición *comunitaria* radical de toda colectividad humana. En este escenario, la analéctica en tanto dispositivo ético, en cuanto *anterioridad originaria* (Dussel, 2014: 45), opera desde la *contrastación* de los dos horizontes históricos principales. En esta encrucijada re-emergen interrogantes sobre el estatus de la modernidad/colonialidad, específicamente sobre la posibilidad de una “modernidad india” (Silvia Rivera, 2011: 71) o de una nueva edad del mundo “transmoderna” (Dussel). Sobre las tensiones y dispositivos operantes en el espacio colonial, concebido analécticamente, se centrarán las argumentaciones esbozadas en los próximos apartados.

II. Horizonte liberal-populista y memoria corta

El discurso “multiculturalista” revisibiliza una práctica extendida de los estados-nación latinoamericanos, como es la negación de la verdadera etnicidad de las poblaciones abigarradas (Rivera, 2010c: 59-60). El mecanismo encubridor del discurso multicultural oficial opera, sin embargo, a partir de una peculiar lógica de “inclusión condicionada”, en la que “lo condicionado” es indudablemente la dimensión racializada de una determinada comunidad. Este condicionamiento se constituye en función, primero que todo, de un marco epistémico dominante fundado a partir de la polarización extrema de la sociedad colonial (entre “indígenas” y “españoles”) y, en segundo término, por una fuerte estratificación diferencial modelada según la ubicación en la escala socio-racial y en el grado de asimilación del colonialismo interno (Rivera, 2010b: 13) o colonialidad del poder (Quijano, 2000). Rivera Cusicanqui habla de una “ciudadanía recortada de segunda clase”, es decir, totalmente contrastada y contrapuesta (recortada) con la imagen plena del sujeto occidental europeo conforme a cumplir simplemente el “papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera, 2010c: 60).

Un hito crucial en la fase de consolidación de las prácticas coloniales se experimentó con las reformas borbónicas del siglo XVIII. En ellas, por más de parecer modificaciones capitales dentro del régimen colonial, en tanto apuntalamien-

tos del control metropolitano sobre la sociedad y economía coloniales (Rivera, 2010c: 9), con el fin de liberalizar el universo mercantil-capitalista, se implantó un mercantilismo colonial a través de repartos *forzosos* de mercancías (Rivera, 2011: 63). En esta práctica se observa la imposición de gravámenes por las ventas de los productos repartidos a los indios; productos impuestos biopolíticamente, pero que, a su vez, fueron el detonante del *repliegue* en el imaginario indígena, en donde sus formas atávicas de comercio se articularon en el “trajín” colonial, recogiendo un hito crucial de la memoria larga andina, marcado por la activa *participación* de las comunidades y líderes indígenas (Rivera, 2011: 63). La explotación extrema del “excedente natural” del trajín es una subvaloración finalmente de la misma “humanidad” de los indios (Rivera, 2010b: 48), puesto que se infravalora la importancia del comercio interno en las diversas iniciativas populares indígenas.

El horizonte liberal, más que preocuparse de los elementos propiamente raciales de las diferentes comunidades, definía a las identidades culturales -de “indios”, “mestizos” y “q’aras”- a través de una *mutua oposición* en el plano cultural-civilizatorio en torno a la polaridad básica entre “culturas nativas” y “cultura occidental” (Rivera, 2010b: 66). Se establece así una perspectiva basada en el nivel ontológico, esto es, en el horizonte de comprensión del mundo. Lo que se define por oposición, por contraste *aesthético*, es la frontera de dos marcos epistémicos distintos. El horizonte europeo *recorta* el mundo indígena en su proceso de caricaturización, fetichización y exotización, haciéndolo en contraste con la plenitud de su propia concepción de “Hombre” ligada evidentemente a su imaginario cultural.

Se despliega, en consecuencia, una concepción individualista de la sociedad, donde se desconoce el real significado del *ayllu* o tierras comunales. Los derechos humanos del indio sólo se reconocen, paradójicamente, cuando se deja de ser indio, aculturando los rasgos del ciudadano occidental, reflejados en su condición de propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil (58). Posteriormente, con el advenimiento del horizonte populista y de la racionalidad estatal, se perpetuó aún más este juicio adverso, considerando incluso a lo “indio” como la muerte misma del sentido histórico (García-Linera, 2015: 252). Es evidente, en este caso, que “lo indio” no puede reducirse a lo arcaico ni lo “originario” convertirse en un estereotipo más (Rivera, 2010c: 7), sin embargo, toda la “razón boliviana” se ha configurado máxime la inscripción del horizonte liberal. Su rasgo más distintivo es la negación de la ascendencia indígena, presumiendo a la par de ínfulas “blancoideas” (Bautista, 2005: 26).

Sobre este proceso de polarización y jerarquización étnicas se implementó un modelo de ciudadanización coimplicado con la penetración capitalista y reorientación mercantil occidental. Se consolidó un gran desprecio por los rubros mercantiles indígenas, por más de que éstos fuesen fuente de prosperidad y sustento de una “modernización” más estable (Rivera, 2010b: 82). Este proceso de ciudadanización escondía, sin embargo, una acentuada estratificación colonial. Ésta se encontraba velada por un “manto” de legalidad liberal, en la que la igualdad ciudadana aparecía en la práctica como una *ficción encubridora* (“ficciones del mestizaje” y de la “occidentalización”). Su fin último era el despojamiento de la condición comunitaria; la reducción de su “realidad” a meros instrumentos de manipulación y explotación económicos.

El horizonte liberal se consumó finalmente con el horizonte populista. Tras la revolución del 52’ y tras una reforma agraria ampliamente redistributiva en 1953, los movimientos de izquierda, como el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), manifestaban haber superado el “problema del indio” a través del otorgamiento de la *propiedad individual* de sus tierras y reconociendo su condición

de *ciudadanos* (Rivera, 2010b: 54). La propiedad privada del modelo liberal se basa en la existencia de mónadas humanas autosuficientes, completamente contrarrestadas (contrastadas) con la ominosa e informe masa de lo social (Tapia, 2008: 14). Esta masa de lo social no es ni más ni menos que lo comunitario. En este punto se expresa un verdadero rechazo hacia las formas de vida indígenas. Toda la ideología desplegada en torno a la campesinización, obrerización y colectivización no dejaba de ocultar la aversión inconfesable hacia “extrañas” racionalidades comunales (García-Linera, 2015: 258). El Estado-nación impone una potente descomunitarización de las poblaciones indígenas, ejerciendo un intenso proceso de encapsulamiento, al tener que vivir en torno a representaciones abstractas del horizonte liberal como la igualdad de derechos públicos.

El horizonte ciudadano inaugurado desde el 52' se encontraba fuertemente moldeado por la institución del *sindicato*. Aquí confluían formas de asociación laborales surgidas en Europa con tradiciones asociativas y comunitarias indígenas. Se entrecruzan en esta organización la “memoria corta” del horizonte liberal-populista con la “memoria larga” del horizonte colonial. El sindicato cumplió un rol clave en el proceso de mestizaje y ciudadanización occidental, al negar la democracia interna de los *ayllus*, tras un decidido efecto secularizante inducido por la izquierda ortodoxa (Rivera, 2010b: 96). El horizonte sindical representa una “camisa de fuerza que encuadra a la comunidad y la civiliza” (Rivera, 2010a: 23), sin poder contener en este “encuadre” lo que está “más allá” (o “debajo”) de todo sujeto individual, como es la comunidad de vivientes, constitutiva de una razón *comunitaria* (Bautista, 2005: 21).

El ciclo populista del 52' no hizo más que robustecer la lógica de *sustitución* moderna al suplantarse a los “indios” como “campesinos” y a los “cholos” como “mestizos” (Rivera, 2010b: 16). Se llegó así al límite de la polarización interna de la sociedad colonial, mediante el eclipsamiento provisto por la inclinación a su uniformidad, fundando la posición epistémica privilegiada desde la cual *reinventar el pasado* en función del imaginario mestizo-nacionalista y con el mestizaje como elemento pivotal de la “modernidad” boliviana, concebida sobre la imagen del hombre “nuevo”, de la “segunda independencia”. Aquí se pretendió convencer de que en Bolivia ya no existían indios, ni “vencidos” de la historia, pues todos debían ser “ungidos” por la nueva identidad englobante de la nación boliviana: culturalmente mestiza e históricamente moderna (Rivera, 2010b: 92).

III. Horizonte colonial y memoria larga

Tras el genocidio que representó la conquista de América, la sociedad indígena residual se sintió completamente decapitada. En esta órbita, Waman Puma crea una teoría visual del sistema colonial donde la muerte del inca se concibe efectivamente como un: “descabezamiento de la sociedad colonizada” (Rivera, 2011: 77). Desde este momento se puede apreciar la implantación de un marco epistémico y ontológico polar, en el que se revela un profundo desequilibrio en el centro político de la sociedad indígena (77). Este hecho histórico fundante determina el emplazamiento original del horizonte colonial, donde el producto de esta primera “victoria arquetípica”, impuesta por la “superioridad” europea, va a constituirse en determinante para la génesis del colonialismo interno y su agenciamiento en tanto forma de estratificación interna y de exclusión/segregación social. Esta gradación genera *cadena de dominación* articuladas sobre la base de un campo de fuerzas polar, donde a pesar de la existencia de una gran riqueza de mezclas e hibridaciones

culturales (nivel óptico), se evidencia un marco ontológico primigenio, determinado por la *negación* de los de “abajo”, del comunario indígena. Así, cada estrato se afirma “identitariamente” sobre la negación de los de “abajo” y a su vez sobre el deseo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de “arriba” (Castro-Gómez, Santiago, 2005). El horizonte colonial español engendra finalmente una *ficción* sobre las cualidades “subhumanas” de los pueblos indígenas², concluyente en la institución de los marcos estructurantes de la violencia constitutiva de la polarización colonial³.

El mundo colonial se encuentra entonces dividido en la república de indios y la de españoles (Rivera, 2010b: 45-46). Esta división radical revela la paradoja de que la exclusión originaria sirvió para evitar el exterminio total de la fuerza de trabajo indígena y poner freno a la ambición privada de los colonizadores (46). Este confinamiento de la población nativa conlleva a un repliegue en torno a su mismo imaginario simbólico-cultural, desde donde se apuntala una visión compleja del propio territorio, especialmente en el ámbito de la jurisdicción y del autogobierno (46). A partir del siglo XVII la escisión entre el mundo indígena y el español se inscribirá en el plano jurídico mediante una serie de leyes protectoras para los nativos. En 1680 se plasmarán en “La recopilación de las leyes de india” (45). En este mismo sentido, los títulos coloniales (“*nayra titulu*” o “*ch’ullpa titulu*”) cumplieron un efecto de encapsulamiento y recreación de la identidad étnica, convirtiéndose en valiosos instrumentos para la defensa de los territorios indígenas ante la expansión latifundista criolla (Rivera, 1991: 7). Así, desde un inicio la articulación típicamente colonial entre ley y violencia dio lugar a una polarización entre dos salidas tácticas: por un lado, aceptar el pacto colonial de las “dos repúblicas”, incorporando un fuero o “ley” propia para los indios, y por otro, amparar la legislación liberal igualitaria, donde la igualdad del indio ante la ley era únicamente a costa de despojarse de todo lazo comunitario, enajenando las tierras ancestrales (15-16).

Se impusieron finalmente los mecanismos de exclusión según la implementación de una *oposición* de castas, marcados por rígidos estereotipos raciales, donde la pigmentocracia (Rivera, 2010a: 52) y la permanente exotización y empujamiento de las poblaciones indígenas fueron elementos capitales para esconder la inexcusable exclusión y el escamoteo de derechos, incluido el derecho a la vida, a que fue sometida la población indígena (34). La segregación colonial implica, en últimos términos, la implantación de un sistema de *superposiciones*, donde las regiones de violencia, los “limbos extraterritoriales” (Rivera, 2010a: 30), van *condensando* consecutivamente el mundo de la vida de los horizontes históricos del pasado.

La polarización interna no opera exclusivamente desde los extremos, sino también sobre las capas intermedias de mestizos, tendenciéndolas hacia el polo español, y sobre el cholaje, inclinandolo hacia el polo indio (Rivera, 2010b: 77). Sin embargo, en este lugar es donde obra la articulación colonial-civilizatoria a partir de la introyección coactiva del horizonte de la ciudadanía liberal (86). Este proceso, sin embargo, no logró transformar realmente la confrontación de casta en conflicto de clase, puesto que no alcanzó a erradicar el núcleo ético-mítico de la democracia interna de los ayllus. Se ejecuta aquí más bien una *recomposición*

2 Como se expresa en las nociones afines de “desnudez/vestimenta” y “salvajismo/civilidad” (Mignolo, 1995).

3 Génesis del “maniqueísmo misantrópico” propuesto por Maldonado-Torres (2007) y de la “línea abismal” bautizada por Boaventura de Sousa Santos (2010).

de las identidades cholos e indígenas (90) cuya *modelización* moderna encubre el marco ontológico y epistemológico de la polarización colonial; testimonio de *ruptura* de la organicidad interna de la sociedad dominada (Rivera, 1991: 11). En consecuencia, el horizonte colonial es *refuncionalizado* sobre la base de una violencia *re-encubierta*, como la denomina Silvia Rivera, en la que el horizonte liberal y populista se impone (“re-encubriendo”) sobre la violencia ya “encubierta” del horizonte histórico colonial.

Desde las revueltas de *takiy unquy* (fenómeno colectivo de resistencia religiosa) y del Estado Inca rebelde de Willkapampa (movimiento político de resistencia a la corona española) (Rivera, 1991: 5) se adoptan tácticamente categorías religiosas foráneas (Rivera, 2010b: 74). Sin embargo, la resistencia indígena reserva elementos centrales para la re-existencia comunitaria, siguiendo el orden simbólico y la cosmovisión cultural de la “memoria larga”, como, por ejemplo, en la táctica del “cerco indígena” (Rivera, 2010a: 56)⁴, cuya escenificación plasma expresamente la condición de exterioridad de los pueblos originarios. En este hito se patentiza una cierta forma de continuidad de “larga duración” (Braudel) en torno a la *percepción* de la historia afincada en la experiencia colonial. Se legitiman sus relaciones rituales y simbólicas consagradas sobre la base de nociones tales como *suelo*, *subsuelo* y *sobresuelo*, totalmente cohesionadas alrededor de una sola entidad territorial perteneciente a los *ayllus* (Rivera, 2010a: 31). Esta continuidad fundamenta el núcleo ético-mítico de la comunidad en torno a un concreto locus de enunciación (Zapata, 2015: 111)⁵, el cual intenta liberar, en una concreta práctica de re-existencia cultural, la reactualización de la memoria de la experiencia histórica en torno a un núcleo indivisible: el nexo entre comunidad y territorio. Este vínculo aspira a un todo indistinguible fundado en la experiencia del espacio y del habitar. En esta cuestión se observa que el hilo conductor que atraviesa las prácticas de resistencia conlleva *coexistentemente* la materia prima para la concretización de las acciones de re-existencia; aquellas en las que se ha materializado una reserva de exterioridad y donde se ha conservado una experiencia histórica genuina, concerniente a la conservación del territorio, el autogobierno de la comunidad y el fuero de la legislación indiana, construyendo así los pilares esenciales de la memoria colectiva aymara contemporánea (Rivera, 2010b: 46).

IV. Memoria y analéctica en Bolivia

La decapitación de Atawallpa (1533) y Tupaq Amaru I (1570) genera una *marcación* fundamental del devenir histórico colonial de Bolivia. En ella se observa la apertura de un *marco ontológico* orientado hacia la interpretación de los hechos, en este caso, la decapitación de toda una sociedad ante la invasión de los conquistadores (Rivera, 2010c: 31). Tras la condición acéfala del reino, la penetración europea y la consecuente implantación del mestizaje fundaron una inédita situación histórica, donde la figura conceptual del mestizaje se convierte en un *espacio crítico* tensionado por la *ambivalencia* de su calado ontológico, expuesto por ejemplo en la relación entre victimario y víctima o entre la condición de sujeto u objeto de opresión (Rivera, 2010b: 15). El mestizaje no es en realidad una resolución de la *contradicción* colonial de fondo, ni tampoco un espacio libre de relaciones de poder, sino un campo conflictivo, ambivalente, configurado conforme a los mismos términos de dominación originales (15). El mestizaje colonial para Silvia Rivera

⁴ Llevado a cabo por Tupaq Katari en 1781 durante seis meses sobre la ciudad de La Paz.
⁵ Que con el tiempo constituirá la categoría de “indio” como categoría política (Zapata, 2015: 48).

debe ser pensado como un espacio intermedio (taypi) que reproduce y a la vez complejiza el *choque inicial* de la conquista y la concomitante decapitación de la sociedad indígena (30). Existe una suerte de repetición histórica que nutre el enraizamiento de la memoria cultural de una comunidad determinada. Se experimenta aquí la vivencia de un *espacio colonial*, donde la figura del mestizaje opera como un fino detector del intrincado intersticio alojado alrededor de la “división/negatividad” determinante de la polarización ontológica primordial de la colonialidad del poder. Su rol es el de intermediación a nivel económico, político y cultural, entre ambos “mundos” o “marcos ontológicos” radicalmente escindidos (73).

La ideología sobre el mestizaje sirvió para encubrir la reproducción de contradicciones diacrónicas, evidenciando igualmente la reemergencia del horizonte colonial (100). El proceso de mestizaje es el efecto histórico de complejos fenómenos de violencia y despojo culturales, confinados sobre los grupos excluidos de la sociedad, principalmente provenientes de las comunidades originarias. Lo diacrónico del orden colonial es la incidencia del horizonte colonial implicado en la consolidación de la estratificación y dominación sociales (118). La identidad del “mestizo” se mueve ambivalentemente entre la vanagloria y el autorechazo, entre la mimesis y la exaltación de la “diferencia”. Existe así un doble nivel, tanto subjetivo como objetivo, incidente en la autoimagen desplegada por el mestizo sobre sí mismo y sobre todos los habitantes del espacio colonial (127). Un lugar donde las “atribuciones diferenciales” a los otros son reforzadas desde la situación colonial regida por un sistema de estratificaciones (“desprecios escalonados” y “exclusiones eslabonadas”) (Rivera, 2010b: 130). Este sistema, sin embargo, es igualmente tributario de un patrón de *sustituciones* modelado por la dimensión representativa del universo discursivo moderno, disponiendo en el espacio colonial su mayor potencial de expresión alrededor del mestizaje en tanto figura intrínseca de la *ambivalencia*, exhibiendo de igual suerte la lógica colonial presente en la relación sustitutiva entre colonizador y colonizado corporizada en el mismo mestizo. En este contexto se aprecia la tensión entre una “ética de la inclusión” presente en la política del mestizaje, en tanto síntesis de la nación, y una “ética de la liberación” fundamentada sobre la otredad indígena (Sanjinés, citado por Zapata, 2015: 46). A diferencia de lo que sostiene Zapata, al argumentar críticamente sobre la tendencia de apartar a los indígenas de todo lo asociado con la racionalidad moderna, la ética de liberación no debiese surgir por considerar a los indígenas como un “afuera” esencializado según sus orientaciones en torno a la “emocionalidad”, oralidad, visceralidad, sino por apreciarlos como potencial de *exterioridad crítica* al sistema (Dussel, 2014), esto es, como “reservorios” epistémicos remanentes al impacto del discurso liberal, en los que se cumpla el despertar de la conciencia crítica e interpe-lante al orden oficial (Dussel, 2010), religada sobre sus cimientos territoriales y comunitarios. Esta toma de conciencia crítica emerge con más fuerza en los tiempos de insurgencia y hegemonía indígenas, en los que se busca *seducir* el alma *dividida* (racializada, colonizada) de los mestizos, expuesta en la ambigüedad intrínseca de la identidad racial/civilizatoria, cuyo propósito es liberar la “mitad india” ancestral portada por todo mestizo, como igualmente fomentar el desarrollo de formas dialógicas de construcción epistémicas, concomitantes a la cosmovisión indígena (Rivera, 1991: 71). En el momento de la “derrota” se reconstruye la *mediación mestiza* como figura bisagra, analéctica, operante en tanto espacio de *contención* de las fuerzas de opresión ejercidas sobre la misma capa mestiza de la nación (Rivera, 2011: 81).

Es en el campo del mestizaje que se expresa más rotundamente la condición *anfibia* de la relación colonizador/colonizado. En torno a él se entrecruza

la lógica moderna/colonial basada en el dispositivo de sustitución/suplantación representado por la ocupación del lugar del otro⁶. Aquí se muestra cómo el deseo de ser otro, en el caso del mestizo, de pertenecer al mismo patrón identitario del sujeto de la ciudadanía occidental (blanco europeo), funciona como sustitución de su “ominosa” raíz indígena y como condición del *modus operandi* del eje emancipación-resistencia moderno. Sin embargo, desde el marco epistémico indígena, marcado radicalmente desde el imaginario del pachakuti, como veremos más adelante, se aprecia el giro, revuelta o conmoción, vertido en torno al orden colonial imperante, más bien, a partir del salto anacrónico (o salto *aesthesis* surgido de las contradicciones diacrónicas), ejercido bajo la lógica de la permutación decolonial (en vez de la “sustitución moderna”). Ésta resalta las prácticas de liberación/decolonialidad o de re-existencia cultural que ponen en tensión radical el orden político del espacio mismo, en relación con el “reparto de lo sensible” propuesto por Ranciere (2009), concretamente en torno a las relaciones intersubjetivas del espacio colonial. En este ámbito no funciona el orden policial y el management de las cosas como epítomes de la lógica de sustitución moderna, sino las fuerzas que pugnan por la completa dislocación de la relación colonial. Con esta maniobra no se aspira a ocupar/sustituir el lugar del otro, sino a desmontar la relación ontológica misma instauradora de esta dinámica sustitutiva, asentada en la jerarquía/superioridad del polo europeo. En este sentido, la relación colonial queda expresamente sobrecargada a nivel del mestizaje por su condición anfibológica portadora del marco epistémico (identitario) tanto del colonizador como del colonizado. Su condición ambivalente se hace cargo de toda la densidad cohesionada por el dispositivo del mestizaje. En vez de caer en una política de éste, constituida a partir de la dualidad/sustitución moderna, se propone aquí comprender el *espacio crítico del mestizaje* como realidad *analéctica*, en la cual se pueda reactualizar el pasado indígena sólo por su constitución *coexistente*: completamente viva y vigente en tanto temporalidad/historicidad, en cuanto marco ontológico realmente fundante, como “mundo de la vida” afirmativo (y no como mero objeto cultural o producto histórico social perteneciente al plano óntico).

Un concepto fundamental del pensamiento aymara es el de lo *ch'ixi*. En el ámbito del mestizaje se da precisamente la condición *ch'ixi* en la dimensión espacio-temporal más íntima, alejada de la condición de síntesis o hibridismo ligada al mestizaje desde el marco epistémico evolutivo del horizonte liberal. El mestizaje materializa entonces por excelencia la mezcla abigarrada transmitida por el concepto *ch'xi*⁷, cuya potencia de lo indiferenciado es conjugada en los opuestos. Se compendia aquí nuevamente la pervivencia del carácter ontológico de la división colonial, en la que la polarización originaria, la jerarquización y estratificación de castas se convierten en la expresión más palmaria de aquélla. En la noción de lo *ch'ixi* se conjuga el mundo indio con su opuesto (*se contrasta aesthesisicamente*, perceptualmente, antes de imponerse ontológicamente como totalidad moderna), aunque sin mezclarse nunca con él (dejando de considerarse como síntesis dialéctica). Se asume así la coexistencia analéctica de diferencias culturales que no se funden, sino se antagonizan o complementan (Rivera, 2010c: 70). La metáfora de lo *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por los procesos de

6 Que desde la geopolítica de la temprana modernidad cumple con el “descubrimiento” del “Nuevo mundo” y la generación del *ius publicum europaeum* un hito crucial en la comprensión de la “ocupación” territorial tanto en su sentido material como simbólico (Schmitt, 2002).

7 Dentro de sus connotaciones semánticas resaltan: ser un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados, pero a su vez también remite a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, expresión de la lógica del “tercero incluido” (Rivera, 2010c: 69).

aculturación y colonización del imaginario cultural, pero dispuesto a lo potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de la “mitad india” oprimida y del robustecimiento de las formas dialogales de su cultura (71).

En lo *ch'ixi*, la derrota material permanece en la dimensión de *lo vencido*, en la condición de “resto” o exterioridad. En efecto, la corona española concedió la conservación del territorio y del autogobierno a ciertas comunidades indígenas, siendo esta custodia la forma de sobrevivencia de un imaginario propio, desde el cual se nutren los gérmenes revolucionarios de los levantamientos indígenas apoyados en la idea fuerte de comunidad y de insurgencia que llega hasta la noción de *pachakuti* (Rivera, 2011: 65). El universo de la derrota (la condición de “vencidos”) no sigue, para el mundo indígena, un plano lineal (evolutivo, desarrollista), fundado en la concepción unívoca de la opresión moderna, “dentro” del juego epistémico de la dominación. Sigue, más bien, una cosmovisión cíclica y reactivable en el presente tras ciclos sucesivos de fragmentación y reunificación (Rivera, 2011: 80), como en el caso del proceso de reemergencia de los ciclos insurreccionales profundos del imaginario indígena (1781, 1970, 2003), donde las capas medias mestizo-criollas tuvieron que someterse a la hegemonía india bajo los códigos éticos y organizativos de la sociedad comunal (81).

En la noción de *pachakuti*, entendida como revuelta o conmoción del universo indígena, se patentiza la idea de *re-versión* del orden colonial, en el sentido de un “retorno” o inflexión de tiempo inscrito en el espacio e instituyente del territorio. Se expresa de este modo el cumplimiento de un ciclo de maduración del tiempo que ha llegado al instante de un vuelco, una revuelta, donde la dimensión comunitaria indígena puede recobrar el control sobre el espacio colonizado (Rivera, 2011: 74). La restauración del orden cósmico se asocia al concepto *nayrapacha*, cuyo significado remite a un “pasado-como-futuro” que renueva el tiempo-espacio y que revela un pasado capaz de regenerar el futuro y de revertir las experiencias históricas alienadas. Donde se consuma la incidencia del *pachakuti* es en la reunificación final del cuerpo indígena⁸, augurando la existencia de un nuevo ciclo histórico. La consecuencia más relevante de esta categoría *sui generis* sobre el tiempo histórico es su incidencia política. En efecto, el *pachakuti* revela, a través de un cambio de época, el giro hacia un nuevo tiempo-espacio (107). En este se expresa un colapso e inversión en el campo político (Dussel, 2006), especialmente en torno a las relaciones de dominación, al vínculo entre quienes mandan y quienes obedecen⁹. Se examina aquí la compleja relación entre colonizador y colonizado encarnada en la figura del mestizo, como se mencionó anteriormente. Este asunto expone una suerte de “reformismo desde abajo” que compromete una inversión de la titularidad de la decisión política (acontecimientos de “hegemonía india”), expresando con esta transposición un radical anacronismo que revela, paradójicamente, una problematización mucho más genuina de la actualidad política. La noción de *pachakuti* permite acuñar una rica sensibilidad anacrónica¹⁰ (aesthesis

8 Tras el desmembramiento del cuerpo de Tupa Katari y su posterior abandono en torno a los puntos cardinales de El Alto en la Paz (1781), queda resonando metafóricamente la sentencia pregonada por Katari sobre la reunificación del cuerpo político fragmentado de la sociedad indígena, en clara alusión a su mismo cuerpo.

9 Aquí es donde Dussel, criticando la concepción eurocéntrica del poder (del “mandar mandando”), propone, siguiendo a los zapatistas y a Evo Morales, un “poder obediencial” como la forma más democrática de mediar entre la potencia (soberanía popular) y la potestas (institucionalidad representativa) (Dussel, 2006).

10 Se aprecia aquí la fuerte semejanza (analéctica) que una noción aymara, como *pachakuti*, puede disponer con un pensamiento sobre el concepto moderno de la historia como el benjaminiano (aspecto destacado por Silvia Rivera en su obra (2010b: 51; 2011: 10; 2015: 23). En el caso de la noción *pachakuti* también se observa el despliegue del mecanismo analéctico. Lo semejante aquí es corporizado por el pasado, en tanto intervalo de experiencias comunes, según su condición de coexistencia. Lo distinto sería

decolonial), materia prima esencial para realizar un “salto” fuera del tiempo cronológico de la sucesión con vistas a una nueva procesualidad rítmica, desplazada a su vez a “los saltos” (Gutiérrez, 2008: 8). En esta materia se revela el ademán más trascendente de la afectividad y relacionabilidad comunitaria (Zibechi, 2006: 50). Así, el anacronismo de enfocarse hacia el pasado encarna la promesa (“esperanza redentora”, Rivera, 2010b: 12) de “encender la chispa de rebeldías futuras” (Rivera, 2010c: 32), pues la historia, especialmente la historicidad boliviana, ha sido desde siempre trunca (Rivera, 2010a: 29).

Un elemento fundamental de la cosmogonía indígena es que más que la importancia en lo que se dice, la dominancia la tiene *quién* lo dice. Se atestigua con este giro una doble función de legitimidad histórica y de representatividad social (Rivera, 2010b: 60). Junto a este patrón epistémico sobresale la indivisibilidad entre la idea de unidad y de diferenciación, pues éstas no se conciben, siguiendo la lógica identidad/diferencia moderna, como disyunciones excluyentes o antagónicas, sino que responden más bien a una concepción *ch'ixi*, en la que pueden convivir, sin exclusión y síntesis, la unidad/identidad y la fragmentación/diferencia. Por tanto, se conciben como coexistentes, como contradicciones no-coetáneas, es decir, como “contradicciones” que lo son únicamente dentro del marco epistémico moderno del desarrollo unívoco y lineal del discurso civilizatorio liberal, pues, desde el imaginario indígena son sólo “contradicciones” por coincidir en la coetaneidad de los hechos, ya que desde su cosmovisión los acontecimientos históricos responden a una *temporalidad otra*, basada en la recursividad y re-versión de los acontecimientos. Desde esta perspectiva las contradicciones serían sólo “formales”, dada su articulación diferencial con el mundo del tiempo cronológico (lo distinto), pues el “contenido”, esto es, lo semejante de la relación analéctica, es el “principio material” y originario de afirmación de la vida comunitaria. Este principio está siempre presente, obrando en la articulación común de las contradicciones, en el tiempo de lo dado, junto a lo escondido u olvidado, lo antiguo y pequeño¹¹; lo que podría considerarse, para la historia oficial, “lo vencido”.

En el marco ontológico propuesto por la concepción analéctica de lo *ch'ixi* se explicita la imposibilidad de establecer una división arquetípica, colonial, sustentada sobre la disyunción excluyente del marco epistémico moderno. De aquí que las comunidades indígenas hayan mostrado siempre una gran tolerancia e integración entre las culturas diversas (Rivera, 1991: 9), especialmente por la relevancia asignada a otros modos de identidad indígenas, ya sea en el plano sensible, mítico o comunitario (García Linera, 2015: 258). Estas ideas cruciales vuelven a situar el dilema en torno a las posibilidades de una “modernidad india”, en donde a pesar de retumbar aún los grávidos ecos del horizonte colonial, la idea fuerte de lo indio termina por apagarse a causa de la acción refuncionalizadora del discurso liberal del horizonte moderno. Efectivamente, lo que aquí se resalta es la fuerza del horizonte de la memoria corta moderna. Sin embargo, cuando se piensa en la noción de transmodernidad propuesta por Dussel (2015) se sopesa que para ir “más allá” de la modernidad no se puede pensar en un “pos” que venga después de la “caída” moderna (de su propia suerte dialéctica), sino en una modalidad analéctica emergente desde una “anterioridad originaria”, esto es, desde un marco on-

el futuro, lo potencialmente realizable en la sucesión del tiempo cotidiano, secular, de las instituciones mundanas.

11 Se debe destacar que lo pequeño o el “empequeñecimiento” es a lo que remite el analogado aymara de la idea de “opresión” moderna, pues este término, junto al de “explotación”, no existen en el universo lingüístico aymara-quechua (Rivera, 2010c: 27).

to-epistémico co-originario y coexistente y por tanto desde siempre en diálogo con un “otro”, no sintetizable o reductible a la simple abstracción de los formalismos liberales (desde la primera abstracción temporal que es el reino del cronos). Esta cualidad analéctica operante en lo *ch'ixi* del mestizaje andino obra como espacio crítico para radiografiar la experiencia colonial, fundamentalmente la ambivalencia y no resolución de sus originarias contradicciones.

En la figura crítica del mestizaje *ch'ixi* se plantea una apuesta por una “modernidad indígena” que, para Silvia Rivera, refiere a una historicidad propia dentro de un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro. Si en algo se destaca la “modernidad” de este planteamiento epistémico es en la reconsideración de “nuestra modernidad” fundada sobre una estructura orgánica de circuitos de mercado internos, prosiguiendo la atávica articulación indígena entre mercado y reciprocidad (Rivera, 2010a: 31). Tanto es así que lo propio podría distinguirse también en una tecnología específicamente nativa de “producción de la circulación”, apoyada en el control *espacial* de un territorio determinado (interacción entre los espacios productores campesinos y los *trajinantes*, encargados del comercio indígena itinerante, abarcando importantes núcleos urbanos y espacios de circulación de mercancías) (Rivera, 2011: 70-72). Estos rasgos muestran cómo el mercado interno colonial parecía ser un: “espacio de *modernidad* anclado en las tradiciones y formas organizativas propias” (71, énfasis nuestro). Este carácter explica que en el intercambio entre “memoria larga” y “memoria corta” prime la condición de “estar oprimidos, pero no vencidos” (63), por la gravitación de la memoria larga de las luchas anticoloniales del pasado, en la cual irrumpe la fuerza del mercado interno y los circuitos de distribución comerciales (*trajín*). Sin embargo, no puede adscribirse tan llanamente el apelativo de “modernidad” -en su acepción eurocéntrica- a una relación de oposición excluyente, como es la marcación colonial fundante de todas las relaciones internas del espacio colonial. Si se piensa, por su parte, de acuerdo con las ideas medulares de la noción de transmodernidad, en una exterioridad, en un mundo comunitario indígena distinto al moderno, se debe concebir una “anterioridad originaria” completamente desvinculada de todo tipo de nexo divisional apoyado en la idea de superioridad/inferioridad. No hay separación en esta premisa, pues desde siempre, más allá de la linealidad/liberalidad del tiempo cronológico, se ha permanecido en la *coexistencia analéctica*, en el tiempo de lo *ch'ixi* y su consagración máxima en el concepto de *pachakuti*. Se podría sugerir desde esta arista una paráfrasis a la cita escogida por Rivera en el título de una de sus obras principales, como es “oprimidos pero no vencidos”, puesto que desde una perspectiva analéctica sobre el cruce de los horizontes históricos bolivianos, lo que se aprecia, si se calibra la mirada en torno al ciclo de la memoria larga, es un carácter de “vencidos pero no oprimidos”, ya que “estar vencido” implica, si hay sobrevivencia, la concientización patente de que la derrota nunca es total (se derrumba la noción de “totalidad” moderna). Por el contrario, se dilucida, por contraste, un horizonte pluriversal posibilitante de la reserva de exterioridad que, por el simple hecho de “estar vencida”, pareciera automáticamente desechada, “fuera” (out) del paradigma dominante. En cambio, el hecho de ser “oprimida”, de estar “presionada”, niega la posibilidad de concebir siquiera la existencia de un “afuera” crítico al sistema, puesto que siempre se es “interior” a las fuerzas “mecánicas” de éste (acción y reacción) y, por tanto, se ampara en torno al unívoco eje de la identidad/diferencia moderno. En contraposición, “estar vencido” para el imaginario indígena, si se sigue el círculo virtuoso entre la noción de *pachakuti* y la de “historia” benjaminiana, significa resituarse desde un inicio en torno a la decapitación

de la sociedad indígena (como primera “derrota arquetípica”), para luego cotejar la hondura del marco ontológico de la modernidad/colonialidad fundado sobre la base de la polarización originaria de la división colonial entre “ser” y “no-ser”, entre “civilizado” y “salvaje” (en suma: “identidad” y “diferencia”). Desde aquí emerge toda la gama de hibridación cultural característica de la dimensión óptica del mestizaje: la heterogeneidad marcada por la jerarquización étnica y por el anhelo aspiracional de ascensión social. A partir de esta dinámica, también se condensa el abigarrado entramado de la interseccionalidad moderna, cuyo “agravamiento” étnico amplifica y cualifica las demás exclusiones de clase, sexo, género o religión (por ejemplo, el hecho de ser mujer, obrera e indígena o negra).

Es sólo desde este poliédrico locus de enunciación que opera una categoría como la analéctica. Hacerse cargo de la ambigüedad de la polarización colonial y del posterior agravamiento interseccional moderno¹², supone usar la riqueza del método analéctico en todo su espesor. Éste se ancla en la premisa de que “lo vencido” (las “ruinas” de la historia, la dimensión alegórica de ésta, según Benjamin), por quedar “fuera”, remanente de la lucha de clases inscrita en el tiempo lineal del progreso, subyace a su vez acumulando -coexistentemente- tiempo cíclico (pachakuti), comunitario. La índole paradójica de esta “derrota” irrumpe cada cierto lapsus de tiempo cronológico con la misma fuerza del presente, por ser la actualización más genuina de éste, primordialmente por proveer el marco de la reunificación del *cuerpo comunitario indígena* en toda su constitución onto-epistémica. Este hecho genera que, a nivel de una conceptualización de los horizontes históricos, la dimensión epistémica dialogal de la cultura indígena -principalmente analéctica- se corporice en la figura del pasado y la memoria, en el sentido de ser el *pasado el otro* conviviente en el presente, siendo igualmente lo más crudamente “derrotado” para la imaginaria liberal: la cifra o medida más patente para contrastar el progreso o desarrollo. Esta configuración de la memoria cultural existente en la confluencia entre el horizonte colonial y liberal-populista no se reduce a la perspectiva unívoca del discurso histórico moderno, donde la identidad está constituida por el futuro, por el horizonte de expectativas (Koselleck, 1993), por el despliegue ontológico de la idea de desarrollo, y el pasado, por lo devaluado, por lo olvidado; tampoco se limita a la equivocidad propia del pensamiento posmoderno, donde el pasado en tanto ausencia o huella expresa una indecible forma de presencia. Una concepción analéctica, en cambio, acredita la coexistencia o simultaneidad no sintética de sus *distintos* horizontes históricos, articulados sobre la base de la *semejanza*. Ésta encarna lo *originario* siempre agente, en tanto alteridad, en cuanto ethos profundo fundado sobre el *valor de uso*, invariablemente reconfigurado al reactualizar las fuerzas vitales de la comunidad, y del intercambio entre comunidades, siendo así el modo más potente de concebir al *pasado/memoria*, en tanto *cuerpo comunitario*, como auténtica expresión de proximidad transontológica (Dussel, 2011).

12 Expresión de una multiplicidad enredada de estructuras de dominación o heterarquías (Grosfoguel, 2016: 159).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bautista, Juan José (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Madrid: Akal.
- Bautista, Juan José (2005). Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana. La Paz: Ediciones Rincón.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Du Bois, W.E.B (2007). The Soul of Black Folk. New York: Oxford University Press.
- Dussel, Enrique (2015). Filosofía de la cultura y Trans-modernidad. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2014). 14 tesis de ética. El fundamento esencial del pensamiento crítico. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2011). Filosofía de la liberación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2010). Pablo de Tarso en la filosofía política actual en: El títere y el enano. Revista de teología crítica. Vol I. pp. 9-51.
- Dussel, Enrique (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (1974). Método para una filosofía de la liberación. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Fanon, Frantz (1973). Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- García Linera, Álvaro (2015). La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. México-Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores-CLACSO.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Jauss, Hans Robert (1995). Las transformaciones de lo moderno. Madrid: Visor.
- Koselleck, Reinhart (1993). Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008). Against War. Views from the Underside of Modernity. Durham & London: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto en: Grosfoguel Ramón y Castro-Gómez Santiago (eds): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, Walter (1995). The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization. Michigan: The University of Michigan Press.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina en: Lander, Edgardo (ed): La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, Jacques (2009). El reparto de lo sensible. Estética y política. Santiago: LOM.

- Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización*. México: Editorial Extemporáneos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2011). *De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en Los Andes en: Ticona, Esteban (comp). Bolivia en el inicio del Pachakuti. La Larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua (pp. 61-111)*. Madrid: Akal.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Las luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b). *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010c). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sanjinés, Javier (2004). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia, IFEA, Fundación PIEB.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos aires: CLACSO, Prometeo Libros.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Caracas: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Schmitt, Carl (2002). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & CIA.
- Tapia, Luis (2008). *Política salvaje*. La Paz: CLCSO-Muela del Diablo Editores.
- Zapata, Claudia (2015). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- Zavaleta Mercado, René (2008). *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anties-tatales*. Santiago: Quimantú.

Apuntes para una caracterización socio-epistémica de la producción científica y su calidad

Notes for a socio-epistemic characterization of scientific production and its quality

Oscar Eliezer Mendoza*

Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

omendoza@uat.edu.mx

RESUMEN

El presente ensayo tiene por objetivo ofrecer una caracterización de la producción científica y su calidad partiendo desde una perspectiva socio-epistémica, entendiendo éste último término como el entramado entre los aspectos sociales de la ciencia, así como los relativos a la naturaleza del conocimiento científico y los métodos utilizados para su consecución. Para ello se evaluarán, primeramente, algunas definiciones de la calidad científica dadas en la práctica de la investigación, para, posteriormente, argumentar la necesidad de una definición de calidad científica más integral que parta desde una visión de la ciencia más dinámica y compleja, entendiendo a ésta última más como una actividad social que como un mero cúmulo de conocimientos y métodos. Terminará por proponerse un esbozo de la calidad científica en el cual la comunicación de la investigación juega un papel fundamental, de acuerdo al modelo propuesto por Maletta (2009).

Palabras clave: estudios sociales sobre ciencia, sociología de la ciencia, epistemología; ciencia, comunicación de la ciencia.

ABSTRACT

The aim of the present essay is to offer a characterization of scientific production and its quality from a socio-epistemic perspective, the latter term being understood as the framework between the social aspects of science, as well as those related to the nature of scientific knowledge and the methods used to achieve them. To this end, some definitions of the scientific quality given in the practice of research will first be evaluated, in order to later argue the need for a more comprehensive definition of scientific quality starting from a more dynamic and complex science vision, understanding to the latter more as a social activity than as a mere accumulation of knowledge and methods. It will be concluded by proposing an outline of the scientific quality in which the communication of the research plays a fundamental role, according to the model proposed by Maletta (2009).

Keywords: social studies on science, sociology of science, epistemology, science, Communication science.

*Licenciatura en psicología de la Universidad Autónoma de Tamaulipas (UAT), México. Colaborador del Centro de Investigación y Desarrollo Tecnológico Aplicado al Comportamiento de la UAT.

Recibido: 12/08/2017 Aceptado: 11/12/2017

I. Introducción¹

La empresa científica se ha constituido como un esfuerzo encaminado a la generación de conocimiento certero sobre la realidad, que se caracteriza por la singularidad de su método. A pesar de la indudable importancia que el conocimiento científico ha supuesto para la humanidad, existen, a la fecha, numerosas discusiones respecto a la naturaleza de dicho conocimiento, así como de los métodos utilizados para su consecución. Ciertamente, la definición misma de lo que es la ciencia es el centro de constantes debates y supone una tarea compleja, pues, como Olivé (2011) sugiere, en general cualquier definición de la ciencia que pretenda darse, termina por ser demasiado restrictiva y excluyente (así, por ejemplo, una definición que tome como principal característica de la ciencia el ser empírica, dejaría fuera, por lo tanto, a disciplinas como las matemáticas). Ésta situación ha venido tomando mayor relevancia con el auge de las ciencias sociales, para las cuales ha sido reclamado un puesto en el campo de la ciencia por diversos pensadores, atrincherados en las más variadas esferas teóricas (Mardones y Ursúa, 1999). En un contexto semejante, proponer una definición de calidad científica parece ser una tarea aún más compleja, pues, si no existe todavía un consenso respecto al concepto de ciencia: ¿cómo podría ofrecerse una definición de calidad científica?

Lo anterior no ha impedido que sean llevados a cabo esfuerzos distintos por estudiar la calidad de la producción científica, sin embargo, al indagar en la literatura sobre este tema, es destacable que gran parte de estos trabajos abordan dicha tarea desde las llamadas disciplinas métricas (bibliometría, cienciometría, infometría), hecho derivado de una innegable necesidad de evaluar objetivamente el estado de un cuerpo de publicaciones científicas cada vez más amplio, tanto para fines de retroalimentación de las mismas comunidades de investigadores, como para conocer su desempeño y, también, para tomar decisiones en materia de políticas de apoyo a la ciencia y la tecnología (Pérez 2013; Ríos y Herrero 2005; Vanti 2000). Dichas investigaciones se enfocan en realizar descripciones y/o evaluaciones relativas a la producción científica, concentrándose en la productividad de los investigadores científicos, teniendo por objetivo medir el desempeño de los investigadores valiéndose del uso de modelos matemáticos y estadísticos basados en índices de cantidad y citación de artículos, llevando a cabo, también, comparaciones entre científicos y/o instituciones dedicadas a la investigación, en función de su productividad investigativa (Avital y Collopy, 2001; Dávila, Guzmán, Macareno, Piñeres, de la Rosa y Caballero-Urbe, 2009; Ardanuy, 2012).

Ahora bien, es una práctica bastante frecuente considerar los índices de producción como medidas de calidad científica, pero, como bien advierte Allik (2013), un aumento en la cantidad de artículos producidos no presupone un aumento en la calidad de los mismos. Por ello, medidas bibliométricas alternativas a la cantidad de artículos producidos han venido desarrollándose, siendo dos ejemplos populares el factor de impacto, el cual es una medida que ofrece información sobre la cobertura y visibilidad de una determinada publicación y el H-Index que es una medida conjunta de la cantidad de publicaciones y cantidad de citaciones, interpretándose esta última cantidad como un indicador de calidad (Heinzl y Bloching, 2012).

A pesar de la gran presencia de la perspectiva bibliométrica de la calidad científica, ésta no ha estado exenta de críticas. Bordons, Fernández y Gómez

¹ Este artículo fue posible gracias a la beca recibida por la Dirección de Superación Académica (DSA/PRODEP México) y al apoyo del Cuerpo Académico Investigaciones Sociales en Contextos Diversos (UAT-CA-109) para la realización de mi tesis "Análisis de la calidad científica de estudios primarios sobre comunicación mediática en México: una aproximación metodológica desde las ciencias del comportamiento".

(2002) indican una serie de desventajas respecto al factor de impacto, entre las que destacan aspectos tan diversos como el área temática, el tipo de textos e incluso la ventana de citación (término que se refiere al número de años contemplados en la estimación de cantidad de citaciones), asimismo, la distribución de los indicadores de factor de impacto por revista presenta enormes sesgos, pues, es bastante frecuente que una gran cantidad de artículos no reciban citación alguna. Con lo anterior no pretende demeritarse la utilidad de los índices cuantitativos, sino más bien, sugerir que a pesar del uso tan extendido de estos como medidas de calidad de la producción científica, habrían de considerarse más como indicadores de difusión entre la comunidad de científicos (Buela-Casal, 2003).

Lo anterior ha derivado en el surgimiento de distintas aproximaciones al estudio de la calidad científica. Por ejemplo, en el ámbito de las ciencias médicas, Solans-Domenech, Adam, Guillamón, Permanyer-Miralda, Pons y Escarrabill (2013) indican que la calidad de la investigación científica puede ser medida en otras dimensiones además de las abarcadas por los análisis bibliométricos. La propuesta de dichos autores radica en evaluar el impacto científico y social provocado por una determinada investigación, contemplando, para ello, la influencia que dicha investigación genera en la toma de decisiones en los sectores sanitarios correspondientes.

Una tercera aproximación a la calidad científica concentra su atención sobre las características metodológicas de las investigaciones (Zeng, et. al. 2014; Pastorino, Milovanovic, Stojanovic, Efremov y Boccia, 2016). Siguiendo ésta línea han venido desarrollándose distintos instrumentos para la evaluación de la calidad de los más variados tipos de estudios. En el campo de la salud, Zeng, et. al. (2014) han identificado un total de 21 herramientas que evalúan la calidad metodológica de diseños totalmente aleatorizados, intervenciones no aleatorizadas, estudios analíticos, series de casos, entre otros. Por su parte Cascaes, Valdivia, da Rosa, Barbosa y da Silva (2013) identificaron 14 escalas y 11 listas utilizadas en la tarea de evaluación de la calidad de estudios científicos en el área de la salud. Los autores señalan que, no obstante la diversidad de aplicaciones de dichos instrumentos, algunos de estos adolecen de limitaciones derivadas de sus características en términos de validez y confiabilidad; a ello habría que agregar que, como Verhagen, de Vet, de Biea, Boersd y van den Brandt (2001) indican, muchas de las listas de criterios utilizadas para evaluar la calidad de la investigación no explicitan una definición de calidad científica. Estos autores, aun siguiendo la perspectiva metodológica de la calidad científica, entienden a ésta última como la probabilidad de que un estudio genere resultados insesgados y suficientemente precisos para ser utilizados en la toma de decisiones de la práctica clínica. Similarmente, Palacios, Sánchez y Gutiérrez (2013) resaltan una definición que contemplan factores de orden intrínseco a las investigaciones. Para ellos la calidad científica puede entenderse el grado de cumplimiento de las especificaciones dictadas por el diseño de una investigación.

El núcleo de las definiciones de la calidad científica centradas en la metodología es, precisamente, los factores de orden metodológico que presentan las investigaciones, particularmente aquellos relativo a las características del diseño de investigación. Ésta perspectiva parece atender, al menos tácitamente, a la premisa popperiana que dicta que la ciencia ha de caracterizarse por sus métodos antes que sus resultados (Popper 1945). En un punto posterior del presente trabajo retomaremos dichas definiciones, puesto que ofrecen cierta luz en la tarea de conceptualizar la calidad científica, pero, por sí solas se encuentran limitadas. Basta decir, por ahora, que con lo anterior puede observarse que existen numerosas aproximaciones al concepto de calidad científica, cada una manteniendo un compromiso, im-

plícita o explícitamente, con una visión de lo que es la ciencia. Por ello, el objetivo del presente trabajo es proponer una definición de calidad científica partiendo de una visión de la de ciencia que capte a ésta última en toda su complejidad, no solo considerándola un cuerpo de conocimientos obtenidos de forma sistemática a través de una serie de métodos, sino también como una actividad practicada por individuos que componen una sociedad y comparten una serie de convenciones. A este respecto, cabe recordar que, como bien señalaba Popper (1945), la objetividad, cualidad principal de la ciencia, se encuentra ligada a lo que constituye el carácter público del método científico, el cual es reforzado por instituciones sociales como laboratorios y publicaciones científicas, manifestándose a través de la crítica libre a las propuestas de los investigadores, así como en la confianza hacia la experiencia pública (observaciones y experimentos) como vía para lograr el entendimiento común.

En este sentido, en las últimas décadas han venido emergiendo una serie de estudios que han centrado su atención no sólo en los aspectos lógicos, epistemológicos y metodológicos de la ciencia, sino que, también, han comprendido a ésta como una práctica mediada por valores y normas de diversa índole (Gómez 2005). Ésta nueva línea de trabajo (en general conocida como estudios sociales sobre ciencia) ha permitido obtener una perspectiva de la ciencia mucho más amplia, captando su complejidad al entenderla más como un proceso que como un conjunto cristalizado de conocimientos. Esto, aunque no ha evitado las dificultades de obtener una definición clara de la ciencia, ha proporcionado un marco conceptual de amplia riqueza y utilidad para el abordaje de tal tarea. Desde este enfoque, una definición general de la ciencia requeriría enfatizar que ésta es un cuerpo creciente de conocimientos públicos y consensibles, así como una institución social y, además, una actividad social, evitándose, de ésta forma, definiciones estériles en las que se contemplan por separado las cualidades epistémicas, sociales e incluso psicológicas de la ciencia (Zimman, 1972; Qiongbing, 1996).

A partir de dicha orientación, en la presente investigación nos aproximaremos a una definición socio-epistémica de la ciencia y su producción, entendiendo por el término socio-epistémico un entramado entre el sustrato social de la ciencia y los aspectos epistémicos de la misma, es decir, aquellos relativos a la naturaleza y validez del conocimiento científico y los métodos para su obtención. A partir de ahí será posible sugerir una caracterización de la calidad científica alternativa a las anteriormente expuestas, pero, como se verá, no necesariamente ajena o contraria a las mismas. Una caracterización semejante podría ser de relevancia para iniciar a estructurar una teoría de la calidad científica la cual tendría, a su vez, implicaciones prácticas para fines de evaluación de la ciencia y el impulso de la misma.

Una conceptualización socio-epistémica de la ciencia

La ciencia como objeto de estudio ha despertado el interés de una gran cantidad de pensadores. A mediados del siglo XX, la tendencia a considerar la ciencia como un objeto de análisis social se consolidó con una de las perspectivas más influyentes en éste campo: el enfoque mertoniano de la ciencia (Vinck, 2010). En su ya clásica obra *The Normative Structure of Science*, Robert Merton (1942) exponía, desde el pensamiento funcionalista, una serie de normas que constituyen la columna vertebral de la ciencia académica moderna como institución social y que, internalizadas por los investigadores, determinan el quehacer científico. Así, el *universalismo* hace alusión a la necesidad de que la aceptación o rechazo de cualquier presunto descubrimiento propuesto dependa, estrictamente, de su

consonancia con las observaciones realizadas respecto al problema de estudio, así como del conocimiento previo sobre el mismo, dejándose de lado valoraciones en relación a aspectos personales (sexo, religión, etnia, etcétera) del investigador (o investigadores) proponente. Además del sentido de impersonalidad de la ciencia, Merton señala al *comunalismo* como otro importante componente del paradigma de la ciencia moderna; es a través de la interacción social entre científicos como se genera conocimiento que, además, es legado a la comunidad (tanto científica, como social en general), convirtiéndose en una herencia no exclusiva de un individuo o grupo selecto. Esto, según Merton, se encuentra íntimamente ligado a una imperiosa necesidad de difundir, entre la comunidad científica, los hallazgos, producto de la investigación: “The pressure for diffusion of results is reenforced by institutional goal of advanced the boundaries of knowledge and by the incentive of recognition which is, of course, contingent upon publication” (Merton, 1942: 274). El desinterés, por otra parte, hace referencia a que las investigaciones científicas han de ser realizadas dejando de lado cualquier interés personal (fama o fortuna, por ejemplo) por parte del investigador, siendo el interés por acrecentar el conocimiento relativo a un determinado aspecto de la realidad, el único que ha de regir la actividad científica. Por su parte, el escepticismo organizado, que es a la vez tanto requerimiento social, como metodológico, supone que todo conocimiento, antes de darse por sentado, debe someterse tanto a pruebas lógicas como empíricas. Además de lo anteriormente mencionado, Merton (1942; 1957) reconoce la originalidad como otra de las pautas que encauzan la actividad científica, pues es a través de las investigaciones que enfocan su atención sobre aspectos no tratados por otros que el conocimiento sobre la realidad se incrementa en menor o mayor grado.

Si bien el enfoque mertoniano ha tenido gran influencia sobre el estudio social de la ciencia, ha sido también, durante varias décadas, el centro de atención de múltiples debates y críticas. A decir verdad, a partir de la década de 1970, fue presenciándose un cambio paulatino en la conceptualización de la actividad científica, y la visión mertoniana de la ciencia fue, si no reemplazada, cuestionada por diversos teóricos, pertenecientes al llamado “giro cognitivo”, los cuales reclamaban la notable disociación entre los aspectos sociales, cognitivos y epistemológicos de la ciencia descrita por el modelo mertoniano (Vessuri, 1991). Así, éstas nuevas aproximaciones se fueron caracterizando por un notable interés hacia el estudio de la ciencia considerándola no como una institución regida por normas generalizadas, sino más bien como una práctica eminentemente humana, la cual depende enormemente de un contexto socio-histórico en particular.

Un reconocido exponente de ésta línea de críticas es Mulkay (1969; 2015) quien indicara que la visión mertoniana de la ciencia fallaba en su intento por describir el comportamiento científico, por no prestar atención al papel que el conocimiento, tanto teórico como metodológico, juega en el desempeño de las actividades de los científicos y, por ende, en el desarrollo de la ciencia en general. Para dicho autor, los científicos, lejos de verse impelidos a actuar en su quehacer de acuerdo a las normas identificadas por Merton, toman, más bien, decisiones en función de los conocimientos teóricos y metodológicos que poseen y propugnan. Las razones por las cuales Mulkay terminó por concluir lo anterior encuentran su fundamento en la esfera de la socio-cognición. Por un lado, Mulkay señala que, la estricta formación científica dota a los investigadores de conocimientos altamente especializados que los facultan para abordar los problemas propios de su área. El alto grado especialización trae como consecuencia, para los científicos, cierto

distanciamiento de otras posibles áreas vocacionales, así como cierto efecto que Mulkay explica acudiendo a la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger; dicho efecto consiste en una rigidez cognitiva que puede entenderse como una constante necesidad de lograr consenso por parte de los integrantes de la comunidad científica, rechazando propuestas que se alejen bruscamente de los marcos teóricos y metodológicos imperantes al momento de que la propuesta haya sido realizada, disminuyéndose así la disonancia que, en términos cognitivos, surge ante las inadecuaciones que hay entre los esquemas interpretativos y operacionales en pugna. En este sentido, la innovación en el proceso de generación de conocimiento científico ha de lograrse en función de dos aspectos que Mulkay considera fundamentales, a saber: la expansión de los marcos conceptuales de una disciplina hacia otra (fertilización cruzada) y el desempeño de múltiples roles de actividad por parte de los investigadores. Así, desde esta perspectiva, el papel de normas es ocupado, en lo fundamental, por los conocimientos que componen el cuerpo de una disciplina científica (normas cognitivas), relegándose a la irrelevancia las normas de la institución científica señaladas por Merton.

La postura de Mulkay ante el enfoque mertoniano es representativa de la aproximación cognitivo-constructivista que ha venido desarrollándose dentro de los estudios sociales de ciencia y que ha aportado gran cantidad de críticas al enfoque institucional-funcionalista adoptado por Merton y sus seguidores (véase, por ejemplo, Latour y Woolgar, 1986). No obstante lo anterior, como Cole (2004) señala, dichas concepciones desaciertan al considerar que el marco normativo propuesto por Merton es un intento por describir o explicar la ciencia tal y como es, pues el mismo Merton consideraba dichas normas más como prescripciones que los científicos bien pueden, o no, seguir. Además, analizada a detalle, la distinción entre las normas cognitivas tal como las plantea Mulkay (teorías y métodos científicos) y las normas sociales (prescripciones propias de la institución social de la ciencia), resulta un tanto artificial, lo que lleva a la necesidad de reconocerlas como un entramado más o menos homogéneo. En este sentido, Ziman señala que:

The significant point here is that although these are usually taken to be independent philosophical concepts they can be directly linked with sociological aspects of the academic ethos. For example, the norm of 'communalism' is closely connected with the principle of empiricism – that is, reliance on the results of replicable observation and experiment. Again, social 'universalism' is related to explanatory unification; 'disinterestedness' is normally associated with belief in an objective reality; insistence on 'originality' motivates conjectures and discoveries; 'organized scepticism' requires that these be fully tested and justified before being accepted as established knowledge (Ziman, 2000: 56).

Las controversias respecto a la ponderación de los aspectos sociales en contraposición de los aspectos metodológicos y teóricos de la ciencia (cuestiones epistémicas), ha de resolverse (o al menos interarse) por medio de una postura sintética, a través de la cual se evite el riesgo de considerar la ciencia como un cuerpo de conocimientos descontextualizados de la matriz social (es decir una ciencia conceptualizada únicamente en su faceta epistémica), y, por otro lado evitar, también, una definición de ciencia que la contemple únicamente como un producto social, pudiéndose caer, por ello, en postura relativistas extremas en las cuales cualquier método y resultado puedan considerarse como válidos (Olive, 1988).

Una postura que contempla tanto los aspectos epistémicos y metodológicos de la ciencia, a la vez que las características de índole social, es la que mantiene Bunge (1980) al proponer un modelo en el que puede entenderse a la ciencia de dos formas fundamentales, a saber: una manera concreta que hace referencia a la ciencia como una actividad, la investigación científica; y, por otro lado, una manera conceptual, que hace referencia a los productos conceptuales derivados del proceso de investigación científica. Como actividad, la ciencia depende de un conjunto de individuos, los científicos y sus colaboradores, al que Bunge denomina gremio científico. Por otro lado, conceptualmente, la ciencia es un conjunto de teorías, métodos, hipótesis, etc.

Bunge introduce la noción de sistema como “un conjunto de objetos cualesquiera, cada uno de los cuales está relacionado con los demás componentes del sistema, sea directamente, sea por intermedio de otros elementos del sistema” (Bunge, 2002: 228). Para Bunge hay sistemas concretos (p. ej.: sociales, biológicos, físicos, etc.) y, en cambio, si los elementos del sistema son conceptos, teorías, métodos y/o hipótesis y sus relaciones son solamente de tipo lógico, se tratará de un sistema conceptual. Valiéndose de dicha definición, indica que los gremios de investigación, pueden entenderse como sistemas concretos, dándose relaciones entre diversos grupos de investigadores; dichas relaciones pueden darse a través de la colaboración entre los mismos, o bien, por medio del conocimiento del trabajo realizado por los distintos grupos. Análogamente, las ideas científicas (teorías, hipótesis, métodos), son también sistemas, pudiéndose considerar supersistemas que, en última instancia, se componen el conjunto de todas las ciencias. Además, Bunge especifica que:

...la ciencia, concebida como algo concreto (compuesto de investigadores) es un sistema (social). Los subsistemas de este supersistema (la ciencia universal) son los sistemas científicos particulares, p. ej., la matemática estadounidense, la física mexicana, la biología venezolana, y la sociología argentina, por no citar sino ejemplos del continente americano. Lo que ocurre con la ciencia concebida como algo concreto ocurre también con la ciencia concebida como un conjunto de ideas: en la ciencia moderna no hay compartimentos estancos. No sólo hay interdisciplinas, tales como la bioquímica y la psicología social, sino que ninguna disciplina puede cultivarse adecuadamente sin el concurso de otras (Bunge, 2002: 230).

En un ejercicio de síntesis de lo hasta ahora expuesto, puede señalarse que la ciencia es una actividad social, llevada a cabo por científicos que siguen (o al menos comparten) diversos lineamientos conceptuales (teorías y métodos), así como normativos (en el sentido paradigma mertoniano). La ciencia como algo concreto, refiere directamente a los individuos que la practican, mientras que en un sentido abstracto refiere a los aspectos conceptuales, como teorías y métodos, que son necesarios para la práctica de la investigación y, a su vez, son producto de ella. Si bien aquí se integran tanto el aspecto epistémico (la ciencia como conjunto de conocimientos y métodos), como social (la ciencia como actividad ejecutada por individuos interrelacionados) de la actividad científica, hace falta un puente que deje patente la relación entre ambas esferas (social y epistémica).

En este punto, las ideas propuestas por Maletta (2009) resultan sugerentes. Dicho autor propone un modelo de producción del conocimiento científico en el cual predomina la atención por el papel que juegan los medios de difusión del conocimiento, concibiendo la producción científica como una interrelación de

dos actividades: 1) la investigación científica y 2) la comunicación científica. La primera corresponde a elaboraciones conceptuales y propuestas teóricas, así como la obtención y el análisis de datos empíricos; la segunda se trata de los documentos de carácter formal donde el conocimiento científico se ve depositado; para Maletta, las actividades de investigación son, en sí mismas, los insumos por medio de los cuales se genera la producción científica. Además, para el autor, los productos científicos deben contener conocimiento nuevo, derivado únicamente de las actividades de investigación. Además, señala que el conocimiento nuevo no es, necesariamente, un conjunto de nuevos datos empíricos; puede tratarse de: reanálisis de datos preexistentes, nuevas concepciones teóricas o metodológicas, revisiones de la literatura respecto a determinado tema, o, inclusive, una mera propuesta de investigación, previa a la investigación misma.

Este autor critica, además, la concepción tradicional de producción científica, donde la elaboración de productos literarios (comunicación), derivados de la investigación, se deja en segundo plano en relación a esta última, suponiendo a la primera libre de dificultades metodológicas propias. Así, Maletta propone una conceptualización integradora de investigación y comunicación, en la cual destaca que los productos derivados de las actividades de investigación científica solo adquieren valor dentro del gremio científico en la medida que son socializados, esto es, que son expresados en un medio material (generalmente literario) y compartidos a la comunidad de investigadores para su escrutinio; solo entonces, los productos de investigación científica se convierten en productos científicos.

Lo cierto es que las ideas expuestas por Maletta no son ajenas a los modelos previamente señalados. Bunge (1998) considera que el flujo de la información juega un papel decisivo en el desarrollo de la ciencia, siendo la socialización del conocimiento entre la comunidad científica algo indispensable. Ziman (1972), desde una postura similar, ya había indicado que el papel que han jugado los medios de difusión de la ciencia ha resultado preponderante en el desarrollo de la misma; advertía sobre la importancia de la literatura en el quehacer científico, y expresaba que, tan importante como la investigación científica, lo es la forma en la que ésta es llevada a la comunidad de investigadores. De forma análoga, Merton (1942) se había percatado también de la imperiosa necesidad de difundir la información obtenida a través de la investigación entre los miembros de la comunidad científica; y aun Mulkay, en una postura tan dispar con respecto a la visión mertoniana, reconocía la importancia de la comunicación científica, particularmente en relación a la interacción disciplinar necesaria para el mutuo fortalecimiento entre los distintos campos del conocimiento.

De esta forma puede argumentarse que es la comunicación el ligamento entre el aspecto social de la ciencia y su aspecto epistémico (cuerpo de conocimientos). Es preciso ir percatándose que ésta concepción de la ciencia no tiene solo valor teórico, sino, también un cariz eminentemente práctico, pues, de no socializarse adecuadamente el conocimiento científico ¿qué utilidad podría tener éste en pos de la sociedad y de la ciencia misma?

De acuerdo a todo lo planteado hasta éste punto de la presente exposición, pueden recalcarse dos aspectos básicos que componen la ciencia como actividad social productora de conocimiento: 1) la de ser una actividad generadora de conocimiento a través de los métodos rigurosos, esto es, realizar investigación científica y 2) la de comunicar adecuadamente dicho conocimiento. En el sentido de lo expuesto hasta ahora, puede decirse que aquel conocimiento que no se ha socializado no puede ser conocimiento científico. Aquí la idea expuesta por Maletta (2009) adquiere principal importancia: tanto importante es la investigación científica

como la forma de comunicarla. Puede decirse, por lo tanto, y sin temor a dudas, que aquellos textos en los que se pretendan exponer procesos y resultados de investigación, habrían de ser los más específicos posible siguiendo una determinada metodología para su creación, pues, de otra forma se estaría dificultando o imposibilitando a otros miembros de la comunidad científica ir sobre las huellas de sus colegas. Debe notarse que ésta aproximación no se contrapone, de forma alguna, con la visión de la producción científica propia de la ciencimetría y bibliometría. Ambas perspectivas reconocen la importancia de la comunicación científica y son, en ese sentido convergentes. Pero en la perspectiva propuesta en el presente trabajo no se intenta remarcar tanto el alcance de las comunicaciones científicas (aspecto ampliamente abordado por la ciencimetría), como el grado de precisión con el que las investigaciones son comunicadas.

La caracterización de la ciencia que se ha planteado, ha sido lo bastante flexible como para permitir la inclusión de variadas disciplinas y comprender sus peculiaridades, como lo pueden ser las ciencias formales y las ciencias sociales. La pretensión de tal caracterización no es ser una definición completa y acabada, sino más bien, una propuesta conceptual, medular para la presente investigación. En su estado actual es susceptible de ir mejorándose, pero el autor considera que será de gran utilidad para comprender lo que de aquí en adelante se plantee.

Una propuesta conceptual de la calidad científica

Como ya se ha argumentado, la definición socio-epistémica de la ciencia, aquí propuesta, permite captar a ésta como una actividad eminentemente social, guiada por métodos para la consecución de conocimiento respecto a determinados objetos, y en la cual el papel de la comunicación de dicho conocimiento es fundamental. Así, la ciencia, como actividad productora, ha de entenderse como un integrado de dos procesos: aquel encaminado a la consecución de conocimiento a través del método científico, y otro más encaminado a la comunicación clara y específica del conocimiento logrado. Cabe volver a señalar que el aspecto comunicacional de la ciencia, en ésta definición, refiere más bien al grado de especificidad con que los científicos se expresen, más que el alcance que sus comunicaciones puedan llegar a tener.

En éste trabajo se defiende la idea de que una definición de calidad científica debería contemplar los aspectos previamente mencionados. Ya en la introducción de éste texto se observaron las principales perspectivas hacia la calidad científica. La visión cienciométrica y bibliométrica, se enfoca principalmente en la cuantificación de la producción científica (representada por el material literario, particularmente artículos publicados en revistas) y la citación de ésta, encontrando en ello un criterio para evaluar la calidad. Por otro lado, la perspectiva centrada en la metodología, contempla factores inherentes a los métodos utilizados en las investigaciones.

Aunque tales perspectivas generalmente no explicitan su compromiso con alguna noción de ciencia, han demostrado ser funcionales, aun cuando no se encuentran exentas de críticas. La perspectiva que se toma en éste texto, sin embargo, se presenta como un intento más integral de contemplar la calidad científica, a la vez que puede coincidir con las perspectivas anteriores. Por una parte, al concebir la ciencia como una actividad productora de conocimiento a través del método científico, se toman en cuenta los aspectos epistémicos y metodológicos de la misma, pero, al recalcar la necesaria socialización del conocimiento, a través de la

correcta comunicación de las investigaciones, se deja patente que dicha actividad se encuentra indisolublemente ligada al sustrato social.

Así, se entenderá por **calidad científica** el grado de precisión con que las tareas o acciones de **producción científica** son realizadas por parte de los investigadores. Hacer alusión al término producción científica remite directamente a la concepción de Maletta (2009) que ya se ha expuesto anteriormente: considerar como un entramado la investigación científica y la comunicación de la misma. Esta precisión resulta de suma relevancia pues, si bien es cierto que las actividades de investigación llevadas a cabo por los científicos pueden ser las más apropiadas, mientras éstas no sean reportadas adecuadamente, de forma clara y específica, resultará inviable la replicación y crítica de las mismas por parte de terceros. Debe observarse, por lo tanto, que la calidad científica es una cualidad de los productos científicos, los cuales son, generalmente, textos como tesis, libros y/o artículos, en los cuales se expone el proceso de investigación seguido.

A manera de ejemplo, puede pensarse en una investigación realizada para determinar la relación causal entre determinadas variables. Si bien el equipo de investigadores implicados puede elegir y ejecutar un diseño (digamos experimental) adecuadamente, guiados por un marco conceptual sólido, asegurando así la validez de sus inferencias, puedan errar en la tarea de comunicar con precisión y claridad su investigación, omitiendo, por ejemplo, detalles sobre los medios de manipulación de la pretendida variable causal, así como características respecto a su muestra de estudio. Nótese que, si bien nuestros hipotéticos investigadores llevaron a cabo correctamente su investigación, al no comunicar adecuadamente dicho proceso, privan a sus pares de determinar con precisión las características del estudio y los elementos implicados en ello, impidiendo la replicación del mismo, pudiendo llevar, inclusive, a dudar razonablemente respecto a la validez de las inferencias.

Por último cabe destacar que, si bien en el presente ensayo se ha hecho alusión numerosas veces al carácter metodológico de la ciencia y se ha referido directamente al método científico, poco se describió sobre el mismo. La razón de ésta omisión no radica en creer irrelevante la cuestión, sino más bien, que al tratarse de un tema tan extenso, requeriría, necesariamente entablar una serie de discusiones que saldrían del objetivo principal del presente trabajo. Si sirve como justificación, hay que decir que no existe algo semejante a un método científico, aun cuando existen pautas más o menos aceptadas de forma general (Bunge 2004). Lo que existen son diversos métodos que responden a las particularidades de los objetos de estudio de cada disciplina. Esto puede ilustrarse con gran claridad en el campo de las ciencias sociales, las cuales han tenido que abordar la complejidad de sus objetos de interés, a través de la implementación de métodos un tanto distintos a los de las ciencias naturales (Mártinez, 2006; Martínez 1997; Campbell y Laurence 1968; Festiger 1953). Bastaría, por lo tanto, admitir por ahora que el carácter de rigor, objetividad y sistematicidad de la ciencia, se encuentra presente en distintos métodos, los cuales deberán ser elegidos de acuerdo al problema abordado.

Conclusiones

En el presente trabajo se ha pretendido ofrecer una definición de calidad científica que atienda a la complejidad de una ciencia caracterizada socio-epistémicamente. Ha de admitirse, sin embargo, que dicha definición es a la fecha, un mero esbozo, por lo que no se pretende zanjar el problema de la conceptualización de la calidad científica, pues, como en otras situaciones, el trabajar con constructos

tan complejos implica reconocer la multiplicidad de sus facetas y, las definiciones que puedan llegar a hacerse resultan, muchas veces, incompletas.

Dicha tarea no será trivial, a la vista de un conjunto de conocimientos cada vez mayor y de una necesidad innegable de tomar decisiones respecto a éstos. Como mera ejemplificación, tómesese el caso de la práctica de las revisiones sistemáticas y los meta-análisis, en las cuales es una preocupación frecuente contar con criterios para la selección de estudios de calidad, para así evitar la inclusión de estudios que puedan generar potenciales sesgos en las revisiones (Pértega y Pita, 2006). Tal situación es completamente entendible si se considera que los meta-análisis son utilizados con frecuencia en la toma de decisiones en la práctica clínica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allik, J. (2013). Factors affecting bibliometric indicators of scientific quality. *Trames*, 17(3), 199-214. Recuperado de: http://psych.ut.ee/~jyri/en/Scientific-quality_Trames-2013-3-199-214.pdf

Ardanuy, J. 2012. Breve introducción a la bibliometría. Barcelona, España: Universidad de Barcelona.

Avital, M. y Collopy, F. (2001). Assessing research performance: Implications for selection and motivation. *Sprouts: Working Papers on Information Systems*, 1(14), 40-61. Recuperado de: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.505.2146&rep=rep1&type=pdf>

Bordons, M., Fernández, M.T. y Gómez, I. (2002). Advantages and limitations in the use of impact factor measures for the assessment of research performance. *Sciencometrics*, 53(2), 195-206. Recuperado de: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1014800407876>

Buela-Casal, G. (2003). Evaluación de la calidad de los artículos y de las revistas científicas: Propuesta del factor de impacto ponderado y de un índice de calidad. *Psicothema*, 15(1), 23-35. Recuperado de: <http://www.psicothema.com/pdf/400.pdf>

Bunge, M. 2002. Epistemología. México, D.F.: Editorial Siglo XXI.

Bunge, M. 2004. La investigación científica: su estrategia y su filosofía. México, D.F.: Editorial Siglo XXI.

Bunge, M. 1998. Ciencia, técnica y desarrollo. México: Editorial Hermes.

Campbell, D. y Laurence, H. (1968). The Connecticut Crackdown on speeding: time series data in quasi-experimental analysis. *Law and Society Review*, 3(1), 33-53. Recuperado de: http://www.jstor.org/stable/3052794?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents

Cascaes, F., Valdivia, B. A., da Rosa, R., Babosa, P. J. y da Silva, R. (2013). Escalas y listas de evaluación de la calidad de estudios científicos. *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud*, 24(3), 295-312. Recuperado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2307-21132013000300007

Cole, S. (2004). Merton's contributions to the sociology of science. *Social Studies on Science*, 34(6), 829-844. Recuperado de: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0306312704048600>

Dávila, M., Guzmán, R., Macareno, H., Piñeres, D., de la Rosa, D. y Caballero-Uribe, C. V. (2009). Bibliometría: conceptos y utilidades para el estudio médico y la formación profesional. *Salud Uninorte*, 25(2), 319-330. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/sun/v25n2/v25n2a11.pdf>

Festinger, L. (1953). Experimentos de laboratorio. En L. Festinger y D. Katz (Comps.) *Los métodos de investigación en las ciencias sociales* (pp. 137-167). D.F., México: Paidós.

Gómez, A. (2005). Filosofía y metodología de las ciencias sociales. Madrid: Alianza Editorial.

Heinzl, H. y Bloching, P. 2012. "Quantitative assessment of scientific quality." *AIP Conference Proceedings* 1479: 424-426 (<http://dx.doi.org/10.1063/1.4756155>)

- Latour, B. y Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Maletta, H. 2009. *Metodología y técnica de la producción científica*. Lima, Perú: Universidad del Pacífico.
- Mardones, J. M. y Ursua, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán.
- Martínez, M. 1997. *Comportamiento humano: nuevos métodos de investigación*. México: Trillas.
- Martínez, M. (2006). Validez y confiabilidad en la metodología cualitativa. *Paradigma*, 27(2), 7-33. Recuperado de: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000200002
- Merton, R. K. (1942). The normative structure of science. En N. W. Storer (Ed.), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (pp. 267-278). U.S.A.: University of Chicago Press.
- Mulkay, M. (1969). Some aspects of cultural growth in the natural sciences. *Social Research*, 36(1), 22-52. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/40969943>
- Mulkay, M. 2015. *Science and the sociology of knowledge*. U.S.A.: Roudtlege Library.
- Olivé, L. 1988. *Conocimiento, sociedad y realidad: Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, L. (2011). El conocimiento en la ciencia, la tecnología y la cultural. En L. Olivé y R. Pérez. *Temas de ética y epistemología de la ciencia: diálogos entre un científico y un filósofo* (pp. 89-105). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Palacios, B., Sánchez, M. C. y Gutiérrez, A. (2013). Evaluar la calidad en la investigación cualitativa. Guías o checklists. *Actas del 2º Congreso Nacional sobre Metodología de la Investigación en Comunicación*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4229112.pdf>
- Pastorino, R., Milovanovic, S., Stojanovic, J., Efremov, L., Amore, R. y Boccia, S. (2016). Quality assessment of studies published in open access and subscription journals: results of a systematic evaluation. *PLoS ONE*, 11(5), 1-11. Recuperado de: [doi:10.1371/journal.pone.0154217](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0154217)
- Pérez, M. (2013). La producción del conocimiento. *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, 10(1), 21-30. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82326270003>
- Pértega, S. y Pita, S. (2006). Revisiones sistemáticas y metaanálisis. Recuperado de: <http://www.fisterra.com/mbe/investiga/metaanalisis/RSyMetaanalisis.asp>
- Popper, K. (1945). *Contra la sociología del conocimiento*. En D. Miller (Comp.), *Popper: escritos selectos* (pp. 393-405). México, D.F.: Fondo de Cultural Económica.
- Qiongbing, W. (1996). Is natural science free from morality? *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 169, 245-264. Recuperado de: https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-94-015-8638-2_17
- Ríos, C. y Herrero, V. (2005). La producción científica latinoamericana y la ciencia mundial: una revisión bibliográfica (1998-2003). *Revista Latinoamericana de Bibliotecología*, 28(1), 43-61. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rib/v28n1/v28n1a03.pdf>

Solans-Domenech, M., Adam, P., Guillamón, I., Permanyer-Miralda, G., Pons, J. M., Escarrabill, J. (2013). Impact of clinical and health services research projects on decision-making: a qualitative study. *Health Research Policy Systems*. Recuperado de: <https://health-policy-systems.biomedcentral.com/articles/10.1186/1478-4505-11-15>

Vanti, N. (2000). Métodos cuantitativos de evaluación de la ciencia: bibliometría, cienciometría e infometría. *Investigación Bibliotecológica*, 14(29), 9-23. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ibi/article/view/3943>

Verhagen, A. P., de Vet, H. C., de Bie, R. A., Boers, M. y van den Brandt, P. A. (2001). The art of quality assessment of RCTs included in systematic reviews. *Journal of Clinical Epidemiology*, 54(2001), 651-654. Recuperado de: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0895435600003607>

Vinck, D. 2010. *The sociology of the scientific work: the fundamental relationship between science and society*. U.K.: Edward Elgar.

Zeng, X., Zhang, Y., Kwong, J. S., Zhang, C., Li, S., Sun, F., Niu, Y. y Du, L. (2014). The methodological quality assessment tools for preclinical and clinical studies, systematic review and meta-analysis, and clinical practice guideline: a systematic review. *Journal of Evidence-Based Medicine*, 8(2015), 2-10. Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jebm.12141/abstract;jsessionid=657A5295896E226F2B7584193F4D3A3A.f04t02>

Ziman, J. M. (1972). *El conocimiento público: un ensayo sobre la dimensión social de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ziman, J. M. (2000). *Real science: what is, and what it means*. U.K.: Cambridge University Press.



Fotoensayo

Espacio y tradición en San Cristóbal Huichochitlán: Un ensayo fotográfico

Space and tradition in San Cristóbal Huichochitlán: A photo essay

RUTH ORTEGA SALDÍVAR*

rutdavison@hotmail.com

San Cristóbal Huichochitlán es una comunidad de origen indígena ñáñho ubicado al norte de la ciudad de Toluca, en el Estado de México, México. El Valle de Toluca, es un territorio que desde la época prehispánica ha estado habitado por otomís, a la llegada de los españoles aquellos ya se encontraban en la región junto con matlazincas, mexicas y mazahuas. A través del barrio se organiza socialmente la comunidad estableciendo fronteras entre sí y desplegando además celebraciones religiosas por cada paraje patrilíneo.

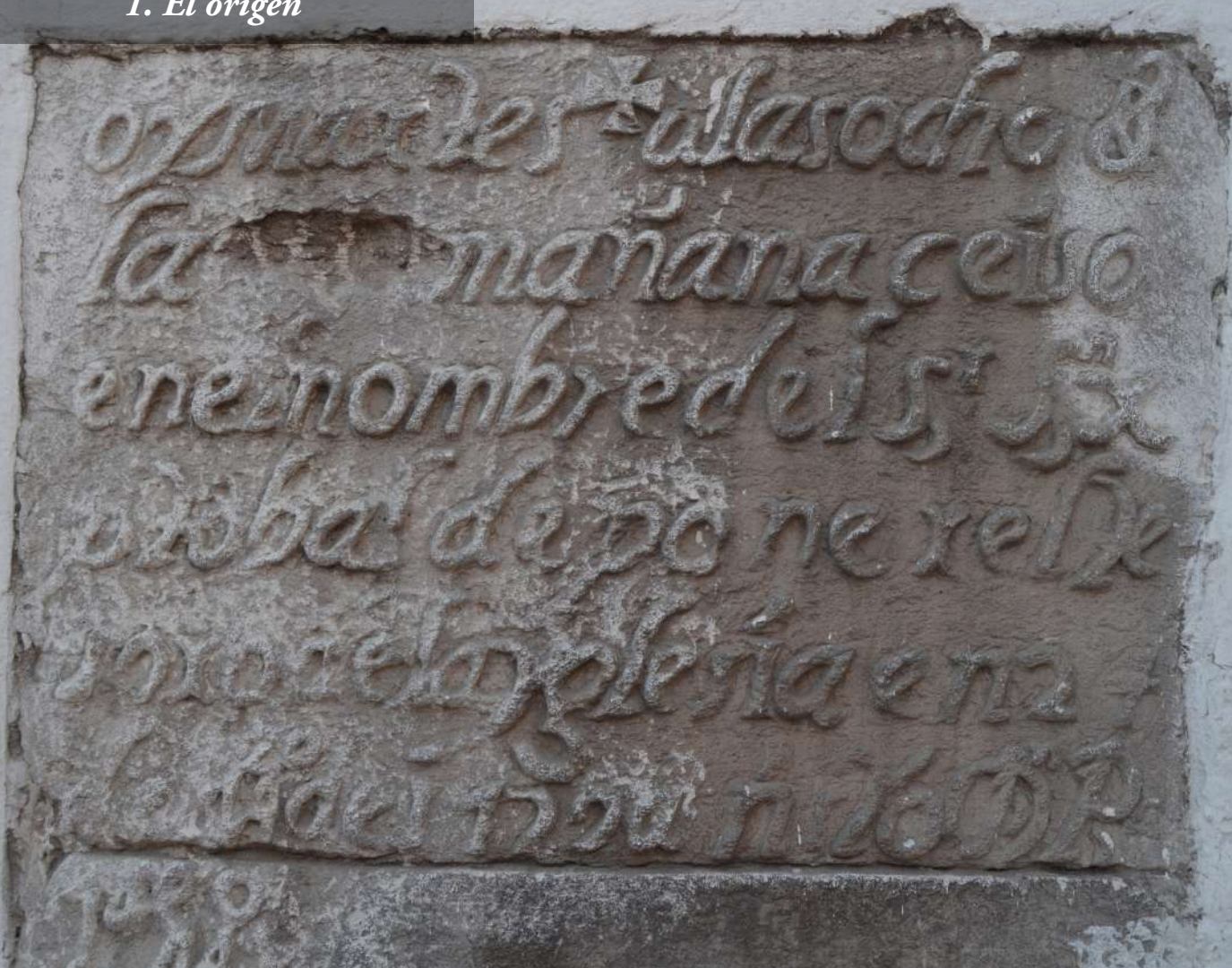
Por otro lado, San Cristóbal Huichochitlán es un lugar de comerciantes. En el municipio de Toluca es conocido por la elaboración de sombreros de palma y muñecos de peluche. Fuera de los talleres, cuando se camina por las calles, es común toparse con ancianas cargando en la espalda un bulto de palma que van tejiendo mientras caminan. Preparan las “tiras” que posteriormente serán cosidas y planchadas para dar la forma de un sombrero. A decir de un joven, esta práctica es conocida como tejandapos, *“vas tejiendo y vas caminando, es una técnica muy sorprendente porque casi nadie lo sabe hacer”*.

San Cristóbal también es festivo. Una de las tradiciones más llamativas de San Cristóbal es la que dedican a sus difuntos. Al interior del panteón las personas limpian las tumbas de maleza y dejan preparado para el 29 de septiembre –día de San Miguel, fecha que antecede al día de muertos tradicional del 2 de noviembre en la que únicamente festejan a niños y niñas fallecidos, incluso durante el embarazo.

Pero la tradición no es la única que se apropia del espacio público en la comunidad. A través de los jóvenes se pueden apreciar otras formas de vivir el espacio: las culturas juveniles. A los jóvenes se les puede ver en el centro de la delegación por las tardes. A través de los skates, los low y los grafiteros, se pudo observar que hay disputas por el espacio ya que se torna en escenario de conflicto por el uso que le dan. El quisco y sus alrededores es multifacético en tanto es apropiado por diferentes pobladores: los adultos –la mayoría mujeres– transitan y permanecen los días de plaza y de sesiones informativas por parte del gobierno; niñas y niños juegan en las instalaciones del gimnasio al aire libre o con sus juguetes; previo a festividades los comerciantes se instalan para vender artículos religiosos o decorativos; las madres esperan a sus hijos que salen de la primaria; los jóvenes dan muestras de habilidades urbanas y algunos ancianos los contemplan, otros, con nostalgia, ven que *“la juventud ya no es como antes”*.

* Socióloga. Maestra en Estudios para la Paz y el Desarrollo por la Universidad Autónoma del Estado de México.

I. Paredes que cuentan historias



Padre Nuestro y Ave María en Lengua Hñātho

Ma tsi Tak'ihe

Ma tsi Tak'ihe, grawu'i a maña, ra tsi Ja k'ari thuhu; doboihkigohe k'ari nani; xi gija k'a gine nuwa a hoi ngu a maña. Rahkihe k'ama thuhmihe go'thoho ya pa; dobini k'a te tojahe, ngugigohe didobinihe k'a te xidijagihe; hin githgigihe gothsohe a dehe, xi gihweigihe ngenk'a ra nts'o.

Xo njak'u.

Bizenwak'i Marya

Ra tsi Dada bizenwak'i, Marya, giñudi ga njamadi, ra tsi Mahki Nzoya giwubi; xo grajhpige nge go'thoho ya mbehña xi ra jahpi k'a gonih nge ri tsi mu'i, ra tsi Mahki Nzoya. Tsi Marya, ra meki ra tsi Dada, yodi xo ngengigohe xo ditu ma ts'ohkihe, nuya xi nge wu tatuhe.

Xo njak'u.

Traducción de

Ra tsi Nzoya Baltasar Ricardo López
Dr. Joaquín Francisco Zaballa Omaña

Bipa ra hoi nge ma 2015
Tsi Nija nge ra tsi Toba Dgni wini, Nzuhni, Mbondo

II. La construcción del lugar (espacios significados)



4. Para el romance



5. Para la cascacarita



6. Para alabar



7. Para tejer



III. Continuidad con el pasado: la tradición

8. *San Cristóbal*





10. Velando a mamá





IV. Las muchachas, los muchachos y su comunidad

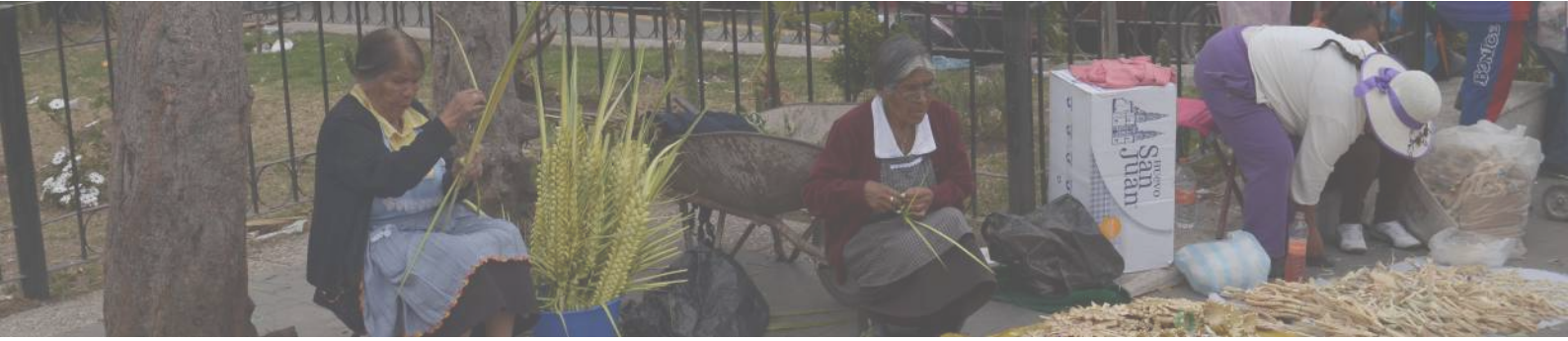
12. Rodando bajo



13. Comenzando el vuelo





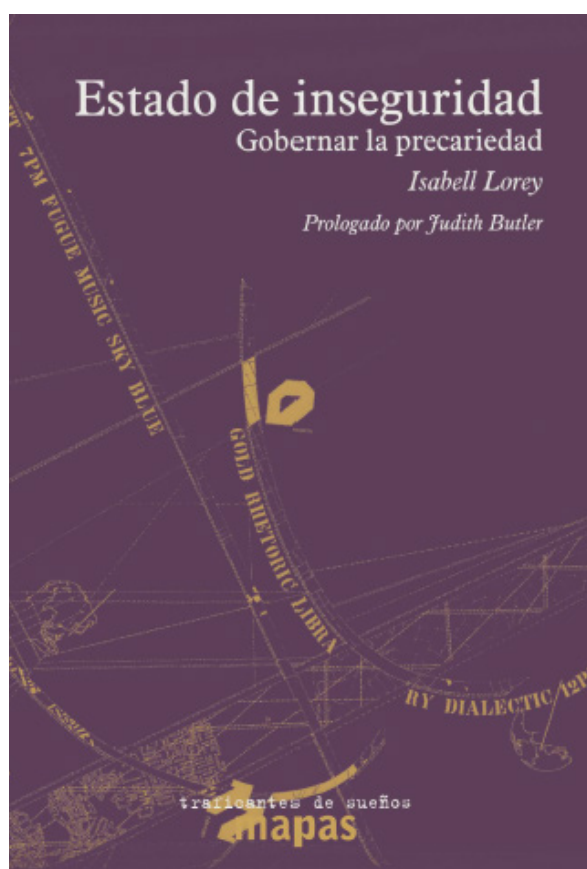


Reseña

Isabell Lorey . *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad. Traficantes de Sueños*, Madrid, 2016.

ITZEL IBARGOYEN*

Universidad de la República – Uruguay
itzel.ibargoyen@gmail.com



El llamado que hace Isabell Lorey con su detallado trabajo, a repensarnos, a partir de las implicancias sociales y políticas de la precariedad es sumamente necesaria y provocadora. Permite la reflexión, en un sentido amplio, sobre las dinámicas de subjetivación dominantes que se establecen con los gobiernos neoliberales en la actualidad y que bajo el régimen de la precarización determinan una forma de gobierno que produce inseguridad social permanente como mecanismo de obediencia. Coloca a su vez, la pregunta fundamental, activadora, de cómo estas mismas dinámicas de subjetivación pueden ser punto de partida para las luchas políticas, en tanto espacio de posibilidad –por sobre el miedo y en un vínculo distinto consigo mismo y los demás- en la ambivalencia entre sujeción y libertad que les son inherentes. Como menciona Judith Butler en el prefacio al libro, Lorey abre su abanico conceptual para mostrarnos las formas de producción de “inseguridad” de la mano de la crítica feminista -incluida la propia Butler- la historia de la soberanía política, en las nociones marxistas sobre el trabajo reproductivo y en la concepción del poder de

Foucault –excediéndolo- hacia una crítica a la filosofía política liberal. Buscando trascender además aquellas concepciones de las Ciencias Sociales que con Castel y Bordieu ubican a la precarización solo en su carácter negativo, como desviación, en contraposición a la norma de seguridad, quitándole su aspecto resistente. De esta manera Lorey analiza las relaciones de dominación y poder a partir de la precarización -como condición impuesta y autoimpuesta-, rompiendo con cierto sentido común, que entiende este fenómeno, ya sea, como una condición de los excluidos, los marginados, los “otros”. O como problema ajeno, distanciado, de la supuesta estabilidad y seguridad que supone el trabajo asalariado encarnado en la figura del varón proveedor de la familia, que con el Estado de Bienestar en las democracias occidentales se ha impuesto y cuyo modelo ideal productivo en el posfordismo se está desintegrando. Para ubicar el problema, no como excepcional, un fenómeno marginal de las relaciones neoliberales contemporáneas, sino central para el control de cuerpos y afectos. Es decir, el modo hegemónico de ser gobernados y de gobernarnos a nosotros mismos, que se encarna en las nociones liberales de soberanía ciudadana individualizante que demanda seguridad ante la amenaza externa. Tornándose fundamentación de la acumulación capitalista – como posibilidad de explotación y como necesidad de inmunización- que abarca la totalidad de la experiencia vital de las personas y que tiene su cara visible en la incertidumbre y la angustia permanentes sobre nuestras propias condiciones de existencia, garantizando de este modo la subordinación. Ahora bien, ¿cómo pensar la precarización como una forma de gobierno desde la coyuntura latinoamericana? ¿Qué implicancias tiene la para acción colectiva esta perspectiva? La formación del Estado de Bienestar y su caracterización como experiencia acotada en el tiempo, no deja de ser contradictorio en la coyuntura Latinoamericana. Asociado a su vez a las formaciones políticas de los países centrales del pleno empleo como soporte, que lo distancian del tradicional mercado de trabajo informal latinoamericano. En este panorama signado por las desigualdades de sistemas de opresión étnica, racial, sexual y laboral tan brutales como históricos donde la precariedad extrema de la vida en su conjunto es la regla para una mayoría con escasa elección, el potencial rupturista de la precarización como ambivalencia, en tanto afirmación positiva, como desobediencia, que nos propone Lorey, tiene sus límites y paradojas. De todos modos, es evidente como las relaciones de precariedad de las condiciones de trabajo y de vida se han generalizado dramáticamente, en todos los ámbitos, inclusive en sectores medios y altos y Latinoamérica no es excepción. Ese “precario” (latinoamericano) encarnado en un otro, “indígena”, “pobre”, “negro”, “mujer”, sigue siendo, en la construcción social y política democrática actual, alguien que siempre es un “otro”, desviado, un ajeno, al que la precarización en sus variantes históricas, y esto es lo central, igualaría como “condición y como el efecto del dominio y de la seguridad” (Lorey, 2016) Su perspectiva nos ilumina, al evidenciar las líneas de continuidad de las formas de subjetivación burguesa que persisten subyacentes, y que pese a sernos “impuestas”, construyen fuertes sentidos políticos hegemónicos bajo la ambivalencia de ser dueños de nuestra vida y no serlo. Lorey nos invita a desarmar nuestras propias concepciones liberales (y colonialistas) anidadas, cediendo nuevos espacios de lucha política, convidándonos al gozo y la acción de nuestra fragilidad posible, abogando, junto con el pensamiento crítico feminista, por una “comunidad de cuidados, una otra “ciudadanía”.



Próximas Convocatorias

CALL FOR PAPERS

Artículos • Reseñas • Fotoensayos

Fecha límite: 15 de enero de 2018

Vol III • Num 9 • Mar/18

Envíos:nataliafischetti@hotmail.com

Modos De Producción Del Conocimiento Apuestas Críticas Nuestroamericanas

Proponemos abrir un espacio para visibilizar, poner en diálogo, conjugar y potenciar los debates y problemáticas acerca de la ciencia y la tecnología surgidas en el marco del pensamiento latinoamericano crítico, decolonial y feminista. Asumimos que estas versiones epistemológicas permiten poner en cuestión los modos hegemónicos de producción del conocimiento y, al mismo tiempo, aportan innovadoras vías y posibilidades metodológicas de la praxis científica, en los espacios integradores de los saberes de la interdisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina.

La epistemología crítica supone pensar dialéctica y problemáticamente la ciencia y la tecnología en su vínculo inescindible con la historia, la economía, la política y la ideología y las problemáticas sociales. Convoca a situarse en el nudo dialéctico de la ciencia en tanto política y de las políticas de la ciencia. Implica retomar el pensamiento sobre la ciencia y la tecnología en un retorno a posiciones críticas de raíz marxiana hacia praxis transformadoras. Desde esta perspectiva, el principio de dominación es constitutivo del conocimiento científico determinando su función social de poder, control y hegemonía. Este principio se fundamenta en las escisiones entre ciencia pura y ciencia aplicada; entre objeto y sujeto;

entre hombre y mujer; entre teoría y praxis y más profundamente en la ruptura capitalista entre naturaleza y cultura. El sistema capitalista se apoya en modos de producción del conocimiento tecnocráticos y mercantiles que lo reproducen. Si la ciencia y la tecnología conforman las políticas y las subjetividades de nuestra civilización científico-tecnológica, por lo mismo, se constituyen también en el nudo de las resistencias, las transformaciones y las revoluciones de las y los subalternizados, oprimidos, colonizados.

Es por ello que la reapropiación histórico-crítica del discurso científico-técnico desde epistemologías no esencialistas, comprometidas con la liberación, es el reto de humanismos y feminismos latinoamericanos. Proponemos una apertura a estos discursos en el eje medular en el que cuestionan los modos de producción de conocimiento legitimados hegemónicamente. Considerando que, en la dialéctica teoría-praxis que defendemos, las cuestiones metodológicas están amalgamadas inseparablemente con las epistemológicas, queremos configurar un debate en torno a la categoría de interdisciplina en sus relaciones con las nociones de disciplina, interdisciplina, multidisciplinaria y transdisciplina, para problematizar su potencialidad crítica en Latinoamérica.

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Temas de principal interés

Análisis crítico de las categorías disciplina/interdisciplina/transdisciplina desde el pensamiento latinoamericano
Teorías sin disciplina en el pensamiento latinoamericano
Crítica de los modos de producción científico-académica
Experiencias de epistemologías/metodologías críticas

Editora Invitada

Dra. Natalia Fischetti
INCIHUSA CCT-CONICET
Argentina

RELACIONES INTERÉTNICAS Y “BUEN VIVIR” EN LA CONFIGURACIÓN DE LOS ESTADOS MULTIÉTNICOS DE AMÉRICA LATINA

El etnodesarrollo ha superado los objetivos de progreso económico y material que el tradicional concepto de desarrollo proponía como paradigma del bienestar. Otras aspiraciones de índole cultural e idiosincrática se han considerado recientemente como indicadores de bienestar para evaluar el grado de satisfacción que las colectividades etnoculturales gozan. En este marco, se inscribe el reconocimiento del derecho de las sociedades y de los pueblos a mantener vivo su patrimonio cultural expresado no solo en bienes materiales, sino también en tradiciones, valores, creencias y costumbres, factores todos ellos que pueden ser generadores de bienestar, en tanto que ofrecen las referencias emocionales e identitarias que muchas colectividades humanas precisan para vivir a gusto, al sentir que sus diferencias no obran en menoscabo de las prerrogativas sociales y políticas que a todo ciudadano corresponde como miembro de un Estado de derecho.

El desarrollo con identidad o buen vivir irrumpe en este escenario aportando avances todavía más enriquecedores al concepto de bienestar, ya que este concepto ofrece una distinta manera de concebir las relaciones humanas, de tal modo que las colectividades etnoculturales se aseguren una participación activa en el diseño de los modelos de desarrollo que les afectan, tomando decisiones e interactuando con otras colectividades o instituciones del entorno para orientar las iniciativas –exógenas o propias- hacia el *modus vivendi*, el tipo de vida, que para ellas tiene valor.

Esta idea coincide con el planteamiento de Amartya Kumar Sen, premio Nobel de economía en 1998, quien afirmó que “el nivel de vida de una sociedad debe justipreciarse, no por el nivel medio de los ingresos, sino por la capacidad de las personas para vivir el tipo de vida que para ellos tiene valor” (Kumar Sen, 1997). Sin embargo, se inscribiría también en la suma *camaña aymara* o en la suma *causai quechua*, pensamiento andino cuyo significado no es otro que armonía con los vecinos y con la naturaleza. No es extraño, por tanto, que la noción de desarrollo con identidad o buen vivir haya encontrado en el contexto andino su inspiración y que sea en este ambiente cultural donde hayan surgido importantes foros para su análisis. Sin embargo, ningún país de América Latina es ajeno al asunto que planteamos, ya que la convivencia de minorías étnicas -indígenas y afrodescendientes- constituye una constante a tener en cuenta en la construcción identitaria de todos y cada uno de ellos.

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Temas de principal interés

Construcciones identitarias. Bases históricas.
Grupos étnicos. Iniciativas endógenas de integración. Políticas públicas de reconocimiento e integración.
Identities and alterities.
Desarrollo con Identidad y Buen Vivir
Los nuevos Estados multiétnicos. Conflictos de identidad.

Editora Invitada

Dra. Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega
Universidad de Alcalá - España

CALL FOR PAPERS

Dossier: Teoría Crítica en América Latina

**Vol II
Num 11
Sep/2018**

ISSN 2477-9083

Fecha límite:
23/JUL/18

Artículos
Reseñas
Fotoensayos

Envíos a

Dirección Editorial
info@religacion.com

Arbitraje y Redacción

anabelenbenalcazar@religacion.com

La influencia de la llamada Escuela de Frankfurt en intelectuales latinoamericanos para la constitución de un saber sociológico crítico en América Latina es notable en los más diversos países y en distintos contextos sociohistóricos. No raramente, el diálogo con autores como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Jürgen Habermas entre otros, ofrecieron perspectivas de interpretación que no buscaban meramente transponer el arsenal teórico-conceptual de esa matriz europea, sino que se esmeraron en escrutar la realidad de América Latina en sus particularidades históricas.

El objetivo de este dossier es, por lo tanto, problematizar aspectos de esa apropiación crítica de los trabajos de los frankfurtianos que caracteriza la producción teórica de muchos intelectuales latinoamericanos. En ese sentido, son bienvenidos los artículos que pretenden interpretar el pensamiento de autores y autoras de nuestro continente que, de manera directa y explícita, sea de modo más implícito, trabajaron discusiones teórico-conceptuales con autores y autoras de las más diferentes fases de la Escuela de Frankfurt - tanto para resaltar temáticas y constelaciones de problemas en común como para extrapolar los sesgos de la mirada del centro del capitalismo moderno sobre la condición periférica de América Latina.

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Editor Invitado

Dr. Caio Vasconcellos
Universidade Estadual de Campinas - Brasil



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Journal of Social Sciences and Humanities
Revista de Ciências Sociais e Humanas



Normas Para Presentación De Trabajos

Es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista con sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

ARTÍCULOS

El carácter de los artículos debe ajustarse a las siguientes características:

» En la primera página de los documentos enviados para publicar debe aparecer:

- Título del trabajo (El cual se presentará en el idioma original y en inglés, si el idioma original es el inglés o portugués entonces deberá aparecer el título también en español) Máximo 18 palabras.

- Nombre completo del autor/autores, y, al pie de la página sus grados académicos, cargo e institución a la que pertenecen y su dirección electrónica.

- Si envía un artículo por primera vez, se deberá añadir una semblanza del autor de máximo cinco líneas.)

»Debe incluirse un resumen de los principales planteamientos en el idioma original y su equivalente en inglés (abstract) cada uno entre 120 y 150 palabras, además de cuatro a seis palabras clave en ambos idiomas (key words)

»Los artículos deben tener una extensión mínima de 4000 y máxima de 7000 palabras (sin contar bibliografía), a un espacio, en tamaño de página A4. El estilo de fuente a utilizar será Times New Roman de 12 puntos.

»Las referencias completas se incluirán al final del artículo de acuerdo a la American Psychological Association (APA).

Ejemplo

Citas:

(Habermas, 2008: 150)

Referencias Bibliográficas: Deberá aparecer al final del documento y en orden alfabético.

Libros:

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica

Anderson, Charles & Johnson (2003). The impressive psychology paper. Chicago. Lucerne Publishing.

Revistas:

González Socha, Daniela; Cruz Galvis, Carolina. (2016). La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea. Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 1, Marzo, 27-38.

La copia en soporte electrónico debe presentarse como un documento único en formato Microsoft Word y deberá ser enviado al correo:

info.religacion@gmail.com

anabelenbenalcazar@religacion.com

Todos los artículos de esta revista podrán ser publicados en otras revistas bajo el permiso del autor y sólo se deberá citar el artículo en esta revista como "Publicado por primera vez en Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades"

Los artículos publicados, así como su contenido son responsabilidad de cada autor. Religación no se hace responsable por algún tipo de plagio parcial o total.

El Consejo Editorial se reserva el derecho último a decidir sobre la publicación de los artículos, así como el número y la sección en la que aparecerá. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

- Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado bajo la licencia de atribución-no obras derivadas de Creative Commons, que permite a terceros la redistribución, comercial o no comercial, de lo publicado siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios.
- Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre y cuando indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en Revista Religación. En caso de reproducción deberá constar una nota similar a la siguiente: Este texto se publicó originalmente en RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° --, sección ----, número de páginas, año de publicación.

RESEÑAS

Religación, recibirá reseñas de libros y eventos de interés de la revista. Esta sección consiste en un espacio para textos inéditos, que aborden nuevas publicaciones, describiéndolas, analizándolas y atribuyéndolas un valor en el ámbito de la disciplina.

Las reseñas de libro no tendrán más de 750 palabras, y la reseña de eventos no tendrá más de 500 palabras.

Los requisitos para la presentación de reseñas serán:

- Título del libro o nombre del evento en Mayúscula sostenida
- Nombre del Autor o la entidad patrocinadora del evento
- Lugar y fecha de publicación o de desarrollo del evento
- Nombre de quien realizó la reseña
- Deberá adjuntarse en formato JPG (buena calidad), la imagen de la carátula del libro o cartel publicitario del evento.
- El archivo del escrito deberá ser escrito en formato Microsoft Word, el tipo de letra será Times New Roman, tamaño 12, a un espacio.

ENSAYOS FOTOGRÁFICOS

Ser una obra inédita, que se enmarque en las áreas y políticas de la revista:

- Título en español e inglés
- Fotografías: Preferible enviar en resolución 300 ppp, entre 8 y 10 fotografías, cada una con un título o nombre.
- Deberá escribir un texto en estilo libre, en el que el autor presenta y argumenta su postura frente al ensayo en un máximo de 400 palabras.
- Añadir una semblanza del autor de máximo 5 líneas.

Envío de Artículos, Reseñas y ensayos fotográficos a:

Dirección Editorial

Roberto Simbaña Q
info.religacion@gmail.com

Arbitraje y Redacción:

Ana Belén Benalcázar
anabelenbenalcazar@religacion.com



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades