
Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe

Presentación

Magdalena Valdivieso

Aline Godois de Castro Tavares | Jéssica
Báez | Martín Jaime | Lázaro Chávez | Ana
Laura De Giorgi | Roxana Viruez | Anais
López | Mireya Sánchez | Teresa Díaz Canals

**MOVIMIENTOS DE MUJERES
Y LUCHA FEMINISTA
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

La Colección Becas de Investigación es el resultado de una iniciativa dirigida a la difusión de los trabajos que los investigadores de América Latina y el Caribe realizan con el apoyo de CLACSO.

Este libro presenta la investigación que el autor realizó en el marco del “*Concurso Julieta Kirkwood*” organizado por CLACSO con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi).

Los contenidos de este libro fueron evaluados por especialistas externos en un proceso de revisión por pares.

Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe / Magdalena Valdivieso ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2016.

Libro digital, PDF - (Becas de investigación)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-191-6

1. Estudios de Género. 2. Feminismo. 3. Mujeres. I. Valdivieso, Magdalena
CDD 305.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Estudios sobre Género / Feminismos / Mujeres / Sexualidades / Movimientos Sociales / Estado / Políticas Públicas / Educación / Ciudadanía / América Latina

Colección Becas de Investigación

**MOVIMIENTOS DE MUJERES
Y LUCHA FEMINISTA
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

Presentación
Magdalena Valdivieso

Aline Godois de Castro Tavares

Jésica Báez

Martin Jaime

Lázaro Chávez

Ana Laura De Giorgi

Roxana Viruez

Anais López

Mireya Sánchez

Teresa Díaz Canals



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión

Coordinador Editorial Lucas Sablich

Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Primera edición

Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe

(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2016)

ISBN 978-987-722-191-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Presentación

Magdalena Valdivieso | 9

Movimento Feminista em disputa: paradoxos entre discursos nacionais e práticas regionais acerca do tema da prostituição no Brasil

Aline Godois de Castro Tavares | 17

Políticas educativas, jóvenes y sexualidades en América Latina y el Caribe. Las luchas feministas en la construcción de la agenda pública sobre educación sexual

Jésica Báez | 73

Discursos pastorales, políticas públicas y respuestas feministas: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Perú

Martin Jaime | 123

Una nueva generación, el movimiento tapatío lésbico-feminista, entre polifonía moral y la transformación política de la intimidad

Lázaro Chávez | 183

A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta. Ana Laura De Giorgi	239
Mujeres guarayas trastocando imaginarios Roxana Viruez	275
Movimiento de Mujeres, Estado, Política y Poder: Lecturas Feministas de la Política Pública de Género en la Venezuela Bolivariana Anais López	315
Ser “Bartolina” en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” en el Estado Plurinacional Mireya Sánchez	361
Palabras que definen: Cuba y el feminismo nuestroamericano Teresa Díaz Canals	415

PRESENTACIÓN

Magdalena Valdivieso*

*“Necesitamos la confrontación y el juego de las ideas
abiertas de par en par, millones de claridades, de
pequeñas ideas.”*

Julieta Kirkwood *“Ser política en Chile.
Las feministas y los partidos”*

En la Primera reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO “Feminismos, transformaciones y propuestas alternativas en América Latina y el Caribe”, realizada en Santiago de Chile, en el contexto del XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología 2013, se propuso a la Secretaría Ejecutiva que abriera un nuevo espacio a la difusión de la producción teórica y política feminista del sur, organizando un concurso de becas que llevara el nombre de Julieta Kirkwood, la socióloga, cientista política, catedrática y activista feminista chilena, que constituye un referente teórico, histórico y político relevante.

La idea fue acogida y en 2014 CLACSO convocó al Concurso “Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe”. Como resultado del mismo, nueve investigadoras y dos investigadores obtuvieron becas: Aline Godois de Castro Tavares del Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, Brasil, que presentó el trabajo “Movimento Feminista em disputa: paradoxos entre discursos nacionais e práticas regionais acerca do tema da prostituição no Brasil”, a Jéssica Baez de la Secretaría de Investigación y Posgrado Universidad

* Magdalena Valdivieso es Venezolana, Feminista del Sur, es doctora en Ciencias políticas y profesora titular de la Universidad Central de Venezuela.

de Buenos Aires, por su trabajo “Políticas educativas, jóvenes y sexualidades en América Latina y el Caribe. Las luchas feministas en la construcción de la agenda pública sobre educación sexual”, a Martin Jaime Ballero del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas, Perú “Feminismos, discursos pastorales y emergencias democráticas. Laicidad y estrategias feministas para el empoderamiento de las mujeres en materia de autonomía sexual y económica en Lima” a Lázaro Chávez Aceves del Colegio de Jalisco A.C. México “Una nueva generación, el movimiento tapatío lesbico-feminista, entre polifonía moral y la transformación política de la intimidad”, a Roxana María Viruez Valverde de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador por su trabajo “Para que se reconozcan y se escriban nuestros derechos: Mujeres guarayas construyendo estado y comunidad desde la interlegalidad”, a Ana Laura de Giorgi Instituto de Ciencia Política, Uruguay, que presentó “A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta” a Anaís López Caldera del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Venezuela “Movimientos de Mujeres, Estado, Política y Poder: Rupturas, Impactos y Deudas de la Política Pública de Género en la Venezuela Bolivariana, a Mireya Sánchez Echevarría del Instituto de Estudios Sociales y Económicos, Bolivia por su trabajo “Ser “bartolina” en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Indígena Originaria Campesina de Bolivia “Bartolina Sisa” en el Estado Plurinacional” y a Teresa Díaz Canals del Departamento de Historia, Cuba “Palabras que definen: Cuba y el feminismo nuestro americano”.

Como puede apreciarse por sus títulos, los trabajos abordan diversas temáticas que dan cuenta de la vitalidad de la investigación feminista y de género en nuestro continente.

América Latina ha sido considerada como receptora de ideas generadas en otros contextos, la producción feminista no ha sido la excepción, las teóricas europeas y norteamericanas han sido referentes legitimados, y sin desconocer la importancia de sus aportes, es evidente que en sus investigaciones, reflexiones y propuestas están ausentes temáticas que nos conciernen como sujetas que hacemos vida en este espacio geopolítico. Por ello es relevante mostrar investigaciones sobre problemas y situaciones que ocurren en estas latitudes las que los y las autoras abordan con miradas comprometidas con nuestra realidad.

Nos complace presentar la publicación que recoge los nueve (9) trabajos que resultaron ganadores.

En su conjunto los trabajos están inspirados en la obra de Julieta Kirkwood tratan temas y utilizan formas de análisis en las que se reconoce su impronta. Podemos apreciar en ellos dos grandes bloques temáticos,

uno constituido por los trabajos referidos a cuerpo, sexualidad, reproducción y otro a derechos y ejercicio político.

El trabajo “Movimento Feminista em disputa: paradoxos entre discursos nacionais e práticas regionais acerca do tema da prostituição no Brasil”, está referido a la controversia que existe sobre la prostitución en el debate feminista contemporáneo. En efecto, el “feminismo hegemónico” ha tendido a enfatizar la crítica al ejercicio patriarcal que se manifiesta en las relaciones entre clientes y prostitutas por encima de las reivindicaciones que han esgrimido algunas organizaciones de trabajadoras sexuales, que han buscado la regulación de esta actividad, basándose en la autodeterminación de las mujeres que la ejercen.

En su trabajo Aline Godois de Castro Tavares, examina para el caso de Brasil, como se expresa esta controversia, en las posiciones de las principales organizaciones feministas nacionales y la práctica de grupos feministas con menor alcance organizativo, sosteniendo que las posturas abolicionistas tradicionales del feminismo hegemónico, son confrontadas por pequeños grupos regionales de mujeres y órganos locales de prostitutas. En el trasfondo de esta controversia está el debate sobre cuerpo y sexualidad, que se renueva con estos aportes. Como ante otros temas importantes, se comprueba que no hay una perspectiva única feminista. La autora considera que este debate ha contribuido a oxigenar el activismo feminista e incidido en la formulación de políticas públicas destinadas a regular la prostitución.

Dos otros trabajos de este bloque, tienen como tema los discursos sobre derechos sexuales y reproductivos, las políticas públicas y las propuestas feministas sobre autonomía física de las mujeres. El primero de ellos revisa las políticas educativas en materia de sexualidad, dirigidas a jóvenes y analiza la incidencia de la producción feminista en la agenda pública sobre educación sexual. Erika Báez sistematiza el conjunto de leyes y programas referidos a educación sexual y reproductiva destinados a jóvenes, en los distintos países del continente, con el objeto de reconocer en las características de estos instrumentos y en sus contenidos, las tensiones que pueden observarse en torno a la incorporación de la perspectiva de género. La investigadora releva las luchas feministas en la construcción de la agenda pública sobre educación sexual. El trabajo reconoce la renovación del escenario sobre sexualidades, en el que se han establecido parámetros que la autora define como más amplios, más democráticos y más justos. Destaca los hitos de la “píldora”, la explosión “arco iris”, la promoción internacional de acuerdos que promueven el cuidado de la salud sexual y reproductiva, la visibilización de la trata de personas, los cambios en la legislación a favor de la ampliación del matrimonio para parejas del mismo sexo, que han ido marcando el cambio en el tratamiento social de la sexualidad y

la reproducción, a pesar de que la autonomía física de las mujeres no es reconocida plenamente y que el derecho a una vida libre de violencia es aun una aspiración. La autora sostiene que en esta situación incide que las políticas educativas que abordan las sexualidades y géneros en el continente, se han configurado como resultado de dinámicas de poder entre actores preponderantes como son las jerarquías eclesiásticas, los organismos Internacionales y el discurso biomédico. Destacamos que la investigación que nos presenta Erika Baéz, se complementó con la revisión de noticias periodísticas de diarios, revistas y blogs disponibles en internet y con intercambios con investigadoras/es de varios países. En las conclusiones iniciales que comparte la autora se confirma que si bien los contenidos educativos en derechos sexuales y reproductivos han entrado a las aulas, aun predomina en las propuestas la “prevención clásica” del embarazo “adolescente”/“precoz”/“no deseado” y las enfermedades de transmisión sexual – casi exclusivamente el HIV-SIDA.

Por su parte Martin Jaime, trata un tema de creciente relevancia para los movimientos de mujeres, como es la influencia del discurso pastoral en las políticas públicas referidas a derechos sexuales y reproductivos. Lejanos ya los tiempos de la lucha por la separación de la Iglesia del Estado, aún no vivimos en sociedades laicas. Ante esta característica de las sociedades latino-americanas y caribeñas, el autor indaga sobre las estrategias de empoderamiento y de resistencia generadas por los movimientos feministas en pro del reconocimiento de los derechos sobre el cuerpo y la autonomía sexual en Perú.

Para esta investigación el autor dialogó y compartió con los grupos feministas para analizar sus estrategias de lucha contra la pauperización y promoción de un modelo multidimensional de desarrollo.

Poniendo en evidencia la actual diversidad constitutiva del feminismo; el investigador Lázaro Chávez, se ocupa del movimiento tapatío lésbico-feminista, en un trabajo enfocado a recuperar la argumentación que elabora el movimiento para sustentar sus formas identitarias y de resistencia. El trabajo explora la intersección género/ identidad sexual/ clase. Este cruce de variables que condicionan la realidad de las mujeres del movimiento, permiten dar cuenta en este caso, de los grados de señalización, discriminación y estigma social que viven mujeres lesbianas y feministas en una sociedad como la de Guadalajara, Jalisco, católica y conservadora. El autor reflexiona sobre como a pesar de las distintas leyes, pactos civiles e iniciativas del estado mexicano, como de organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil que reconocen y salvaguardan los derechos humanos y sexuales de hombres y mujeres, para prevenir y castigar la violencia de género y homofobia, la violencia, discriminación y estigmatización en México es alarmante. Como propuestas ante esta situación, se sostiene

en el trabajo la necesidad de que se reconozca y regule el matrimonio igualitario ampliando la concepción jurídica de la Familia para que esta institución sea capaz de expresar los distintos modelos de familia que actualmente son más comunes en México que el concepto tradicional imperante.

En el segundo bloque de trabajos, referidos a ejercicio de derechos políticos, Ana Laura De Giorgi en “A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta”, releva el surgimiento del nuevo sujeto político que invadió la calle, cacerola en mano, reclamando democracia e igualdad de género: el movimiento de mujeres que cuestionó la dicotomía entre lo público y lo privado,

La autora rescata la génesis del movimiento de mujeres que ocurrió en un clima de fuerte movilización popular, recordando que se nutrió de mujeres de diversos sectores políticos y de distintas generaciones. Destaca el rol que tuvieron las mujeres que provenían de la izquierda política que fue especialmente significativo por que promovieron el encuentro entre izquierda y feminismo. Al hacerlo, señala la autora, contribuyeron a redefinir tanto el significado de ser de izquierda como las formas del feminismo local. El trabajo explora las relaciones contradictorias entre marxismo y feminismo en Uruguay.

Roxana Viruez, presenta la lucha de las mujeres guarayas de Cururú por politizar y enfrentarse a la violencia en su comunidad. Cururú es una comunidad indígena que pertenece a la nación guaraya, ubicada en el municipio de Urubichá (departamento de Santa Cruz de Bolivia). El trabajo trata el problema de la desigualdad de género, que se suma al problema del acceso a la justicia indígena en casos de violencia intrafamiliar en poblaciones indígenas. Este es un problema que, como señala la autora, se ha encubierto bajo el velo de la “tradicción” o ha sido tratado como un tema “privado” y que en muchos casos no quiere ser considerado como justiciable. Esta situación dice la investigadora, ha forzado a que las mujeres de pueblos originarios, busquen mecanismos para enfrentarse a la violencia, acudiendo a los sistemas de justicia occidentales ordinarios, fuera de sus comunidades, generando relaciones de interlegalidad. El objetivo de este artículo es entender las luchas de las mujeres guarayas como luchas feministas porque cuestionan herencias de dominación y por imaginar otras cartografías de resistencias posibles, no obstante que las mujeres de Cururú no se consideran feministas, sus acciones y su lucha contra la violencia pueden efectivamente, enmarcarse en los feminismos poscoloniales. El trabajo está basado en datos empíricos recogidos en dos momentos históricos, el año 2010 y el año 2015, con el objetivo de estudiar los cambios y transformaciones que las mujeres han conseguido en este tiempo de transformación plural del Estado, particularmente del pluralismo jurídico.

Anais López nos lleva a la Venezuela Bolivariana, en un trabajo en el que propone una lectura feminista de la política pública de género impulsada en los últimos 15 años; propone un balance sobre lo conquistado la última década y de los temas pendientes que en materia de derechos y de reconocimiento hacia las mujeres, siguen sin atenderse.

La autora sostiene que en el contexto del proceso de transformaciones sociales y políticas que han impactado al Estado y la institucionalidad, los movimientos de mujeres, experimentaron por primera vez en mucho tiempo la posibilidad de ser sujetos visibles no solo desde el reconocimiento de derechos hasta entonces postergados, sino también desde la participación activa y directa en el diseño de la política pública de género. Anais López, muestra que esta participación ha sido un proceso lleno de tensiones y rupturas al interior del Movimiento de Mujeres en Venezuela, que enfrentó estas nuevas condiciones, en medio de debates feministas aún no resueltos sobre el orden, las formas y la priorización de las reivindicaciones que constituyen la agenda política de las mujeres organizadas, e invita a realizar un balance sobre las conquistas y las deudas pendientes de la última década.

En el trabajo se reconoce que la relación entre los movimientos feministas, de mujeres y el Estado ha sido desde sus inicios una relación compleja, dado que justamente el Estado encarna el lugar de lo público, y las organizaciones feministas representan la demanda de que se reconozca el espacio privado como ámbito de acción política y de política pública. En Venezuela, con la aprobación del nuevo texto constitucional en el año 99, todas estas demandas y discusiones adquieren relevancia dada las rupturas que el proyecto bolivariano planteaba frente a las políticas y el modelo neo-liberal. En el trabajo se da cuenta de la experiencia venezolana de la última década que está atravesada por un conjunto de tensiones y contradicciones alrededor de la construcción y diseño de políticas públicas de género que superen el esquema asistencial y avancen en un mismo movimiento en la concreción de garantías de justicia económica (redistribución), autonomía y condiciones para la participación política en un sentido amplio (no exclusivamente comunitario o vecinal), para todas las mujeres.

Referido también al período de surgimiento e instalación de proyectos alternativos en América Latina, Mireya Sánchez, presenta el proceso de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas, originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Esta confederación es la organización de mujeres más destacada y protagonista principal en la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia. El trabajo devela la identidad de la organización colectiva a partir del análisis del discurso mítico-fundacional enarbolado por el gobierno que ha sustentado la “revolución democrática y cultu-

ral”. Muestra como la apropiación, resignificación y revalorización de figuras y elementos del pasado simbólico cultural, recogidos en el discurso oficial, fortalecen y empoderan la identidad colectiva de las “Bartolinas” al legitimar su participación política en igualdad de condiciones con las otras organizaciones.

El trabajo profundiza en el análisis de la identidad colectiva de las bartolinas, a partir del reconocimiento de su mundo simbólico y cultural.

Por último, en “Palabras que definen: Cuba y el feminismo norteamericano”, Teresa Díaz Canals, propone un acercamiento a algunas teóricas feministas del continente y una evaluación del contexto cubano teniendo en cuenta lo que ha significado y la importancia que tiene este intercambio de saberes. Toma la metodología de Julieta Kirkwood para proponer algunos nudos que deben deshacerse en el complejo contexto de la Cuba actual, propone revalorizar ciertas actitudes y esquemas y muestra la posible contribución de las mujeres cubanas en los momentos de cambios que tienen lugar en la actualidad.

El conjunto de trabajos que presentamos, constituye una significativa contribución al debate feminista y muestra la diversidad del pensamiento latinoamericano y caribeño.

MOVIMENTO FEMINISTA EM DISPUTA: PARADOXOS ENTRE DISCURSOS NACIONAIS E PRÁTICAS REGIONAIS ACERCA DO TEMA DA PROSTITUIÇÃO NO BRASIL

Aline Godois de Castro Tavares*

INTRODUÇÃO

É comum a percepção de oposição entre feminismo e movimento de prostitutas, considerados polos antagônicos no debate sobre a prostituição. Entretanto tal oposição de ser melhor analisada, tendo em vista a multiplicidade de relações e posições existente dentro do conjunto do feminismo sobre esse tema.

Nesse texto, a partir da análise do contexto brasileiro, pretende entender a diversidade de posicionamentos sobre o tema da prostituição dentro do ativismo feminista nacional. O argumento central desse trabalho é que no Brasil assistimos à transformação de debate feminista nacional em dois sentidos opostos: por um lado, o fortalecimento do discurso abolicionista dentre de grandes articulações feministas e, por outro, o crescimento de articulações locais e regionais entre pequenos grupos feministas e organizações de prostitutas na luta por direitos trabalhistas das profissionais do sexo.

Apesar de não haver coesão dentro do campo feminista sobre esse tema, entretanto, o discurso feminista abolicionista adquiriu uma ampla visibilidade no cenário público, assumindo status de discurso

* Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Brasil.

hegemônico¹ dentro das instâncias governamentais nacionais. Vários aspectos da política nacional e internacional corroboram para o fortalecimento dessa perspectiva, onde podemos citar a importante parceria estabelecida entre governo e uma determinada parcela do movimento feminista, assim como o fortalecimento das políticas anti-tráfico de pessoas no cenário nacional e internacional.

Ao longo do texto, argumento que no Brasil, partir de 2003, constituiu-se um “Feminismo de Estado”, fomentado pela criação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) neste mesmo ano. Este órgão é responsável, em conjunto com o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher² e as Conferências Nacionais das Mulheres³, por formular, propor e gerir políticas públicas destinadas às mulheres. Sua criação significou um importante passo para o feminismo nacional ao conseguir inserir com maior clareza na administração pública diversas frentes de trabalho para a inclusão social, política e econômica das mulheres brasileiras.

Do ponto de vista da representação política, entretanto, predominam na SPM a visão e a participação de recursos humanos vinculados à Marcha Mundial das Mulheres (MMM)⁴, sinalizando um diálogo desequilibrado com outras vertentes do feminismo. O “Feminismo de Estado” é marcado, portanto, pela hegemonia de determinada perspectiva feminista no interior do setor público.

Tal cenário contribui para a construção de um discurso abolicionista hegemônico sobre a prostituição nas esferas institucionais

1 É importante frisar a distinção entre “hegemonia” e “homogeneidade”, entendendo a construção de hegemonia como um complexo jogo político envolvendo disputas entre visões, no qual, ao final, “certa particularidade assume a representação de uma universalidade, sem deixar de ser uma particularidade” (Laclau e Mouffe, 2004:13). Assim, é possível pensar na coexistência entre discursos hegemônicos dentro das esferas institucionais e ações específicas que destoam da linha predominante das ações geridas pelo Estado.

2 O Conselho da Condição da Mulher foi criado em 1985 e teve importância fundamental para garantir a inclusão das pautas feministas na Assembleia Constituinte brasileira de 1988. Tal conselho atuou de forma independente até 2003, quando foi acoplando na estrutura administrativa da Secretaria de Políticas para as Mulheres. Nessa instituição, o Conselho tem caráter consultivo, representativo da sociedade civil. (Pimenta, 2010)

3 As Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres são espaços de construção coletiva das políticas para as mulheres, onde participam governo federal, estados, municípios e sociedade civil (diferentes movimentos de mulheres e feministas). A SPM já realizou três conferências; a última delas aconteceu em dezembro de 2011. Nas conferências são estabelecidos objetivos, metas, prioridades e ações que orientarão o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres.

4 A Marcha Mundial de Mulheres é um movimento criado em 2000 que tem como foco de atuação a luta mundial das mulheres contra a “pobreza e a violência” feminina. Atualmente está organizada em vários países do Mundo. O secretariado da MMM está no Brasil desde 2006, mais especificamente sob responsabilidade da ONG SempreViva Organização Feminista (SOF), sediada em São Paulo.

(governos, ONG, fóruns, conferências). Conforme nos atenta Piscitelli (2013), a agenda abolicionista é fortalecida no Brasil na primeira década do século XXI, também pela profusão de tratados internacionais e agendas supranacionais, em especial aquelas destinadas a enfrentar o tráfico de pessoas. A agenda anti-trafiquista ajudou a organizar e canalizar posicionamentos abolicionistas antes dispersos, dando maior visibilidade a este discurso. Se antes a igreja era um *locus* privilegiado do discurso que pretendia abolir a prostituição da sociedade, esse tema ganha destaque dentro de diversos setores e grupos sociais, incluindo as maiores organizações feministas do Brasil, com especial destaque para a MMM.

De forma paradoxal, também assistimos ao fortalecimento de um discurso distinto do abolicionista, partindo de pequenos grupos feministas a partir de 2011. Motivados pelos debates sobre corpo e sexualidade realizados por organizações de prostitutas, jovens feministas vêm estabelecendo uma frutífera relação com esse movimento. Essa aproximação pode ser associada a proliferação de grupos jovens feministas que realizam importantes ações e manifestações utilizando linguagem provocativa e impactante, questionando a classificação dos comportamentos femininos em função de suas roupas ou práticas sexuais.

A relação entre jovens ativistas feministas e organizações de prostitutas produz importante impacto em ambos os movimentos. Por um lado há o fortalecimento de pautas próprias do feminismo dentro das associações de prostitutas. Embora historicamente a maior parte dessas organizações possua uma forte identidade de “grupo de mulheres”, eram mantidas distantes dos espaços de discussões próprios do feminismo. Igualmente importante foi o maior peso dado às discussões sobre corpo e sexualidade feminina, “erotizando” o tradicional debate “trabalhista” realizado pelas prostitutas.

Já para os jovens grupos feministas, a aproximação com organizações de prostitutas colocam o desafio de aprofundar as bandeiras desse segmento em suas ações, despertando para a necessidade de trazer para dentro do feminismo o debate sobre prostituição. Assim, esses grupos vêm formulando posicionamentos distintos daquela proposta pela Marcha Mundial das Mulheres e outros setores do feminismo. Há algo de novo nessa configuração, uma vez que tradicionalmente os grupos feministas evitam esse debate, temendo desacordos e rupturas dentro do movimento.

Para esse estudo, foram escolhidas como objeto de análise duas associações de prostitutas brasileiras vinculadas à Rede Brasileira de Prostituta⁵: a Associação Mulheres Guerreiras, da cidade de Campi-

5 Atualmente, no Brasil, existem três agrupamentos de organizações de trabalhadoras

nas (SP) e a Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central de Belém (GEMPAC), na cidade de Belém (PA). Este último grupo foi escolhido por ser uma das principais organizações políticas de prostitutas no cenário nacional, além de fundadora do movimento de prostitutas no Brasil. O GEMPAC participa de importantes articulações com diversos setores sociais no Estado do Pará, tanto em diálogo e reivindicação junto ao poder público, quanto na promoção de pequenas ações lúdico-políticas dentro da zona de prostituição. Em especial após 2011, vem crescendo a preocupação dessa organização com a “volta às esquinas” e com a realização de atividades focadas na discussão sobre corpo, prazer e sexualidade feminina como forma de fortalecer a identidade políticas da “mulher puta”.

A Associação Mulheres Guerreiras foi escolhida devido às importantes parcerias que vem estabelecendo com grupos de jovens feministas na cidade de Campinas (SP) como, por exemplo, a Marcha das Vadias. Ao “sexualizar” sua militância, a AMG amplia a pauta da luta pela regulamentação do trabalho sexual de modo a incluir também ações voltadas para o debate sobre o lugar da sexualidade e do prazer dentro do trabalho sexual. Ganha força a identidade da “puta” como categoria política em contraposição à rigidez da denominação “profissional do sexo”, buscando valorizar termos e práticas femininas tradicionalmente marginalizadas para desestabilizar o preconceito e o estigma sobre que envolve trabalho sexual. A coincidência entre as pautas da AMG e de grupos feministas locais faz com que na cidade de Campinas “o feminismo” seja o principal parceiro do movimento de prostituta local.

Por fim, procuro compreender os efeitos dessas novas configurações – a atualização do posicionamento abolicionista dentro das grandes articulações feministas nacionais e o fortalecimento das alianças regionais entre pequenos grupos feministas e organizações de prostitutas – nas esferas de governo e nas políticas do Estado brasileiro voltadas para as prostitutas.

MOVIMENTO DE MULHERES E MOVIMENTO FEMINISTA NO

Sexuais: a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP), criada em 1987; a Articulação Norte-Nordeste de Profissionais do Sexo (ANNPS) criada em 2014; e o Grupo Mulher, Ética e Libertação (GMEL). A primeira entidade é a de maior repercussão nacional e defende projetos de garantia de direitos laborais e sociais para as prostitutas, bem como atividades voltadas para a desestigmatização da prostituição. A segunda é constituída principalmente por entidades do norte e nordeste, e possui uma linha de atuação próxima à RBP, concentrado suas ações em políticas de enfrentamento ao HIV. Finalmente, o GMEL é um pequeno grupo de São Paulo (SP) vinculado à Pastoral da Mulher Marginalizada e associa-se ao discurso abolicionista, defendendo leis, programas e medidas que auxiliem mulheres a abandonar ou “não entrar” na prostituição.

BRASIL: CONTEXTO HISTÓRICO

Acho que a própria história do feminismo brasileiro aponta para um movimento de quadros e não de massa. Nesse sentido, mesmo que as lutas cotidianas e as mulheres brasileiras do campo popular tenham somado as reivindicações feministas, até o final da década de 1990 se falava em movimento de mulheres e movimento feminista.

[Magali Mendes, ativista feminista negra de Campina-SP].

A compreensão da trajetória de aproximações e distanciamentos entre organizações de prostitutas e o feminismo brasileiro deve contemplar necessariamente o exame da relação histórica entre movimento de mulheres e movimento feminista, a qual determinou em larga medida o campo de atuação política das mulheres no Brasil.

Embora a distinção entre movimentos de mulheres e feminismo fique menos evidente após a década de 1990⁶, é comum ressaltá-la quando se analisa a história do movimento feminista no Brasil. Podemos afirmar que o pensamento feminista⁷ brasileiro contemporâneo é herdeiro do encontro entre mulheres de camadas médias – motivadas pelas discussões feministas europeias – e grupos de mulheres das periferias dos grandes centros urbanos, marcadas pelo contexto político e econômico que marca o período da ditadura militar⁸. Esses dois setores estabeleceram uma relação de aproximação ao longo dos anos 1970 e 1980, nos quais militantes feministas enxergaram nas reivindicações de melhores condições de vida encampadas por grupos de mulheres da periferia, uma oportunidade privilegiada de fortalecimento das chama-

6 Conforme abordarei adiante, após a década de 1990 assistimos a transformações importantes no cenário feminista nacional, como a intensa institucionalização do movimento e a formação de grandes articulações feministas nacionais.

7 Pensamento feminista é definido por Adriana Piscitelli (2002) como “expressão de ideias que resultam da interação entre desenvolvimentos teóricos e práticas do movimento feminista”. Falar em pensamento feminista, neste sentido, significa conceber a atuação “circular” do movimento feminista, articulando teoria e prática na construção de conhecimentos políticos. Assim, parte-se da teoria para a ação social, que gera novas reflexões e novas teorias. Para Céli Pinto (2010), a capacidade de produzir sua própria reflexão crítica e sua própria teoria é característica peculiar do movimento feminista, devendo ser levada em consideração na análise de sua história.

8 A Ditadura Militar Brasileira (1964-1985) compreende o período onde o país foi governado pelos militares, que ascenderam ao poder através de um golpe político em 1964 e se mantiveram até 1985, data da realização da primeira eleição indireta.

das “pautas gerais”⁹ que animaram o debate político de esquerda nos anos entre 1960 e 1980. Nesse contato, o feminismo soube expandir suas pautas, conectando-as a diferentes realidades. Também ajudou a organizar esses grupos e suas reivindicações, fortalecendo a identidade enquanto movimento de mulheres. Tratou-se de um “movimento circular de mútua influencia” (Sarti, 1988: 40), dotado de singular radicalidade (Carneiro 2003, Soares 1998)¹⁰.

Esta radicalidade também é explicada pela influência da luta contra a ditadura militar nos movimentos de esquerda brasileiros. Diferentemente do feminismo francês, de ênfase na transformação cultural e cotidiana dos comportamentos sociais, no Brasil, o contexto do governo militar impulsionou o vínculo permanente ativismo feminista às questões mais gerais da militância de esquerda. Mesmo após a instituição do “Ano Internacional da Mulher” pela ONU em 1975 (abrindo espaço para grupos feministas que já agiam timidamente nos bastidores), as questões das mulheres foram problematizadas em conexão com a luta pela democratização, pela anistia, pela transformação econômica e pela igualdade social.

A importância do debate sobre a integração de pautas “gerais” e “específicas” na militância política de esquerda impulsionou a aproximação entre ativistas feministas e grupo de mulheres das periferias urbanas. Os grupos formados por mulheres constituíam parte significativa daquilo que chamamos de “movimentos sociais urbanos”, cuja influência sobre a mobilização contemporânea de esquerda é decisiva e extremamente debatida. Àquela época, tratava-se principalmente dos movimentos estabelecidos em bairros e localidades empobrecidas diante do modelo de crescimento excludente patrocinado pelo “milagre econômico” dos anos 1970. Os objetivos primeiros de ação eram o diálogo com o Estado a fim de adquirir equipamentos público para suas comunidades, como creches, moradia, saneamento, saúde, entre outros (Cardoso, 2008).

A intelectualidade feminista enxergou nas pautas desses grupos de mulheres um grande potencial de transformação social, uma vez que possibilitava criticar simultaneamente efeitos do modelo econômi-

9 “Pautas gerais” referem-se a temas que priorizam uma visão ampliada de conjuntura, como, por exemplo, a luta contra a ditadura, pela anistia, e contra os sistemas político e econômico vigentes.

10 Podemos citar várias conquistas significativas do movimento feminista nesse período, como, por exemplo, a importante participação na Assembleia Constituinte de 1988, na qual foram aprovadas aproximadamente 80% de suas pautas, alterando significativamente o status jurídico da mulher no país. Podemos também citar o movimento de mulheres na luta contra a carestia, pelo qual reuniram mais de um milhão de assinaturas contra o modelo econômico adotado pela ditadura.

co na vida da classe trabalhadoras como um todo, quanto as relações desiguais entre os sexos que emergia quando as mulheres tomavam o espaço público e começavam a refletir sobre sua realidade.

O feminismo ajudou a consolidar a luta dos grupos de mulheres no Brasil e foi ao mesmo tempo transformado por esse movimento. À medida que o ativismo declaradamente feminista adentrava nesses espaços de atuação política, tidos como “marginais”, saíram da invisibilidade as práticas e experiências de amplos setores comumente excluídos da análise da realidade social, iluminando aspectos da vida e dos conflitos sociais geralmente obscurecidos nas formulações intelectuais daquele momento. Nesse sentido, foram sendo progressivamente questionados velhos paradigmas da ação política e construídas novas referências para a mobilização popular.

Desenvolve-se nesse período um aspecto marcante no pensamento feminista contemporâneo: a centralidade da noção de “experiência”¹¹ das mulheres, em especial das mulheres de camadas populares, para o direcionamento das ações feministas. Pressupõe-se que essas “experiências” devam ser formuladas/descobertas/enunciadas nos espaços onde as mulheres se apresentam como principais sujeitos políticos, transpondo a fronteira que separa os problemas individuais em direção a uma luta coletiva “das mulheres”. Dentro dessa perspectiva, o conhecimento sobre as situações “experienciadas” pelas mulheres deve associar-se aos objetivos gerais que norteiam o feminismo, como a luta contra o patriarcalismo, contra o autoritarismo e pela superação das desigualdades entre homens e mulheres.

Apesar da importante parceria entre ativistas feministas e grupos de mulheres, essa relação não esteve isenta de tensões geradas em grande medida pelo descompasso de seus objetivos¹². As organizações

11 Entendo “experiência” como um fenômeno situado onde as práticas, hábitos e discursos de agentes sociais são significados. Parte-se do pressuposto que esses significados não são dados, e sim construídos por esses agentes de forma contextualizada, em um processo reflexivo de situar suas ações em um campo de interpretações. Sobre o caráter não essencialista da noção de experiência, ler Scott (1992). Para entender a construção do sujeito de “experiência” no feminismo, ler Costa (2002).

12 Cardoso (2008) problematiza a visão mistificada da esquerda em torno dos movimentos populares. Para a autora, a esquerda depositou nesses grupos a expectativa da transformação estrutural do Estado, crendo que a participação popular na cena política traria como consequência a falência do atual modelo de governo. Entretanto, segundo a autora, a proposta desses movimentos não é de ruptura ou transformação, e sim de diálogo e pressão sobre o Estado para disposição e aprimoramento de serviços públicos. Argumenta ainda que o Estado possui grande flexibilidade em atendê-las sem necessariamente sofrer profundas alterações (Cardoso, 2008). Em especial dentro do feminismo, conforme abordarei adiante, em alguns momentos há a incompatibilidade entre a valorização da experiência popular e explicações estruturalistas sobre as opressões sociais (patriarcalismo, capitalismo, materialismo), gerando alguns conflitos e ambiguidades nas práticas feministas.

de mulheres de periferias surgiram majoritariamente em torno da igreja católica, cuja luta pautava melhoras amplas nas condições de vida de suas comunidades. As Comunidades Eclesiais de Base¹³ (células de organização da comunidade católica atuando em consonância com a perspectiva da Teologia da Libertação¹⁴) desempenharam papel fundamental na organização dessas mulheres populares que, em geral, não eram alvo de preocupação do governo militar por serem vistas como excluídas das esferas tradicionalmente consideradas políticas.

Se a igreja foi fundamental para a organização popular nas décadas de 70 e 80, em especial das mulheres, também conferiu um forte cunho religioso ao movimento, reforçando a identidade de mães e esposas e em muitos momentos naturalizando esses papéis. As feministas, por sua vez, influenciadas pelo movimento libertário europeu, questionavam a vida restrita ao mundo privado, articulando temas que extrapolavam a temática das lutas por serviços públicos, como, por exemplo, o tema da violência doméstica, da sexualidade e do aborto.

No sentido de priorizar o protagonismo das demandas populares, as ativistas feministas optaram por uma “política de alianças” (Gonçalves, 2009: 102), estabelecendo parceria com setores progressistas da igreja para a consolidação da luta destes segmentos de mulheres. Para isso, evitaram-se os temas polêmicos e desacordos, deixando as pautas do aborto, sexualidade e planejamento familiar para as discussões internas, feitas em pequenos grupos, sem grandes repercussões públicas.

Esses pequenos grupos autônomos dedicados ao tema da sexualidade também florescem ao longo da década de 1980. São coletivos independentes de partidos, sindicatos e outras organizações políticas e embora não tivessem tanta repercussão pública, promoviam considerável agitação nos circuitos intelectuais. Investem na produção de jornais, promovendo o aparecimento de uma imprensa feminista dedicada aos

13 As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) são grupos vinculados à Igreja Católica que surgem ao longo dos anos 1970 e 1980 por toda América Latina e tem como objetivo serem “o lugar de um processo de conscientização dos cristãos em face dos problemas sociais e eclesiais” (Regidor, 1996: 27). Constituem-se como comunidades reunidas geralmente em função da proximidade territorial e de carências e misérias em comum, onde realizam leituras bíblicas em articulação com suas vidas, com as realidades sociais e políticas em que vivem, direcionando a reflexão para a ação social (Frei Beto, 1991).

14 A Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã desenvolvida após o Concílio do Vaticano II (1962-1965) e da Conferência de Medellín (Colômbia, 1968) que afirmava a necessidade de haver uma necessária relação entre teologia e contextos socioeconômicos. Tal teologia afirma-se anticapitalista e advoga a “opção pelos pobres”, situando a religião no campo da superação das desigualdades sociais.

mais variados temas¹⁵. Abre-se espaço, mesmo que de forma atomizada, para a inserção de novos recortes dentro da categoria “mulher”, acolhendo a discussão sobre as mulheres lésbicas, prostitutas e negras. Dentre os temas de destaque, considerados prioritários, estavam a liberdade sexual e a violência contra as mulheres, sendo que esta última pauta foi largamente responsável por conectar grande parte desses grupos e organizações, dando o tom do movimento institucionalizado ao longo da década de 1990.

INSTITUCIONALIZAÇÃO: FEMINISMO (D)E ESTADO

Ao longo dos anos 1980, o feminismo ganha corpo como movimento próprio. Nesse período há a proliferação de organizações e a formação de quadros de ativistas com atuação orientada prioritariamente pelo feminismo. Os relatos de ativistas históricas nos aponta a importância da descoberta do feminismo como campo de atuação política:

Eu sou da época da luta contra a ditadura, eu fui do DA [Diretório Acadêmico], do movimento estudantil. [...] Fui presa. [...] Então eu comecei na militância geral, na luta contra a ditadura, pela reforma, pela organização do movimento social, do movimento sindical, pela liberdade democrática. [...] Nos anos 1980 eu vou para o Nordeste e me encontro. Além da luta geral, eu me encontro com o feminismo, e o feminismo para mim mudou a minha vida, e eu digo por que eu passei a ver o movimento social sobre outro olhar. Era importante a luta geral, mas sem o feminismo, sem o lugar das mulheres, sem o lugar da autonomia, do direito das mulheres não era possível haver mudanças reais nessa sociedade. [Joana, AMB] ¹⁶

A trajetória dessa ativista dentro de outras organizações políticas confere ao feminismo uma importante bagagem de mobilização política que rapidamente transparece na agilidade com que o movimento se consolida, incluindo um intenso diálogo com o Estado.

O movimento feminista foi um dos primeiros movimentos sociais a se institucionalizar (Carneiro, 2003), sendo possível perceber uma relação diferenciada com o Estado a partir de 1979, quando são criados os Conselhos da Condição da Mulher, o Programa de Assistência Inte-

¹⁵ Segundo Elisabeth Cardoso (2004), a produção de periódicos feministas no Brasil (revistas, boletins e jornais) ao longo da década de 1980 passou de nove para quarenta e quatro.

¹⁶ Joana é ativista da Articulação de Mulheres Brasileiras. Entrevista realizada em 22/04/2015.

gral à Saúde da Mulher¹⁷ e multiplicam-se em todo o país Delegacias da Defesa da Mulher¹⁸ (Pinto, 2003).

Outra face da institucionalização é o permanente crescimento do feminismo acadêmico, com a proliferação de núcleos de estudos sobre a mulher e as relações de gênero. Se nos anos 1970 as ativistas que compuseram as primeiras organizações feministas eram quase todas da academia, há uma gradativa separação entre essas instâncias ao longo da década de 1980, mas, embora não fossem mais coincidentes, ainda permaneceu o fluxo constante entre pesquisa universitária e ativismo (Correa, 1994). Além de constituir-se como importante núcleo teórico de subsídio ao movimento, o feminismo acadêmico teve atuação decisiva na formação técnica (capacitação nas áreas de políticas públicas, legislação e pedagogia etc.) de militantes que atuariam posteriormente em diversas organizações não governamentais (ONG) e órgãos públicos voltados para as mulheres.

A atuação feminista também se fortalece no interior dos partidos políticos após a redemocratização, porém de forma distinta daquela observada nos anos 1960. Segundo Almira Rodrigues (2010), em contraste ao modelo de atuação anterior, no qual a ala feminista preocupava-se em agregar outras mulheres às pautas do partido, a proposta nesse momento era a construção de partidos alinhados à discussão feminista. Um importante exemplo desta transformação foi a criação do Partido dos Trabalhadores (PT)¹⁹, onde o feminismo contribuiu “decisivamente na constituição da própria estrutura partidária” (Godinho, 1998).

17 O Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) foi lançado em 1983 para garantir a assistência integral a todos os problemas de todas as mulheres de todas as faixas etárias. Rompe-se com a lógica de um atendimento setorizado apenas para gravidez. Abre-se espaço para o atendimento clínico, ginecológico e garantias para o planejamento familiar. O Plano foi uma conquista das pressões feministas no âmbito da saúde, mas também veio de encontro à necessidade do Estado em controlar um imenso aumento populacional nesse período. Ver Ministério da Saúde (2010).

18 As Delegacias Especiais da Mulher constituem a primeira grande política pública voltada ao combate à violência contra a mulher no Brasil. A primeira delegacia foi criada, de forma inédita no mundo, em 1985 no município de São Paulo e a experiência logo se multiplicou pelo resto do país. Inicialmente, atendia casos de crimes contra as mulheres, como lesão corporal, ameaças, constrangimento ilegal, adultério, entre outros. Infelizmente, a atuação das delegacias de mulheres no Brasil ainda padece de problemas fundamentais, como a falta de capacitação dos seus funcionários para a questão de gênero, a restrição de funcionamento ao horário comercial e a carência de estruturas adequadas. Grande parte das Delegacias não possui prédio próprio, carceragem ou viaturas disponíveis para apurarem as ocorrências.

19 O Partido dos Trabalhadores (PT) é o maior partido de esquerda do Brasil. Foi fundado em 1980 sob influência da mobilização dos movimentos sociais populares da década de 1970 e possui ligação estreita com as lutas sindicais e dos trabalhadores. Nesse ano em que escrevo (2015), o PT está há 12 anos no comando da Presidência da República.

Assim, no início da década de 1990 temos consolidados os campos de atuação do movimento feminista: a universidade como *locus* de construção de conhecimento (um tanto distante das mobilizações feministas e femininas, mas ainda sim em diálogo); espaços importantes dentro do Estado, especialmente os Conselhos da Mulher e as políticas públicas para esse segmento; os partidos políticos, como lugares de desenvolvimento das plataformas feministas.

Entretanto, a face da institucionalização mais marcante desse período – relacionada a todos os campos citados acima – é o processo de fortalecimento de ONGs como representantes do movimento feminista em diálogo com instâncias governamentais e agências de fomento internacional. Segundo Maria da Glória Gohn (2007):

Nos anos de 1990 a conjuntura alterou-se no Brasil. [...] O movimento de mulheres, assim como outros movimentos sociais, refluíu enquanto mobilizações. Em compensação, ONGs criadas e coordenadas por mulheres multiplicaram-se em todas as classes e camadas sociais tornando-se a forma de representação predominante das mulheres no Brasil. As mulheres passaram a estar presentes em novas arenas, não como movimento social de mulheres, mas como “movimento feminista”. Esse termo passou a expressar a articulação das feministas em práticas institucionalizadas, atuando via ONG, em projetos e programas sociais apoiados por órgãos públicos com apoio de organismos internacionais. (Gohn, 2007: 52)

Este contexto de atrelamento dos movimentos sociais às políticas públicas é percebido em várias outras frentes de luta no Brasil, e pode ser atribuído às crises organizativas da classe trabalhadora diante da ofensiva neoliberal que atingiu os países da América Latina pós-ditaduras militares (Dagnino, 2004). A ampliação da atuação das ONGs no Brasil é contemporânea desse momento, gerando controvérsias dentro do movimento feminista, dividido entre aquelas que enxergavam certa despolitização do feminismo e outras que valorizam os avanços que essas organizações trouxeram para as políticas públicas destinadas às mulheres²⁰.

O surgimento da Articulação Brasileira de Mulheres (AMB) em 1994 marca um importante momento dentro do processo de institucionalização do movimento feminista. A AMB é constituída ao longo da preparação para a IV Conferência Mundial da ONU sobre a Mulher,

²⁰ Essa polêmica atravessou outros espaços do movimento feminista na América Latina, estando presente de maneira expressiva nos Encontros Latino-Americanos e Caribenhos de Mulheres ao longo da década de 1990 (Alvares, 2000).

realizada no ano de 1995 em Pequim (*Beijing*)²¹. A partir de um intenso movimento de mobilização nacional, esse processo contou com a participação de aproximadamente 4.000 mulheres e com a realização de fóruns e oficinas em vinte e cinco estados brasileiros para a construção da Declaração das Mulheres Brasileiras²².

Por um lado, a criação da AMB solidificou e ampliou o comprometimento do Estado com políticas para as Mulheres, fortalecendo em especial as agendas transnacionais e os acordos supranacionais. Por outro lado, rebateu as críticas que acusavam o movimento institucionalizado de não garantir processos participativos para incluir a representação dos setores populares (Gonçalves, 2009). Assim, a AMB oxigenou o processo de organização feminista, criando espaços de articulação com grupos e organizações que estavam fora da esfera institucional, além de retomar o processo de formação com grupos de mulheres²³.

Embora de forma diferente, a criação da Marcha Mundial das Mulheres (MMM) em 2000 também se alinha à tendência de transnacionalização do feminismo. Surge da crítica aos caminhos adotados pela AMB ao privilegiar o diálogo com o governo sem questionar seus pressupostos econômicos. Contestam o demasiado otimismo com as resoluções da ONU, descritas como generalistas e pouco problematizadoras das origens das desigualdades socioeconômicas e se colocam como alternativa ao processo de institucionalização do movimento na América Latina:

A MMM tornou-se, na América Latina e no Caribe, uma alternativa ao processo de institucionalização e de perda de radicalidade, retomando a ideia de auto-organização das mulheres, de mobilização, de fazer a luta feminista vinculada à luta anticapitalista, recolocando questões de Gênero e de classe como co-extensivas, e a necessidade de transformação global do modelo, sem abandonar outras questões, como raça/etnia, juventude etc. (SOF, 2005: 34).

21 Evento popularmente conhecido como a “Conferência de Beijing”. Considerada a mais importante das conferências, tanto pelo número de participantes quanto pelos avanços programáticos e conceituais de sua plataforma. Mantém-se um parâmetro para a atuação de governos e instituições empenhadas na promoção da igualdade entre as mulheres. Seu tema foi: “Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz”.

22 Documento base para das mulheres brasileiras para a conferência de Beijing. Foi realizado a partir de inúmeras atividades onde foi realizado 22 documentos/diagnósticos que subsidiaram a documento final (Haddad, 2007).

23 Em função de Beijing, a AMB mobilizou através de Redes e Fóruns mulheres de 25 Estados, onde foram realizados 91 encontros e oficinas. Grande parte dessas Redes e Fóruns se mantiveram ativos após a Conferência, e ainda hoje são atuantes.

A Marcha Mundial das Mulheres pode ser vista como herdeira das vertentes do feminismo atuantes nas décadas de 1970 e 1980 que buscavam, a partir do diálogo com movimentos de mulheres populares, conectar as chamadas pautas gerais e específicas. A volta às “lutas gerais” foi uma tendência muito importante na proposta desta organização, fortalecida durante sua participação ativa no âmbito do Fórum Social Mundial²⁴. Partindo da noção de que um mundo globalizado exigia que a luta das mulheres também fosse globalizada, a MMM organizou, por exemplo, campanhas contra o impacto da ALCA²⁵ e da Organização Mundial do Comércio (OMC) na vida das mulheres. Seu desafio, entretanto, é aliar a luta internacional às pautas nacionais, baseadas nas dinâmicas das mulheres locais²⁶ (Tornquist e Fleischer, 2012).

Atualmente a MMM possui grande importância nacional, possuindo organização descentralizada em diversos comitês ao longo do país. Sua força em articular diversos grupos de mulheres de diferentes setores sociais bem com sua experiência para promover ações em diferentes escalas – regionais, nacionais e internacionais – fizeram com que desde 2000 se constituísse como um dos principais movimentos sociais do país.

Há de se mencionar a estreita relação entre essa organização e o Partido dos Trabalhadores (PT). Apesar da Marcha Mundial ser uma organização oficialmente apartidária, muitas de suas lideranças são também fundadoras do PT, fato que favoreceu o fortalecimento da MMM nas cidades onde o partido era eleito. No município de Campinas (SP), por exemplo, a criação da Coordenadoria da Mulher em 2001, durante a gestão petista de Izalene Tieni²⁷ coincidiu com a estruturação local da Marcha Mundial das Mulheres, quando membros da prefeitura e militantes dessa organização – sendo comum a mesma pessoa acumular as duas qualidades – promoveram ações conjuntas para a realização

24 O Fórum Social Mundial é um evento mundial organizado por diversas entidades de todos os continentes. Foi proposto como um contraponto ao Fórum Econômico em Davos, e tem a luta anticapitalista com uma de suas diretrizes.

25 Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) foi um acordo comercial proposto pelas EUA para os países da América Latina para facilitar a livre circulação de mercadorias, dinheiro e investimento entre esses países. Entretanto, devido às desigualdades tecnológicas e econômicas entre os EUA e os demais países, esse acordo também resultaria em prejuízos para os países latino-americanos.

26 Logo na sua primeira ação, em 2000, a MMM reuniu 5000 grupos de 159 países e territórios, entregando um documento para a ONU contendo cinco milhões de assinaturas.

27 Izalene Tieni foi prefeita pelo PT na cidade de Campinas de 2001-2004, assumindo o mandato após o assassinato do Prefeito Antônio Costas (Toninho), também do PT, no dia 11 de setembro de 2011.

de oficinas em bairros da periferia e unificaram as diversas mobilizações de mulheres que ocorriam de forma descentralizada na cidade²⁸.

A proximidade entre a Marcha Mundial das Mulheres e a militância do PT é importante para entendermos, por extensão, a relação desse setor do feminismo com a Secretaria Especial de Política para as Mulheres (SPM), órgão federal com status de Ministério, ligado diretamente à Presidência da República. A instância foi criada em 2003, no governo do então presidente Lula²⁹, sendo atualmente o principal braço do movimento feminista na esfera governamental. Alves e Correa (2010) percebe a criação da SPM como parte de um debate acerca da necessidade de criação de um órgão com perfil executivo e orçamento próprio, capaz de potencializar as políticas para as mulheres, uma vez que constatava-se a debilidade do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres para atingir esta finalidade.

O Conselho Nacional foi incorporado à estrutura organizativa da SPM funcionando como órgão colegiado. Dele participam quarenta e uma conselheiras, sendo vinte uma representantes da sociedade civil³⁰, dezesseis governamentais, três de “notório conhecimento nas questões de gênero” e uma conselheira emérita. Apesar da relação entre o movimento feminista e SPM ser descrita por técnicos e ativistas como “uma boa relação”, é comum a existência de alguns posicionamentos críticos a essa instância por integrantes de da AMB e outras organizações que não são vinculadas à MMM³¹.

A Marcha Mundial das Mulheres, de modo diferentes, busca não expor críticas públicas ao governo³². Isso não significa que não esta-

28 Entrevista com Ema, militante do PT e da MMM - SP. Campinas, maio de 2015.

29 Luiz Inácio Lula da Silva (Lula) é cofundador e presidente de honra do PT. Vindo do movimento sindicalista e ex-metalúrgico, Lula foi eleito presidente em 2002 e reeleito em 2004. É considerado o presidente com maior índice de popularidade, segundo o Datafolha, um Instituto de Pesquisa Privado fundado em 1983.

30 Das vinte uma entidades participantes do CNDM, quatorze são entidades na categoria “Redes e Articulações Feministas e de Defesa dos Direitos das Mulheres”, sete são entidades na categoria “Organização de Caráter Sindical, Associativista, Profissional ou de Classe”. IN: <http://www.spm.gov.br/assuntos/conselho/regimento-atualizado-do-cndm.pdf>

31 São vários os exemplos das críticas da AMB à SPM, destaco em especial a crítica ao não cumprimento do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres e a pouca disposição em se disputar de forma combativa mais recurso junto dentro do aparelho do Estado para a implementação dessas ações (Oliveira, 2010).

32 Há uma evidente postura de proteção dessa parcela do movimento feminista ao governo. De modo geral, as únicas críticas e manifestações públicas feitas por esse segmento ao governo se aplicam quando há leis propostas por partidos e legisladores que não fazem parte da PT. Podemos citar como exemplo a relutância desse movimento de questionar as ações da mega obra de Belo Monte, uma usina que irá gerar imensos impactos sociais e

beleçam internamente pressões sobre o Poder Executivo, em especial sobre a Secretaria de Políticas para as Mulheres, sendo emblemática neste sentido a questão do aborto e as sucessivas batalhas para inserir a temática nas Conferências Nacionais de Política para as Mulheres³³. Entretanto, esses embates não ultrapassam os limites das Conferências, suprimindo um aprofundamento da discussão em nome da “governabilidade”, a qual tem se demonstrado a primeira opção dos governos Partido dos Trabalhadores quando defronte de bandeiras que levantou junto aos movimentos sociais em períodos anteriores³⁴.

Essa relação ambígua entre partido e movimento social aprofunda-se conforme cresce o número de cargos comissionados da Secretaria de Políticas para as Mulheres preenchidos por militantes que atuam simultaneamente na Marcha Mundial e no Partido dos Trabalhadores. Até 2011, havia uma configuração “mista” dentro da SPM, que comportava “técnicas”³⁵ e “partidárias” nos cargos comissionados. De acordo com uma colaboradora, este quadro possibilitava a abordagem de temas que não estavam diretamente vinculados às pautas do PT ou da MMM, como o aborto ou prostituição³⁶. Entretanto, a partir de 2011, com a entrada de Iriny Lopes (PT-ES)³⁷ no cargo de Ministra da SPM,

ambientais na floresta amazônica. A Belo Monte é um dos principais projetos do governo federal para o “desenvolvimento econômico”. No entanto, uma das ações da MMM é contra a mineradora privada Vale do Rio doce, cuja extração de minérios causa tantos – ou menos- impactos sociais e ambientais do que a obra governamental. Sobre a campanha da MMM contra a Vale do Rio doce, ver em “Fora Vale: MMM realiza ação contra multinacional durante o encontro”. 28 de agosto de 2013.

33 A conferência de 2004 trouxe êxito em inserir a temática do aborte em suas metas revisar a legislação punitiva que trata da interrupção voluntária da gravidez e propõem como meta a redução em 5% no número de complicações de aborto atendida pelo Sistema Único de Saúde (SUS) (Nogueira, 2013). Já na Conferência de 2007 houve uma manobra realizada por gestoras da SPM, também integrantes da MMM, para retirarem do texto final da conferência os tópicos que propunham ações no sentido de rever a legislação punitiva contra o aborto (Entrevista com Sarah, ex-técnica da SPM. Maio de 2015).

34 Durante as eleições presidenciais de 2010, por exemplo, houve um intenso debate sobre a posição histórica assumida pela então candidata à presidência pelo Partido dos Trabalhadores, Dilma Rousseff, a favor da descriminalização do aborto. Nesse momento, tanto a candidata quanto o Partido assinam uma carta colocando-se contra o aborto e defendendo a manutenção do conteúdo legal atual sobre o tema, comprometendo-se a não promover nenhuma iniciativa que “afrente a família” (Pires, 2010).

35 Técnica é o termo utilizado para descrever as profissionais cuja atuação não é identificada pelo critério de militância política, e sim pelo conhecimento específico sobre determinado assunto. Geralmente são mulheres universitárias especialistas em estudos sobre as mulheres.

36 Entrevista Sarah, ex-técnica da SPM. Maio de 2015.

37 Iriny Lopes é uma das fundadoras do PT e foi eleita como deputada estadual pelo

há a troca de funcionárias “técnicas” por outras do campo feminista do PT, diminuindo a capacidade do órgão em trabalhar temas não condizentes com as agendas da MMM, e principalmente, do próprio Partido dos Trabalhadores.

Essas questões, aliadas à grande experiência política e forte poder de mobilização de suas militantes, fazem com que a Marcha Mundial das Mulheres configure-se atualmente como a mais relevante organização feminista em território nacional, sendo frequentemente considerada “a” representante “do” posicionamento feminista brasileiro, por vezes encobrando a pluralidade de posicionamentos que constituem a prática feminista no Brasil.

O FORTALECIMENTO DO ABOLICIONISMO E O MOVIMENTO DE PROSTITUTAS

Pode-se considerar que o movimento de prostitutas é herdeiro da agitação política que caracterizou o período da “redemocratização” brasileira, correspondente ao fim da década de 1970 e início dos anos 1980. Assim como outros grupos de mulheres populares constituídos naquele momento, essas organizações contaram com apoio decisivo de setores progressistas da igreja para sua germinação e desenvolvimento.

Desde a década de 60 algumas prostitutas já realizavam ações com intuito de fomentar a mobilização e o engajamento de suas companheiras de trabalho dentro das zonas³⁸ quando encontraram a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM)³⁹ e estabeleceram as primeiras relações de parceria política ao longo dos anos de 1960 e 1970. Lourdes Barreto, uma das fundadoras do movimento de prostitutas brasileiro e ativistas do Grupo de Mulheres Prostitutas do Pará (GEMPAC), nos fala dessa parceria:

Não dá para falar de movimento de prostituta sem falar de Pastoral da Mulher Marginalizada, porque através da Pastoral

estado do Espírito Santos em 2002, 2006 e 2010. Assumiu o cargo de Ministra da SPM de 2011 a 2012.

38 Lourdes Barreto, fundadora do GEMPAC, relata a prática nesse período de realizarem greves contra cafetinas. Essas ações consistiam em todas as prostitutas atrasarem pelo menos duas horas para começarem seu expediente. Também relata as mobilizações que faziam quando colegas eram presas de forma arbitrária.

39 As pastorais são órgãos da Igreja Católica responsáveis por vincular a ação ministerial ao trabalho comunitário. No caso brasileiro, constituíram estreita relação com as chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), instâncias similares, porém mais permeáveis à participação de leigos. As CEBs foram o principal meio de transmissão da Teologia da Libertação, estendendo assim sua influência sobre a ação pastoral. A Pastoral da Mulher Marginalizada atua desde 1963 com o objetivo de “ser presença solidária, profética, e evangélica junto à mulher em situação de prostituição”. In: Blog da PMM.

da Mulher Marginalizada nós despertamos para se organizar politicamente. [...] Mas tinha momentos que a gente amava e beijava [a pastoral] e tinha momentos que a gente odiava, porque a gente queria ter autonomia né? Todo ser humano quer ter autonomia, e a gente não tinha autonomia⁴⁰.

Apesar de recorrentes conflitos que acompanham ainda hoje a relação entre movimento organizado de prostitutas e PMM⁴¹, esta instituição religiosa foi importante para garantir assistência às mulheres prostitutas em momentos nos quais outras organizações políticas e movimentos sociais não estavam presentes. Foi com o apoio da Pastoral que ativistas prostitutas iniciaram articulações e ações contra as diversas arbitrariedades do Estado em contextos de prostituição desde a década de 1960⁴².

É necessário ressaltar a importância da luta contra a violência institucional, em especial da policial, no fortalecimento da organização de mulheres e travestis prostitutas em todo o Brasil⁴³. O início do movimento é marcado por manifestações de denúncias às agressões e torturas cometidas pela política, eventos que mobilizavam grande rede de apoio.

Podemos citar como exemplo a passeata organizada por mulheres e travestis em 1979 para denunciar as torturas e arbitrariedades cometidas pelo então delegado Wilson Riceti contra as prostitutas que trabalhavam na “boca do lixo”, zona histórica da prostituição paulistana. Esta passeata contou com o apoio de representante de diversas organizações políticas como, por exemplo, a Associação de Mulheres⁴⁴, setores do Movimento Negro, LGBT, associações de advogados, partidos políticos etc., resultando um marco do movimento de prostitutas no Brasil. Além de visibilidade a nível nacional⁴⁵, a ação logrou conquistar

40 Entrevista Lourdes Barreto, 27 de abril de 2015.

41 Sobre a relação entre movimento de prostituta e Pastoral da Mulher Marginalizada, ler Skackauskas (2014).

42 Um evento singular nesse período foi o fechamento da zona de prostituição de Belém (PA) em 1970 pelo governo militar. As mulheres ficaram ilhadas dentro do bairro e tiveram suspenso seu direito de ir e vir. Nesse momento, com a ajuda da PMM, Lourdes Barreto foi até Brasília entregar um mandato de segurança para reabrir a Zona. Sobre esse episódio, ler Dias Junior (2014).

43 Sobre a história de violência institucional infringida contra áreas de prostituição em diferentes épocas e contextos ler: Tavares (2014), Olivar (2013), Ramos (2015), Murray (2014).

44 Associação criada após o II Encontro da Mulher Paulista em março de 1980 pelas ativistas que defendiam o engajamento do feminismo às pautas específicas (Gregori, 1993).

45 No arquivo da ONG DAVIDA, organização de prostitutas do Rio de Janeiro, há diversos recortes de jornais informando sobre a passeata de 1979. Pelo menos nesta fonte, foram

uma resposta imediata do governo estadual paulista, que substituiu o então delegado Riceti. Segundo Corrêa e Olivar (2013), a mobilização abriu espaço para que a prostituição fosse incluída na agenda da democratização brasileira.

Após a passeata, e no bojo da redemocratização, diversas organizações de mulheres buscaram estabelecer diálogo com as prostitutas, em uma iniciativa de inseri-las nas pautas das mulheres das periferias urbanas. É neste contexto que Gabriela Leite, personagem fundamental do movimento de prostitutas, ganha visibilidade:

Teve um encontro que a Benedita da Silva – a primeira vereadora negra aqui do Rio [de Janeiro] – estava fazendo e que se chamava ‘Mulheres de Favela e Periferia’, onde nós fomos convidadas para falar. Foi a primeira vez que falei em público. E foi aquela história: ‘oh meu Deus! Uma prostituta que fala’. [...] Nesse encontro eu fui convidada para uma reunião da Pastoral onde conheci uma pessoa de imensa importância para mim e para o movimento de prostitutas, que é a Maria de Lourdes Barreto. [...] E nós começamos a conversar sobre isso e a gente foi muito mal tratada nesse encontro da Pastoral, porque elas queriam que a gente saísse da prostituição. Eu dizia: ‘Lourdes, vamos embora desse negócio, vamos fazer nosso próprio movimento’⁴⁶.

Através da ajuda de um amigo pastor da Igreja Presbiteriana, pertencente ao Conselho Mundial de Igreja em Gênova, Lourdes Barreto e Gabriela Leite angariaram recursos para realizarem o I Encontro Nacional de Prostitutas, em 1987, de onde surgiu a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP). Desse Encontro, participaram representantes de 16 estados, e logo o movimento ganhou força devido à parceria com o Ministério da Saúde, que destinou recursos para essas organizações através de programas voltados para o enfrentamento ao HIV no país⁴⁷. Em 2002, já haviam 18 associações de prostitutas devidamente registradas em cartórios, além de 65 núcleos informais, alguns em processo de elaboração de seus estatutos e outros sem registro como associação devido às dificuldades com cartórios que, por questões morais, não aceitavam legalizar esses grupos (Ministério da Saúde, 2002).

encontradas notícias em jornais de Goiás, Acre, São Paulo, Minas Gerais e Paraná.

46 Transcrição de parte da entrevista de Gabriela Leite para os extras do filme “Um beijo para Gabriela” (2010)

47 Abordarei na próxima sessão a relação entre movimento organizado de prostitutas e políticas de enfrentamento ao HIV/AIDS;

O I Encontro foi intitulado “Fala Mulher da Vida”, alusão a uma bandeira cara ao movimento: a necessidade das prostitutas serem ouvidas como sujeitos de fala, e não como vítimas. Desde seus primeiros encontros, a Rede reafirmou uma perspectiva trabalhista sobre a prostituição, ou seja, o entendimento dessa ocupação como trabalho legítimo e próprio de direitos. Também atuou no fortalecimento das bandeiras da cidadania e da luta contra o estigma contra as prostitutas.

Atualmente existem aproximadamente 16 organizações de prostitutas no Brasil alinhadas com essa perspectiva, distribuídas em duas entidades principais: a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) e a Articulação Norte Nordeste de Profissionais do Sexo (ANNPS). Há ainda o Grupo Mulheres e Libertação (GMEL), organização vinculada à Pastoral da Mulher Marginalizada, que se posiciona de forma contrária à RBP e a ANNPS⁴⁸, no que diz respeito às medidas que busquem o reconhecimento profissional da prostituição. Além disso, é importante destacar a atuação de ativistas autônomas, militando principalmente através de redes sociais na *internet* e, em sua maioria, defendendo a prostituição como direitos sexual⁴⁹.

A história da formação do movimento de prostitutas nos indica que a efervescência dos movimentos de mulheres ao longo da década de 1980 foi determinante na abertura da cena política para a voz de mulheres prostitutas, muito embora essas não fossem reconhecidas como legítimas quando deixavam de abordar a temática da violência – em especial a policial – e começavam a falar de direitos.

Essa contradição é especialmente visível na atuação da Pastoral da Mulher Marginalizada. Distintamente da relação estabelecida entre a maioria das demais pastorais do Brasil e suas frentes de atuação, a PMM é considerada uma força antagônica às reivindicações das organizações de prostitutas no Brasil⁵⁰. Como analisamos na sessão anterior, o trabalho das CEBs e das pastorais foram importantes para a consolidação de movimentos sociais populares a partir de seu próprio protagonismo. Isso porque se partia da premissa cara aos movimentos de cunho marxista-popular: a autonomia⁵¹. Nesse sentido, valorizava-se

48 Sobre a relação entre GMEL, Pastoral da Mulher Marginalizada e RBP, ler Skauskas, 2014.

49 Sobre a abordagem da prostituição como um direito sexual ler Olivar 2012.

50 Com exceção do grupo GMEL, alinhada ideologicamente com a PMM.

51 Sobre a noção de autonomia no debate feminista, ler Pateman (1996). A autora discute a diferenciação entre igualdade e autonomia, defendendo a última como fundamental para o feminismo. Aponta ainda que a igualdade não remete a uma desestabilização das relações de poder vigente, nem necessariamente a uma transformação conjuntural da realidade. Já a autonomia pressupõe a desestabilização das relações de poder, empode-

a auto-organização dos setores considerados “excluídos” e seu poder de “autodeterminar” sua luta e suas bandeiras, como se viu na formação do trabalho das pastorais da terra, dos operários, negra, dentre outras.

A diferença do tratamento dado pelas pastorais à questão da prostituição pode ser relacionada ao forte aspecto vitimizador do discurso abolicionista quando orientado para pensar a questão das mulheres. Como nos atenta Popinigis e Schettinni (2009), o fim da escravidão⁵² motivou leituras sociais sobre diferentes realidades como um contínuo de tradições escravocratas. Vários grupos de trabalhadores no início do século XX, aproveitando-se do forte sentimento de que “o tempo da escravidão” era algo que o país queria esquecer, apropriaram-se de discursos abolicionistas para pautarem suas reivindicações. Entretanto, como destaca a autora, o discurso abolicionista recebe uma grande inflexão de gênero neste período: se para os trabalhadores urbanos associar suas condições de trabalho à escravidão fortaleceu sua auto-organização e a luta por melhores condições de trabalho e salário, para as prostitutas significou a construção de um discurso vitimizador e estigmatizando sobre suas vidas.

Esse discurso é fundante da vertente abolicionista, que orienta os ordenamentos jurídico-políticos sobre a prostituição no Brasil e que perpassa em grande medida as ações das entidades religiosas e filantrópica que se preocupam com a temática da prostituição. Dentro deste discurso, prostituição é sinônimo de escravidão, não sendo possível reconhecer direitos dentro dessa condição. É importante destacar que esse movimento não conta com o protagonismo das sujeitas interessadas, diferente dos escravos negros e de outros movimentos de trabalhadores que se reconheciam na condição de escravizados.

Dentro do feminismo, por sua vez, apesar do discurso abolicionista possuir ecos dispersos, até o início dos anos 2000, não era organizado de forma suficiente para disputar espaço no debate público. Até esse momento, era possível identificar manifestações dispersas de ativistas feministas, tanto em apoio ao recém criado movimento de prostitutas⁵³ quanto em oposição às reivindicações da Rede Brasileira Prostituta pelo reconhecimento legal da profissão⁵⁴. Entretanto não se

rando as mulheres para sua autodeterminação.

52 O Brasil foi o último país no mundo a abolir a escravidão negra em 13 de maio de 1988.

53 Piscitelli (2013) e Corrêa e Olivar (2014) destacam alguns movimentos de aproximação entre ativistas feministas da temática da prostituição, especialmente aquelas pertencentes a grupos autônomos dedicados às chamadas “pautas específicas”. Essas ativistas produziam uma visão mais positiva da prostituição, expressa na produção de filmes e jornais que escapavam da imagem de mulher “desgraçada” (Piscitelli, 2013b: 121).

54 III Encontro da Rede Brasileira de Prostituta, em 1994, Gabriela Leita fala do convite

tratavam de campos organizados, refletindo antes posicionamentos individuais de ativistas do que orientações coesas de grupos e correntes feministas (Olivar e Skackauskas, 2010).

Esse quadro passa a transformar-se a partir da reorganização do feminismo, onde observamos a formação de grandes articulações nacionais – MMM e AMB - que valorizam agendas transnacionais e globais de cunho humanitaristas. O debate sobre Tráfico de Pessoas é um desses temas que tomou novo fôlego no cenário internacional a partir da primeira década do século XXI⁵⁵, e que foi fundamental para instrumentalizar e organizar o debate abolicionista no Brasil, em especial dentro dos discursos hegemônicos do feminismo.

É possível interpretar que a visão abolicionista conseguiu organizar-se e fortalecer-se através dos investimentos políticos e financeiros das políticas anti-tráfico, adquirindo hegemonia dentro das arenas públicas de debates sobre tráfico de pessoas. O fortalecimento dessa perspectiva contou também com uma grande campanha midiática que se articulou ao trabalho de ONGs e entidades empenhadas no combate ao turismo sexual, à exploração de crianças e adolescentes e nas campanhas contras os impactos negativos dos megaeventos e grandes obras nacionais. Essas campanhas veicularam inúmeras imagens caricaturadas e estereotipadas da prostituição, tratando de forma indiscriminada o trabalho sexual, o tráfico de pessoas, a exploração sexual de crianças e turismo sexual (Piscitelli, 2014; Beleli e Olivar, 2011; Blanchette e Silva, 2012; Luna, 2015). Essas distorções são favorecidas pelas confusões geradas na definição e aplicação das políticas de enfrentamos ao tráfico de pessoas. Como destaca Piscitelli (2008) o principal tratado internacional sobre o tema, o Protocolo de Palermo, trouxe avanços importantes em relação às antigas formulações sobre “tráfico de pessoas”, na medida em que extrapola a preocupação com “tráfico de mulheres para a exploração sexual” e incorpora outras formas de crimes, como

recebido para participar de uma conferencia sobre as modificações do Código Penal no que se refere às mulheres, e como a opinião deste movimento foi completamente ignorada e até mesmo criticada pelas “feministas”. Conferir em “Atas do Terceiro Encontro de Profissionais do Sexo”. Arquivo DAVIDA p. 99

55 As atuais políticas de enfrentamento a oTráfico de Pessoas são herdeiras dos debates realizados no final do século XIX e início do XX sobre o “tráfico de mulheres brancas”, preocupados com a migração de mulheres brancas do leste Europeu e EUA para a América Latina para exercerem o trabalho sexual. Esse fluxo mobilizou grandes esforços internacionais já nessa época, investindo em tratados para coibir tal prática como o: Tratado Internacional para Eliminação do Tráfico de Escravas Brancas (1904); a Convenção Internacional para a supressão do Tráfico de Mulheres e crianças (1921); a Convenção Internacional para a supressão do Tráfico de mulheres de Todas as Idades (1933); a Convenção para a Supressão do Tráfico de Pessoas e Exploração da Prostituição e Outrem (1949). http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10177/10177_3.PDF

o tráfico para o trabalho escravo ou forçado e para extração de órgãos. Também é significativo o esforço de conter medidas protetivas às vítimas, uma novidade nesse tipo de política.

Entretanto, em território nacional, as políticas de enfrentamento ao tráfico de pessoas são reconfiguradas, gerando disputas entre atores políticos diversos (Piscitelli e Lowenkroll, 2015; Olivar, 2015). Uma importante brecha para confusões na aplicação dessa política é a incompatibilidade entre o Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de pessoas no Brasil e o Código Penal Brasileiro. O Plano Nacional está alinhado com o Protocolo de Palermo e define tráfico de pessoas de uma forma mais ampla, incluindo os crimes de tráfico para trabalho escravo, tráfico de órgãos e tráfico para exploração sexual. É importante destacar que, segundo esses ordenamentos, para se configurar “exploração sexual” deve haver coerção, violência ou abuso⁵⁶. Já no Código Penal o crime de tráfico de pessoas continua sendo exclusivo para tipificar o tráfico para fins de “exploração sexual”, sendo esta definida mesmo quando não há coerção ou violência⁵⁷. Isso significa dizer que segundo o Código Penal, toda pessoa que se desloca dentro e fora do território nacional para exercer a prostituição, independente se foi coagida ou forçada, pode ser tipificada como envolvida em um caso de “tráfico de pessoas”⁵⁸.

Algumas entidades tradicionalmente abolicionistas se aproveitaram dessa ambiguidade entre os ordenamentos legais para produzirem informações e números sobre tráfico de pessoas de forma indiscriminada. Em 2005, a ONG DAVIDA, uma das principais organizações de prostitutas brasileiras, escreve um artigo acusando

56 Segundo o Protocolo (ONU, 2000), por “tráfico de pessoas” entende-se “o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, *recorrendo à ameaça ou ao uso da força ou a outras formas de coação*, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tem autoridade sobre outra, para fins de exploração” (art. 3º, a). Deve-se entender por “exploração”, segundo o Protocolo, “no mínimo, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a remoção de órgãos”. (Grifos da autora)

57 Há dois artigos no Código Penal destino a regular o Tráfico de Pessoas: Art. 231-promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de alguém que nele venha a exercer a prostituição ou outra forma de exploração sexual, ou a saída de alguém que vá exercê-la no estrangeiro; Art. 231-A promover ou facilitar o deslocamento de alguém dentro do território nacional para o exercício da prostituição ou outra forma de exploração sexual.

58 Houve uma reforma no Código Penal em 2009 afim de melhor adequá-lo ao Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas. Entretanto, segundo Piscitelli (2012) essa reforma apenas aumentou a ambiguidade da legislação sobre o significado de “exploração sexual”, transformando no texto legal esse conceito como sinônimo de prostituição.

a Pastoral da Mulher Marginalizada de criar pânico moral sobre a prostituição (Silva e Davida, 2005). Sugere-se que, além de inventar deliberadamente dados sobre a incidência do “tráfico de pessoas” no mundo, a PMM aproveita a confusão entre os dois ordenamentos e não deixa explícito que nos números compilados – de forma pretensamente duvidosa – estão aglutinados casos de migração para trabalhado sexual e casos em que há coerção e abuso.

Dentro do feminismo, o discurso abolicionista sofre deslocamentos, assumindo abordagens diferentes daquele utilizado pela igreja. Joana, uma das fundadoras da AMB no Brasil, destaca que a entidade não possui um posicionamento definido sobre o tema, coexistindo uma pluralidade de posições que podem ser aglutinadas em três tendências: a) aquelas que reconhecem “a prostituição como um direito, que é uma profissão sexual, e por isso defendem a conquista de seus direitos”, perspectiva na qual Ema se insere; b) aquelas fundamentadas em uma leitura marxista e que entendem a prostituição como uma forma de mercantilização do corpo da mulher. Segunda Ema, apesar dessa interpretação, essa corrente não aglutina esforços para “retirar as mulheres da prostituição” e nem criminalizá-las; c) corrente abolicionista minoritária, protagonizada por feministas ligadas à igreja, que ainda possuem uma ideia da “salvação” da prostituta.

Vale notar que no discurso dessa organização existe a diferenciação entre o “abolicionismo” e a “visão marxista da prostituição como exploração sexual”, marcando assim uma separação das posições da igreja em relação àquelas formuladas no campo feminista. Esta distinção, nova no cenário nacional, é traduzida por alguns autores como sinal de surgimento de um “neo-abolicionismo” (Piscitelli, 2013, ABIA, 2013).

O neo-abolicionismo pode ser entendido assim como a atualização do discurso abolicionista, retirando o foco da associação à “escravidão” para contestar os aspectos próprios das relações de mercado capitalistas. Para essa vertente, a prostituição seria a expressão máxima da dominação do mercado sobre o corpo das mulheres, que, aliado ao patriarcado, objetifica o corpo das mulheres como mercadoria. Esse discurso articula de forma inseparável prostituição e tráfico de pessoas e tem na Marcha Mundial das Mulheres seu principal interlocutor no Brasil:

A uma economia de mercado corresponde uma sociedade de mercado, com destaque para a expansão da mercantilização em todas as dimensões da vida humana. Isso se dá especialmente com a exploração do corpo das mulheres, desde a indústria da beleza, até o tráfico e a prostituição. [...] Reafirmamos

que a prostituição é estruturante do sistema capitalista e patriarcal (MMM, 2013).

Nessa concepção, o tráfico de mulheres é extensão do processo de globalização da prostituição. Também a diferenciação entre prostituição livre e prostituição forçada não é possível, uma vez que a prostituição é vista como uma alienação da própria sexualidade feminina:

Há uma naturalização da prostituição e a tentativa de considerar essa forma de exploração e violência como um trabalho como outro qualquer. Essa é uma visão equivocada sobre a prostituição, uma vez que, no capitalismo, há uma apropriação do produto do trabalho produzido com a energia da mão de obra. No caso da prostituição, o próprio corpo é apropriado e a alienação não se refere apenas ao processo de trabalho, e sim à própria sexualidade e subjetividade das mulheres prostituídas (SOF, 2014:33).

Segundo Ema, militante da Marcha Mundial das Mulheres no estado de São Paulo, apesar de sua organização possuir uma posição sobre o tema da prostituição, considera que o debate ainda está em construção: “A nossa visão está dada, mas a perspectiva está em construção”. Há o esforço para deslocar esse tema de um “debate moral para uma formulação que leve em conta a análise crítica da sexualidade” e se diferenciar da tradicional visão religiosa sobre a prostituição:

“ainda dentre nós tem aquelas que reforçam a vitimização, que vêm a prostituta como coitada e que elas estão lá e precisa ajudar”. Mas eu acho que depois de um tempo as mulheres da pastoral foram entendendo que não era uma questão de ajudar. Que elas não eram coitadas, elas são mulheres com autonomia, com direitos.⁵⁹

Apesar desse processo de construção do debate interno à organização, há a prevalência de um discurso coeso, bem como um esforço para a produção de materiais informativos sobre o tema para disputar a formulação de um conhecimento sobre tráfico de pessoas e prostituição com capacidade de orientar a atuação de instituições governamentais e da sociedade civil, destacando-se as campanhas contra o projeto de regulamentação da prostituição, principal proposta legal formulada pelo movimento de prostitutas.

Este projeto, intitulado Projeto de Lei “Gabriela Leite”, foi pro-

59 Entrevista Ema, maio de 2015.

posto pelo deputado federal Jean Wyllys⁶⁰ após ser formulado em conjunto com entidades representativas do movimento de prostitutas. Tem como fundamento político o argumento de que grande parte das situações de vulnerabilidade às quais as trabalhadoras sexuais estão submetidas relaciona-se à condição de marginalidade na qual a prostituição se insere, tendo de exercer sua atividade em locais clandestinos e sem qualquer garantia legal e laboral. Assim, a criminalização dos estabelecimentos de prostituição, prática fundamental dos sistemas penais abolicionistas, tem como consequência a própria penalização da prostituição, além de fortalecer o estigma marginal da atividade.

Nesse sentido, em termos práticos, o projeto propõe a redefinição do crime de “exploração sexual”, fazendo a diferenciação entre a prostituição livre e a compulsória. Segundo a proposta, exploração sexual passaria a ser definida como:

- I – apropriação total ou maior que 50% do rendimento de prestação de serviço sexual por terceiro;
- II – o não pagamento pelo serviço sexual contratado;
- III – forçar alguém a praticar prostituição mediante grave ameaça ou violência⁶¹.

Esse projeto é duramente criticado pelas feministas vinculadas à Marcha Mundial das Mulheres, que ao final do “Nono Encontro Internacional da Marcha Mundial das Mulheres”, em 2013, lançam um documento de repúdio à iniciativa.

O posicionamento contrário torna-se, afinal, uma frente de atuação da organização, a qual inicia articulação com instituições parceiras para obterem o apoio contra o projeto proposto pelas organizações de prostitutas, como é possível perceber por esse chamado:

Sejamos solidárias com as mulheres prostituídas, repudie-mos veementemente os proxenetas: exploração da prostituição é a forma mais exacerbada com que o patriarcado oprime as mulheres. Promove elucubrações cerebrinas para justificar o injustificável. [...] Há quem se deixe enganar pelo discurso que proxenetas colocam na boca de algumas mulheres (MMM 2013b).

60 Membro do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e eleito pelo estado do Rio de Janeiro, é atualmente uma importante voz na defesa dos direitos humanos, sexuais e das mulheres na Câmara dos Deputados. Foi o primeiro parlamentar a escalar como assessora uma mulher travesti e profissional do sexo.

61 Projeto de Lei 4.211/2012.

Os efeitos dessa articulação foram rápidos e, ainda em 2013, uma das principais organizações sindicais do país, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), publicou uma nota se posicionando contrária ao PL Gabriela Leite. A MMM coordenou igualmente um debate junto às mulheres parlamentares vinculadas ao Partido dos Trabalhadores (PT), para que agissem contra o projeto durante o processo legislativo e ajudassem a pensar políticas para “tirar as mulheres da condição de prostituta”.

Nesse sentido, a MMM assume uma postura de oposição ao movimento de prostitutas brasileiro, deslegitimando o protagonismo dessas categorias em autodefinir suas pautas de atuação. Tal caminho político significa uma importante inflexão dentro da trajetória política dessa organização. A Marcha Mundial das Mulheres é herdeira de uma linha do feminismo que se construiu em conjunto com as mobilizações de mulheres da periferia que marcou a década de 80. Nesse sentido, é forte a valorização da *experiência* e da auto-organização das mulheres, em especial das populares, na construção das perspectivas do movimento. Há um exercício constante e reflexivo de trabalhar de forma conjunta a perspectiva “global da luta das mulheres” com as necessidades concretas e a autodeterminação dos setores femininos organizados (Faria 2005) ⁶².

Entretanto, podemos concluir que, mesmo valorizando o diálogo com organizações de mulheres para a construção de uma “pauta regional”, em última instância, há a opção política pela “visão global da luta feminista” (Faria, 2005). Isso significa que a importância da experiência das mulheres em seus contextos específicos, formuladas a partir da auto-organização popular, perde espaço para uma perspectiva que prioriza uma noção abstrata de “auto-organização feminista”, uma unidade de todas as mulheres contra uma opressão unificada.

Apesar dos avanços que tal perspectiva trouxe em relação à política feminista atomizada da década de 90, ela também oferece grandes perigos: o de legitimar que determinados grupos, oriundos da classe média e “iluminados” pelo conhecimento daquilo que é “a” opressão de

62 Ao longo da minha pesquisa de campo pude observar a difícil adequação entre uma “visão global da luta feminista” e a valorização das pautas concretas das mulheres. Durante o Seminário Internacional Feminismo, Economia e Política, organizado pela SOF em agosto de 2012, houve um debate onde as sindicalistas apresentavam a sua reivindicação de creches 24 horas, argumentando sua importância para a realidade das mulheres que trabalhavam no período noturno. Várias militantes da Marcha Mundial questionaram esse tópico, afirmando que essa medida constitua uma adequação da vida das mulheres e das crianças à dinâmica do mercado. Embora nesse caso o debate não foi concluído com um consenso, tendeu-se a pensar que, por outro lado, a não existência de instituições de acolhimento à criança pode aumentar o fenômeno do empobrecimento feminino.

todas as mulheres, intercedam contra a organização de outras mulheres, percebendo nisso um ato de “proteção”. Esta prática paternalista torna-se ainda mais problemática quando os grupos deslegitimados são protagonizados por mulheres pobres, que por terem sido excluídas historicamente de todos os espaços de participação política, possuem uma organização fragilizada. Isso torna difícil para essas organizações disputarem espaço dentro de um discurso abolicionista hegemônico, correntemente favorecido por uma relação de intimidade entre movimento organizado e governos.

E OS OUTROS FEMINISMOS?

Apesar da proeminência do discurso abolicionista, não é correto afirmar que seja representativo da maioria das organizações feministas atuantes no Brasil. Inicialmente, é necessário ressaltar que o ativismo feminista acadêmico sempre foi um importante parceiro de organizações de prostitutas no Brasil. Se nos anos 1990 as ONGs enfatizaram as políticas públicas voltadas para a saúde da mulher e para o combate à violência de gênero, foi na academia que se teve espaço para realizar o debate sobre a sexualidade feminina.

A partir da metade da década de 1980, sob a influência das obras de Michel Foucault, aparecem os primeiros trabalhos que buscam abordar a prostituição tendo por base a sexualidade feminina. (Rago, 1989, Engel, 1986). Nesse mesmo período, desponta a participação direta de pesquisadoras feministas, estudiosas de contextos de prostituição, junto às organizações de prostitutas.

A partir dos anos 2000 fortalecem-se tanto o campo de estudos sobre prostituição quanto a aproximação de ativistas acadêmicos do movimento de profissionais do sexo. Vários intelectuais se interessam pelo movimento, que nesse momento começa a desenvolver ações irreverentes, ganhando visibilidade pública⁶³.

Também no ativismo fora da universidade, como destaca Adriana Piscitelli (2013) e Sckackauskas (2011), existe uma ampla heterogeneidade dos posicionamentos sobre a prostituição. A partir de uma pesquisa realizada em 2010 com feministas brasileiras, as autoras demonstram que, embora muitas reiterassem o discurso abolicionista formulado pela Marcha Mundial das Mulheres, outras frisavam que, independente de sua opinião pessoal, não poderiam opor-se às reivindicações da pró-

63 Em uma das ações realizadas pela Rede Brasileira de Prostitutas para dar visibilidade à temática da prostituição, é lançada uma grife de roupas para “putas” com o nome DASPU, alusão à marca de luxo brasileira DASLU. A proprietária da grife “original” abre processo contra as prostitutas, que promoviam desfiles em espaços de prostituição. Esse evento teve muito repercussão, e fez com que a DASPU se tornasse conhecida nacionalmente.

pria categoria organizada. As autoras também assinalam a existência de posicionamentos mais “abertos”, entendedores da prostituição como um direito de escolha das mulheres ou que, analisando a realidade de outros trabalhos femininos mal remunerados, destacam a prostituição como uma possibilidade mais vantajosa de ocupação (Piscitelli, 2013, p.136).

Entretanto, como destacam as autoras, tratava-se de opiniões individuais, que não representavam o posicionamento de suas organizações. Existe ainda hoje uma dificuldade das organizações feministas se posicionarem sobre o tema. Argumenta-se que o assunto é demasiado polêmico e por isso, temendo desavenças, opta-se por não colocá-lo em pauta (Olivar e Skakauska 2011). Esta postura nos aponta para os motivos pelos quais ainda prevalece a percepção de uma predominância do discurso abolicionista dentro do campo do feminista, uma vez que até o ano de 2012 a MMM era a única organização feminista que oferecia oficialmente uma posição concisa sobre o tema da prostituição no Brasil.

Este quadro, entretanto, vem se transformando desde 2012, quando algumas organizações de mulheres começam a se aproximar de forma mais orgânica de associações de profissionais do sexo e incentivam a realização de um debate interno mais sistemático sobre o tema.

Tal mudança pode ser creditada a uma variedade de fatores. Primeiramente, deve-se reconhecer a capacidade das organizações de prostitutas em aproveitar da melhor forma possível os poucos espaços que possuem, e, com ajuda do ativismo acadêmico, fortalecendo teoricamente suas ações de visibilidade e colocando questões provocadoras no debate público⁶⁴.

Podemos citar também o descontentamento de coletivos de mulheres com a atuação da MMM, questionando sua posição como interlocutora “do” movimento feminista, apagando outras vozes deste campo. Esse debate foi especialmente importante no município de Campinas-SP, onde alguns grupos de mulheres demonstraram incômodo com a centralidade da Marcha acusando-a de apagar a identidade de outros grupos constituintes do movimento de mulheres.

Tal crítica favorece o surgimento de novas articulações políticas, que buscam organizar espaços de atuação nos quais sejam incluídos setores geralmente não inseridos nas organizações feministas tradicionais. Esse é o exemplo da “Frente de Luta Feminista

64 O Coletivo DAVIDA ofereceu formação para novelistas da maior emissora de televisão do Brasil sobre a luta das profissionais do sexo. O processo resultou na criação de uma personagem na novela “Paraíso Tropical”, exibida no em 2007 no horário nobre da televisão. Bebel, interpretada por Camila Pitanga, era uma mulher prostituta que estabeleceu uma relação de carisma com o público. Sua interpretação escapou das representações maniqueístas que polarizam a mulher “vítima” e “libertária”.

de Campinas”⁶⁵, criada por alguns grupos de mulheres incomodados com a centralização política exercida pela Marcha Mundial das Mulheres na cidade. Este fórum contava com a participação de feministas autônomas, de grupos feministas e grupos de mulheres, incluindo a associação de prostitutas de Campinas – Associação Mulheres Guerreiras (AMG). Logo de início, a Frente Feminista pontuou a necessidade de realizar um debate coletivo para formular um posicionamento a respeito do Projeto da “Lei Gabriela Leite”, criticando a postura da MMM de definir sua diretriz sobre o tema como sendo coincidente com o conjunto “do” movimento feminista, desconsiderando assim o debate feito por outras organizações.

Por fim, mais um elemento importante para entender outros posicionamentos feministas sobre prostituição a partir de 2010 é o aparecimento de diversos pequenos grupos formados por jovens feministas, surgidos após o fenômeno da Marcha das Vadias, os quais vêm recolocando com ênfase no debate público a pauta do corpo e da sexualidade feminina. Assim, utilizando-se estratégias lúdicas e irreverentes, esses grupos abrem espaço para novas discussões em meio aos debates do campo feminista, marcado em grande medida desde a década de 1990 pela problemática da violência doméstica e pela inserção das mulheres no mercado de trabalho.

Ema, militante da MMM do Estado de São Paulo, nos fala desse “rejuvenescimento” do feminismo nos últimos cinco anos e sua contribuição para o movimento feminista:

Esse vento feminista pegou para todos os lados, mas é mais rico nos movimentos sociais. Olha o tanto de grupo de mulheres que surgiram ali... Pipoca um monte. Sabe o que eu gosto desses grupos? Eu acho eles mais irreverentes. A irreverência tem um potencial de lançar questões. Como por exemplo, com o [tema do] aborto, no grupo de mulheres da periferia. Tem alguns temas que são difíceis de discutir com elas, então tem que ir trilhando caminhos.⁶⁶

Dentre as pautas que aparecem nessas novas mobilizações encontra-se o tema da prostituição. Isso porque esses grupos, influenciados pelas ações provocadoras da Marcha das Vadias questionando a classificação dos comportamentos femininos a partir de suas práticas sexuais, se aproximam do debate sobre o trabalho sexual.

65 A “Frente de Luta Feminista de Campinas” foi constituída no início de 2013 com a participação dos seguintes coletivos: Coletivo das Vadias de Campinas, Promotoras Legais Populares, Sindicato das Domésticas, Associação Mulheres Guerreiras, Grupo Identidade, Coletivo Juntas e feministas autônomas.

66 Entrevista Ema, maio de 2015.

A Marcha das Vadias passa a ser organizada no Brasil em 2011, causando grande repercussão. Em menos de seis meses, são realizadas passeatas em mais de 30 municípios de diversas regiões do Brasil. Embora inicialmente as primeiras organizadoras brasileiras afirmassem que Marcha não era feminista e sim feminina⁶⁷, seu sentido político foi rapidamente apropriado por grupos feministas, especialmente jovens, que identificaram no slogan “meu corpo, minhas regras” a possibilidade de questionar a realidade da violência sexual a partir do debate sobre sexualidade feminina⁶⁸.

Utilizando o nu como elemento contestatório de destaque, a Marcha das Vadias aposta em mobilizações performáticas. O corpo também adquire papel central nessas manifestações, saindo do lugar de objeto passivo do discurso, sobre o qual se fala para um agente de ação, através do qual se comunica, protesta-se e disputam-se significados. Há um esforço em traduzir no corpo e em outras linguagens as discussões importantes ao feminismo.

Ganham força bandeiras como “somos todas vadias” ou “somos putas, somos santas, somos livres”, buscando assim romper com as classificações impostas às mulheres a partir do julgamento de suas práticas sexuais. Pretende-se também colocar em xeque a “normalidade do normal” através de intensa performatividade de elementos considerados como marginais.

De fato, alguns coletivos da Marcha das Vadias no Brasil caminharam para uma discussão que, ao invés de negar o termo *Vadia*, buscava ressignificá-lo. Propunham então a vivência *Vadia*, mesmo que de forma performática, para questionar a existência de normas que qualificam e hierarquizam os comportamentos das mulheres. O “desfrutar da Vadiagem” colocou para alguns coletivos da Marcha das Vadias um debate fundamental para o movimento: o lugar social da prostituição e a aproximação das “vadias profissionais”⁶⁹. Especificamente os coletivos da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, Campinas

67 Diário de campo, setembro de 2011. Este debate foi travado no interior da Marcha das Vadias da cidade de São Paulo, mas rapidamente o espaço da organização desse coletivo foi assumido por militantes que o vincularam ao movimento feminista.

68 É importante destacar que, no Brasil, a Marcha das Vadias se organiza através de coletivos independentes e que não há uma articulação nacional entre eles. De forma geral, existe certa homogeneização em torno do público participante – jovens universitárias – e também nas ações propostas. Mas esse formato de organização possibilita que haja posicionamentos diversos entre um ou outro coletivo.

69 Na Marcha das Vadias de São Paulo de 2012, decidiu-se que o trajeto incluiria uma tradicional rua de prostituição da cidade, e por isso pediu-se que não fossem utilizados cartazes com os dizeres “Nem santas, nem putas” ou “somos mulheres e não mercadorias” para não conflitar com a luta das mulheres que ali trabalhavam.

e Belo Horizonte propuseram-se a essa reflexão, realizando atividades conjuntas com organizações de trabalhadoras sexuais e inserindo como uma frente de suas ações o apoio à regulamentação da prostituição e a luta pelas desestigmatização do trabalho sexual⁷⁰.

Esses coletivos da Marcha das Vadias passaram a considerar que o estigma que envolve a “puta” na nossa sociedade provém de uma mesma matriz moral que aquele que classifica os comportamentos femininos entre adequados e não adequados, vadios e não vadios. Se ser “vadia” não é justificativa para ser violentada, ser “puta” também não é justificativa para ser marginalizada.

Assim, chamam para dentro do feminismo a responsabilidade de se discutir o trabalho sexual, e se posicionam de forma favorável à regulamentação e aos demais projetos que busquem garantias legais para que as prostitutas exerçam seu trabalho com dignidade e segurança. Há uma mudança substancial de perspectiva em relação à concepção da Marcha Mundial das Mulheres. Se no discurso abolicionista o olhar a partir da luta geral impõe a necessidade de se abolir a prostituição, na visão dos coletivos de Vadias, a partir da perspectiva das “putas” e “vadias” se pode questionar as normatizações impostas ao corpo da mulher⁷¹.

Este elemento figura como uma novidade no contexto do feminismo brasileiro, tendo em vista que o posicionamento explícito sobre trabalho sexual era assumido apenas por organizações feministas vinculadas à perspectiva abolicionista. Embora sempre houvesse ativistas feministas que discutissem e apoiassem a luta pela conquista de direitos das profissionais do sexo, os posicionamentos eram feitos muitas vezes de forma individual.

Ainda que a Marcha das Vadias esteja distante de construir uma hegemonia política dentro do movimento feminista, acredito que esses tensionamentos reverberaram dentro dos feminismos regionais criando alianças importantes entre associações de prostitutas e coletivos de jovens feministas, como veremos adiante.

70 Ver: “Vadias e Profissionais do Sexo: Unidas pelo Respeito” (Marcha das Vadias Campinas, 2013) e “Manifesto: Vadias Porquê?” (Marcha das Vadias Rio, 2013). Embora apenas os Coletivos do Rio de Janeiro e de Campinas tenham divulgado textos sistematizando seus debates, outros coletivos iniciam um processo de aproximação. Em Belo Horizonte, quando a Marcha das Vadias decide participar das atividades da Associação de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG) a Marcha Mundial das Mulheres se opõem e rompe com a Marcha das Vadias, que mantém a sua posição de ser parceira dessa organização de prostitutas.

71 O coletivo das Vadias de Campinas define-se como anticapitalista. Nesse sentido, também demonstra preocupações com o *status* da mercantilização da sexualidade feminina. Acredita que o sistema mercantil define padrões de sexualidades desejadas e as transforma em mercadoria. Mas reconhece que, embora evidentemente o trabalho sexual esteja dentro dessa lógica, ele não pode ser reduzido a isso (Marcha das Vadias, 2013).

FEMINISMO NAS ZONAS

*Vai ter feminismo no puteiro, vai ter feminista no
puteiro.*

*E vai ter puta feminista sim! E se não gostar vai ter
duas, dez, mil, milhares!*

(Monique Prada, prostituta, feminista e ciberativista).

*Nessa questão, que talvez seja o grande problema
que acaba gerando esse estigma todo em torno da
prostituta, é o simples fato de nós sermos mulheres.
Mulher ocupa espaço⁷².*

(Leila Barreto, coordenadora do GEMPAC).

O movimento de prostitutas carrega consigo uma marcante identidade de grupo de mulheres, sendo constituído majoritariamente por mulheres populares que se organizaram a partir das décadas de 1970 e 1980 para lutarem contra a violência, em especial a institucional. Nos marcos dos debates sobre Direitos humanos, fortalecido pela luta contra a ditadura, constitui-se a prostituta como sujeito política, através da luta pela cidadania, pelo fim do estigma e pelo reconhecimento do trabalho sexual.

A ênfase em uma identidade laboral foi estratégica para o movimento aproximar a prostituição dos campos políticos de maior legitimidade social, possibilitando alianças com outros movimentos sociais e incentivando a autoafirmação das prostitutas enquanto sujeito político. Nesse contexto surge o termo “profissional do sexo” , que passa a ser uma das principais bandeiras indenitárias do movimento a nível nacional.

A construção da noção de “profissionais do sexo” se beneficiou da grande aceitação social da categoria “trabalhador”, que remete a valores socialmente desejados como família, filhos, honestidade, responsabilidade. Como nos atenta José Miguel Olivar (2010), embora tal caminho tenha sido fundamental para a autoafirmação das prostitutas, também favoreceu a criação de novas subjetividades que reproduziam um visão familiarista da prostituição, construindo imagens da “profissional do sexo” de forma relativamente dessexualizada. . (Olivar, 2010, 97).

Ao passo que diversas organizações de prostitutas lapidavam a identidade de “profissionais do sexo” (fortalecida nas esferas de diálogo com o Estado), algumas ativistas da própria Rede Brasileira de Prostituta tensionam para a construção de discursos positivos sobre a prostituição que colocassem em evidência mesmo os elementos consi-

72 Entrevista Leila Barreto, 8 de abril de 2015.

derados mais “marginais” dessa ocupação. Por essa trilha, Gabriela Leite, presidente da ONG DAVIDA, teve um papel fundamental ao propor e incentivar a militância da prostituta também como de questionamento da moral sexual feminina, defendendo a utilização dos termos “prostituição” e “puta” para evidenciar o estigma que continuava escondido atrás de termos considerados “politicamente corretos”.

Essa opção política fortalece-se a partir de 2005, com o lançamento da grife “Daspu”, projeto desenvolvido pela ONG DAVIDA que obteve grande repercussão nacional. Como grife de “roupas para puta”, a Daspu apostava em ações que colocavam em evidência a sensualidade e performatividade característica da prostituição, associando tais elementos às pautas políticas do movimento. Refletindo sobre a repercussão do desfile da Daspu ocorrido em São Paulo em 16 de dezembro de 2005, Gabriela nos fala desse sentimento:

Sempre acreditei que o movimento de putas não poderia nunca ser babaca, tipo politicamente correto. [...] Não mais frases babacas do tipo: “Gosto de ser profissional do sexo porque assim posso criar meus filhos”. Ou então: “Não gosto do nome prostituta, prefiro profissional do sexo porque é mais digno”. Minha angústia é a mesmice dessas frases, minha angústia é perceber o clima de chá das cinco entre putas discutindo filhos, palavras politicamente corretas, enfim, mulheres normais e santas, lutando por um lugar no céu. Renego a santidade. Sonho com a puta inteira, grandiosa e fundamental. Sempre sonhei com a palavra puta sendo falada por todos com a sonoridade e a força que a palavra tem. (Beijo da Rua, 2005).

A criação da Daspu teve grande impacto no movimento como um todo, que desde então vem inserindo em sua militância elementos provocadores sobre a sexualidade feminina e o prazer dentro da ocupação. A bandeira da profissionalização não foi abandonada, mas começa a dividir espaço de forma mais evidente com a discussão da prostituição nos marcos do direito sexual, ou seja, como lugar possível de discussão da sexualidade feminina. Leila, coordenadora financeira do GEMPAC, nos explica a relação entre a luta pela profissionalização e o debate sobre a sexualidade:

Essa questão de se afirmar como profissão, como trabalho, é um atalho na verdade. Porque dizer para a sociedade que tu tem um prazer com a tua profissão é muito mais difícil que falar que você é um trabalhador, que é um trabalho. Então você vai por esse viés. Agora tem a discussão sobre o poder que tu podes estar exercendo na prostituição, seja por você

se deslocar, seja porque você conhece várias pessoas, ou seja, porque você tem acesso a coisas. Não que não há problemas [na prostituição], mas estou discutindo a questão do direito sexual, a questão do prazer que também estão presentes⁷³.

No GEMPAC, o debate da sexualidade cresce à medida que se enfraquece a relação estabelecida com o ministério da Saúde, principal fonte de financiamento das atividades da organização. Vale lembrar que o GEMPAC, assim como todas as demais organizações de prostitutas no Brasil, ao longo dos anos 1990 e 2000 assumiu a estrutura de ONG, captando recursos provenientes das políticas de enfrentamento ao HIV/AIDS. Seguiram assim a tendência de outros movimentos sociais que adentraram as esferas da institucionalização e passaram a executar políticas públicas em parceria com Estado. Assim, de 1994 a 2009, o GEMPAC executou inúmeros projetos o estado do Pará, aproveitando a interface com a saúde para discutir direitos e cidadania com as demais prostitutas atingidas por esses programas.

Conforme nos relata Leila, coordenadora do GEMPAC, a partir de 2011 essa organização passa por um processo de avaliação sobre os limites da institucionalidade e percebe que esse formato havia afastado as militantes do trabalho de formação política com as prostitutas. Decidem reduzir as ações de execução de políticas públicas e priorizam a “volta para as esquinas”, enfatizando pequenas ações locais nas zonas de prostituição voltadas para atividades culturais e de comunicação com as trabalhadoras sexuais⁷⁴.

Apesar de não se identificar como organização feminista, o GEMPAC carrega traz para dentro de suas atividades debates próprios da militância feminista. É nítida, em suas ações, a importância dada à discussão sobre a autonomia das mulheres no enfrentamento da discriminação contra as prostitutas. Durante evento organizado para se discutir o Dia Internacional Da Mulher, intitulado “Dia da Mulher Livre”, Leila fala da relação entre os problemas enfrentados pelas prostitutas e a condição feminina:

Eu acho que o problema em relação à prostituição está relacionado ao direito da mulher, de ela ir e vir. Por sermos mulheres nós temos que entender que a sociedade nos limita, seja nos conceituando ou nos colocando em determinados papéis, prin-

⁷³ Entrevista Leita Barreto 8 de abril de 2015.

⁷⁴ Embora em períodos coincidentes, Leila Barreto não associa a modificação das estratégias de luta de sua organização com a grande repercussão criada pelas mobilizações da Marcha das Vadias em todo o Brasil.

principalmente nessa questão moral. Uma mulher paga um preço muito grande por sua autonomia. Eu sinto a todo momento que nós somos controladas, na rua, dentro de casa, em todos os espaços⁷⁵.

Essa leitura sobre a prostituição favorece a aproximação ao campo feminista de diversas formas. O GEMPAC define-se como organização inclusiva, incorporando qualquer pessoa ou grupo que tenha interesse em contribuir com suas ações. Assim, participam historicamente de seu funcionamento ativistas feministas que, além de fortalecer esse debate dentro dessa organização, promovem a inserção do GEMPAC em diversas redes e encontros ligados ao feminismo.

Embora essas ativistas não atuem dentro do GEMPAC representando outras organizações, são fundamentais para aproximá-lo das articulações feministas regionais. Esse é o exemplo de Eva, ativista histórica do feminismo brasileiro e fundadora da Articulação de Mulheres Brasileiras no Pará e que, em conjunto com Lourdes Barreto, fundou o GEMPAC. A partir de alianças incentivadas por Eva, o GEMPAC participou de diversos eventos de promoção de políticas públicas para as mulheres⁷⁶, além de integrarem do Fórum de Mulheres de Amazônia, órgão vinculado à AMB que reúne mais de 70 grupos de mulheres do Estado do Pará.

A partir de entrevistas realizadas com entidades dedicadas ao fomento de políticas para as mulheres na cidade de Belém⁷⁷, é possível argumentar que as pautas específicas do movimento de prostitutas – como o reconhecimento da profissão, sua regulamentação e a luta contra o estigma – não são incluídas de forma explícitas na plataforma dessas entidades. A participação do GEMPAC nesses espaços diz respeito principalmente à inclusão das prostitutas em agendas mais amplas do movimento feminista local, bem como nas políticas públicas voltadas para as mulheres. Assim, as especificidades diluem-se na noção ampliada da “luta feminista” e das agendas locais para as mulheres. Há, sim, o registro de ações de solidariedade e apoio direto, como na

75 Leila Barreto, fala no Dia Internacional da Mulher livres, 10 de abril. Organização: GEMPAC. Belém - PA

76 O GEMPAC participou da construção do Plano Municipal de Políticas para as Mulheres de 2014 (Belém-PA). Possui parceria com a Coordenadoria de Mulheres da cidade de Belém do Pará (Combel), e participa do Conselho Municipal de Saúde da Mulher (Belém-PA).

77 Para a realização desse trabalho foi entrevistado em Belém a Coordenadoria de Políticas para as Mulheres da cidade de Belém (Combel), integrantes do Fórum de Mulheres da Amazônia, a ONG SÓDireitos, Grupos Mulheres em Movimento e integrantes da AMB.

campanha realizada em 2013 para a reconstrução da sede histórica do GEMPAC e o apoio a algumas suas atividades políticas sem, entretanto, avançar programaticamente no que diz respeito às bandeiras do movimento de prostitutas.

Deve-se levar em conta, porém, como este intercâmbio é considerado fundamental para o empoderamento do GEMPAC e de suas ativistas nos temas do feminismo, de modo que a participação de mulheres prostitutas nessas instâncias contribui para realizarem uma leitura feminista sobre a sua ocupação e transmitirem a perspectiva da luta por seus direitos a outras mulheres prostitutas. Berenice, 56 anos, que exercer a prostituição há 26 nos explica a importância do GEMPAC na construção de sua autonomia:

Na prostituição eu me fiz livre. Posso ir e vir de onde quiser e não tenho quem me mande. Nós viajamos muito aqui pelo GEMPAC, e foi onde eu aprendi a me defender. Hoje não é mais como antigamente, onde a mulher não tinha como se defender. [...] Depois de um certo tempo participando do movimento, incluindo movimento de mulheres, de mulheres traficadas, eu descobri a importância de se falar de proteção e direitos das mulheres. Temos que ensinar os caminhos para outras prostitutas para acabar com a violência que sofremos dos homens.⁷⁸

Além dos temas sobre direitos das mulheres, há a ênfase no debate sobre a sexualidade feminina, presente em praticamente todos os encontros e ações realizadas por essa entidade. Esse debate está presente tanto nas atividades que questionam os papéis sociais que definem os comportamentos sexuais⁷⁹, como nas ações que promovem o compartilhamento de experiências sobre sexo, corpo e orgasmos⁸⁰.

Essas questões, aliadas à linguagem inovadora e bem humorada do movimento, fazem com que pequenos grupos de jovens feministas se interessem pela militância das prostitutas, visualizando-a como espaço aberto a ações lúdicas e culturais, bem como à abordagem das temáticas do corpo e da sexualidade da mulher. Esses elementos estão presentes no principal momento de visibilidade do movimento de prostitutas no Brasil, o “Putá Dei”, evento político-cultural criado pelo GEMPAC

⁷⁸ Entrevista Berenice, 8 de abril de 2015.

⁷⁹ Uma das atividades realizadas pelo GEMPAC é a oficina de palavrões, na qual discutem o significado de cada “palavrão” utilizado para definir as mulheres em contraposição àqueles utilizados para definir os homens.

⁸⁰ Em todas as reuniões há o compartilhamento de experiências sexuais com clientes e/ou companheiros. Também realizam a “oficina do orgasmo”, onde discutem o prazer feminino.

em 2012, e que hoje é realizado por diversas associações de prostitutas em diversas regiões do país⁸¹.

O deslocamento do discurso trabalhista para uma abordagem política mais sexualizada também é presente na trajetória da Associação Mulheres Guerreiras (AMG), de Campinas, em especial na sua aproximação com outros grupos feministas e de mulheres. A AMG também é herdeira das mobilizações pontuais de trabalhadoras sexuais contra a violência policial e institucional desde a década de 1990. Nesse período, com auxílio de representantes do movimento de diversidade sexual, direitos humanos e secretaria municipal de saúde, essas mulheres realizavam ações para denunciar a investida policial contra a prostituição feminina nas áreas centrais da cidade. Em 2006, com o apoio do Centro de Referência de DST/AIDS de Campinas, entidade vinculada à secretaria de saúde, um grupo de mulheres trabalhadoras da área central decide criar uma associação e iniciam formações e reuniões para discutirem direitos e associativismo.

Apesar da considerável presença de mulheres cis no grupo que formou a Associação Mulheres Guerreiras, pode-se dizer que a participação de lideranças transexuais promoveu a aproximação com os movimentos de identidade sexual. Nesse sentido, há uma diferença em relação ao GEMPAC, claramente identificado enquanto grupo de mulheres populares.

Por muito tempo as ações do grupo orientaram-se pela participação em projetos de enfrentamento ao HIV-AIDS e eventos vinculados às causas LGTTB. A parceria com o Centro de referência DST/AIDS também contribuiu para que a noção de “profissionais do sexo” se tornasse central na organização simbólica dos discursos e das práticas das ativistas. Códigos sobre quais tipos de vestimentas poderiam ser utilizadas no *ponto* e sobre as condutas “profissionais” a serem adotadas norteavam as discussões desse grupo e pautavam o diálogo com outras trabalhadoras sexuais de cidade. Essa identidade foi importante no estabelecimento de parcerias com entidades vinculadas ao trabalho que até hoje possuem vínculos com a Associação, como a Central Única dos Trabalhadores (CUT)⁸² e a Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da UNICAMP (ITCP/UNICAMP) .

81 O Puta Dei é um evento criado em 2012 e realizado tradicionalmente no dia 2 de junho, dia Internacional da Prostituta. A data homenageia as manifestações realizadas por 150 prostitutas em Lyon, França em 1975, em protesto às arbitrariedades que sofriam do governo local.

82 A Central Única dos Trabalhadores (CUT), fundada em 1983 é a maior central sindical da América Latina. Na cidade de Campinas, a Associação Mulheres Guerreiras é parceira da CUT desde 2008, quando a Central cedeu uma sala em sua sede para uso da Associação.

Entretanto, em 2009, após um período de interrupção no repasse de recursos destinados às associações para realizarem projetos no campo de prevenção à DST/AIDS, essa organização passou dois anos desarticulada, voltando promover atividades apenas no ano de 2012, com um número reduzido de participantes e apresentando mudanças no perfil de seu ativismo. Até então, pode-se dizer que a Associação atuava como grupo de formação para outras trabalhadoras sexuais, no qual mulheres e travestis que realizavam programas no centro da cidade reuniam-se para conversarem sobre direitos, cidadania, gênero, associativismo, além de discutirem os problemas pontuais da ocupação. Os trabalhos eram, portanto, direcionados para o cotidiano de ocupação das profissionais do sexo.

Em 2012, a AMG inicia um ativismo mais direcionado à discussão do projeto de Lei “Gabriela Leite” e ao estabelecimento de alianças locais que pudessem fortalecer o apoio a essa iniciativa. Também ganha espaço a construção de um discurso identitário alinhado com aquele da Rede Brasileira de Prostitutas, qual seja, a construção do sujeito político “puta”. Segundo Talita, uma liderança da AMG:

Profissional do sexo é só um meio mais fino, mais refinado de falar puta. [...] Então fica mais fácil para o entendimento falar ‘profissional do sexo’, mas para nós, lá é ‘puta’ mesmo. Eu sou profissional do sexo há vinte anos, sou puta lá do Jardim Itatinga⁸³.

Em Campinas, a afirmação política da condição de “puta” foi largamente amparada pela aliança estabelecida com o Coletivo da Marcha das Vadias de Campinas⁸⁴. Houve grande identificação entre a proposta desse coletivo em ressignificar o termo “vadia” e a proposta de luta contra o estigma da prostituição encampado pela Associação Mulheres Guerreiras. A partir de 2012, esses coletivos efetuaram diversos eventos em parceria, o que aproximou a AMG dos círculos feministas da cidade⁸⁵.

83 Fala de Talita. Encontro “Autonomia no Combate à Violência Contra a Mulher”, 10 de novembro de 2012. Organização Marcha das Vadias Campinas

84 O Coletivo Marcha das Vadias de Campinas, hoje denominado Coletiva das Vadias, surgem em 2011 para a realização de uma passeata da Marcha das Vadias na cidade de Campinas. Após a realização da marcha, consolidou-se como grupo feminista de referência na cidade e atua realizando formações sobre gênero e sexualidade em escolas, organizando formações sobre direitos e sexualidade para outros coletivos e grupos de mulheres, além de participarem das redes e articulações feministas locais.

85 Alguns eventos realizados pela AMG e pelo coletivo das Vadias em parceria: “Autonomia no Combate à Violência Contra as mulheres (10/11/2012)”, “Curso Economia Solidária e Economia Feminista: Autogestão no Trabalho e na Vida” (maio-junho de 2013); Reuniões preparatórias para o ato do Dia Internacional de Combate à Violência contra as mu-

A AMG assume uma postura mais irreverente em suas ações, associando de forma potente performances erotizadas com a defesa de suas pautas políticas. As falas provocadoras das ativistas prostitutas ecoaram, por exemplo, em grupos que discutem gênero e trabalho. Durante a realização de um curso feminista⁸⁶ destinado a mulheres trabalhadoras e/ou que participam dos movimentos feministas e de outros movimentos sociais, Talita, representante da AMG, fez uma intervenção que foi destacada como um dos pontos mais importantes desse encontro, como demonstro nesse trecho do meu diário de campo:

Convidada para falar em uma mesa que discutiria a regulamentação do trabalho sexual e do trabalho doméstico, Talita, em silêncio, antes de sua fala, realizou um *strip-tease*. Após essa performance, ela se vestiu, olhou para todas as participantes e disse: ‘Há algo de errado nisso que eu fiz para vocês? Esse é o meu trabalho. Eu faço isso às vezes 10 vezes ao dia, e nunca me senti tão nervosa quanto agora, tirando a roupa para vocês’. Após a sua fala, todas as participantes se comoveram, agradeceram o “presente” oferecido por Talita e pontuam o incômodo que o corpo da mulher e sua sexualidade provocam nas pessoas ⁸⁷.

De forma diferente da observada no GEMPAC, a aproximação entre a entidade campineira e outros coletivos de mulheres e feministas fez com que estes assumissem internamente a responsabilidade de discutirem o trabalho sexual e se posicionassem como apoiadores da luta pelo direito das trabalhadoras sexuais. Esta “via de mão dupla” rendeu frutos tanto para o movimento de prostitutas quanto para a organização desses pequenos coletivos. A AMG iniciou uma produtiva articulação com outros grupos de esquerda que a inseriu na discussão outras pautas, contribuindo para romper com o “confinamento político” que o movimento de prostituta enfrenta. De modo geral, pode-se dizer que o movimento de prostitutas esteve órfão da parceira com grandes movimentos sociais populares no Brasil, estando frequentemente afastado das grandes correntes constituintes do campo político da esquerda.

Como reflexo do exposto acima, temos que atualmente a Associação participa de reuniões com grupos de mulheres da periferia metropolitana, que buscam fortalecer a articulação das populações dos locais

lheres (agosto-novembro de 2013); Puta dei (junho de 2014), II Puta dei (junho de 2015).

86 Curso “Economia Solidária e Economia Feminista: Autogestão no Trabalho e na Vida” (maio-junho de 2013). Organização: ITCP-UNICAMP

87 Diário de Campo, 15 de junho de 2013.

onde residem. Esta observação ajuda a situar alguns problemas vivenciados pelas trabalhadoras sexuais dentro de uma leitura mais ampla sobre a cidade e sobre questões raciais e de classe. É importante notar que a inclusão do trabalho sexual dentro de pautas gerais de outros movimentos, nesse caso, não apaga as particularidades e a identidade política da “puta” construída por essa organização.

Os grupos de mulheres que se aproximaram da AMG, por sua vez, abriram espaço para discutirem temas próprios ao debate da sexualidade feminina, abrindo-se para romper a barreira que possuíam com a temática da prostituição. Em uma reunião realizada na zona de prostituição da cidade entre essa organização e grupos de mulheres situados na periferia de Campinas⁸⁸, uma liderança feminista negra da região nos dá o seu depoimento:

“Para mim é importante estar aqui hoje nesse espaço. Pois sempre tive um grande preconceito com as mulheres que estão aqui. Cresci pensando em vocês como aquelas que roubam nossos maridos e que destroem nossa família. Por isso estou aqui, para entender a realidade de vocês sem receio e pré-conceito”⁸⁹.

Atualmente a AMG participa de importantes espaços feministas na cidade de Campinas, atuando ativamente dentro de grupos feministas e na organização de atividades para discutir temáticas próprias desse movimento⁹⁰. Os reflexos são sentidos na adesão de grupos feministas e de mulheres na construção das atividades da AMG, especialmente o Puta Dei. Esse evento na cidade de Campinas é construído de forma conjunta com grupo feministas da cidade. Essa forma de organização implica que esses grupos assumam um posicionamento sobre o trabalho sexual, escapando da posição ambígua e pouco clara assumida por grande parte do movimento feminista.

No caso de Campinas, este evento conseguiu inclusive adentrar espaços institucionais antes predominantemente alinhados com a perspectiva abolicionista. Em 2014, por exemplo, durante o Puta Dei, o Núcleo de Promoção de Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria

88 O objetivo dessa reunião era consolidar alianças entre grupos de mulheres da região sudoeste de Campinas. Estavam presentes nessa reunião o Coletivo Juntas; Quilombo urbano; Associação de Promotoras Legais Populares Cida da Terra e Sindicato das Domésticas de Campinas.

89 Letícia, ativista do Sindicato das Domésticas e da Associação de Promotoras Legais Populares Cida da Terra. Março de 2014.

90 Falar quais são esses grupos.

Pública do estado de São Paulo estabeleceu uma parceria com a Associação Mulheres Guerreiras, organizando uma mesa de debate sobre a regulamentação da prostituição a partir de fala de juristas e ativistas que apoiam essa bandeira do movimento de prostitutas. Antes, em 2013, o Núcleo de Combate à Discriminação, Racismo e Preconceito, também instância da Defensoria Pública estadual, organizou um material de divulgação sobre os direitos das Profissionais do Sexo no qual assimilava a concepção da atividade como trabalho, vinculando informações sobre previdência social, benefício de prestação continuada, nome social, saúde e educação.

PROSTITUIÇÃO E ESTADO

A partir da observação das experiências de ordenamento legal da prostituição ao redor do mundo, é possível sugerir a existência de três modelos jurídico-políticos orientadores dos objetivos de cada registro jurídico: a) o modelo *regulamentarista*, no qual a prostituição é “controlada” pelo Estado, incluindo a delimitação de zonas de prostituição, o controle médico das trabalhadoras sexuais e a fiscalização sanitária dos estabelecimentos de prostituição; b) a perspectiva *proibicionista*, pela qual tanto a prostituta quanto os demais responsáveis por atividades ligadas à prostituição (donos de hotéis, agenciadores, donos de estabelecimentos onde se realizam os programas etc.) são criminalizados – os EUA são os grandes representantes dessa corrente; c) a visão *abolicionista*, que encara a prostituta como vítima social, não devendo, portanto, ser criminalizada. Os demais agentes envolvidos no processo de troca comercial do sexo, entretanto, são vistos como responsáveis por uma situação crônica de exploração – é a linha hegemônica das políticas de Estado, sendo proposta pelo ONU e ratificada por vários países, incluindo o Brasil (Piscitelli, 2012). Acrescento ainda um quarto modelo, defendido pelo movimento de prostitutas organizado, qual seja, a *perspectiva trabalhista*, no qual o trabalho sexual é entendido como ocupação laboral ordinária, devendo ser regulada pelas legislações trabalhistas que regulam as demais categorias de trabalho daquele país.

As leituras acadêmicas divergem acerca de como o Estado brasileiro posicionado frente a esses modelos. Diversos autores pontuam o caráter ambíguo do tema da prostituição nas esferas governamentais, marcado por contradições e incoerências. Olivari & Corrêa (2013) argumentam que as ações do setor público neste campo são pautadas por disputas e paradoxos, não sendo possível assinalar um alinhamento claro com as perspectivas abolicionistas ou trabalhistas. Os autores pontuam que as diferentes orientações nas políticas públicas destinadas às prostitutas no Brasil, permitem caracterizar uma postura razoa-

velmente “neutra” do Estado em relação a um amplo espectro de forças políticas antagônicas.

Piscitelli (2013, 2014) possui uma análise distinta. A autora também entende que a discussão internacional sobre o tema é marcada por orientações frequentemente antagônicas. Entretanto, afirma que, embora existam posicionamentos destoantes em alguns segmentos do Estado, a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres situa-se como *locus* privilegiado de atuação e diálogo com correntes vinculadas ao feminismo abolicionista.

Também destaca que os posicionamentos distintos não são suficientes para transformar os ordenamentos legais e jurídicos de cunho abolicionista. Ao contrário, o Estado adota cada vez mais o debate das agendas internacionais abolicionistas sobre Tráfico de Pessoas, como nos mostra a modificação do Código Penal de 2009 (Piscitelli 2013). Nesse sentido, conclui que, por trás da aparente relação de neutralidade, prevalece a tendência abolicionista nas políticas de Estado empregadas na questão da prostituição.

De fato é complexa a análise do posicionamento do Estado sobre tal temática. Essa dificuldade pode ser entendida primeiramente pela própria característica dinâmica do Estado, que, apesar de apresentar-se publicamente como conjunto coerente e singular, é antes uma arena para forças dinâmicas e mutáveis, perseguindo seus interesses através da disputa pela hegemonia na consecução das políticas públicas (Souza Lima, 2002). Em segundo lugar, porque, em especial na questão da prostituição, a existência de contradições, imprecisões legais e processuais dentro das diversas esferas governamentais constituem a natureza do *modus operandi* do Estado sobre esse tema. No Brasil sempre houve grande dificuldade em adotar leis e políticas claras sobre a prostituição, sendo comum haver divergências entre as legislações nacionais e as práticas de governos locais no trato do tema.

Diferentemente de outros países europeus e latino-americanos, por exemplo, o Brasil nunca adotou formalmente uma legislação regulamentarista, embora haja um relevante registro de aplicação das políticas de criação e regulação de “zonas de tolerância” desde o início do século XX. As “zonas” são territórios constituídos por grande número de estabelecimentos de prostituição, onde os governos locais não só são coniventes com essa prática ilegal, como muitas vezes também são gestores desses espaços⁹¹. Há uma lógica de “bem-estar” social que justifica o confinamento: a prostituição seria um “mal necessário”, embora moralmente reprovável, cumpre a função de controle da sexua-

91 Sobre a constituição de Zonas de tolerância em diversas regiões do Brasil ler: Mazza-riol (1977), Dias Junior (2015), Tavares (2014).

lidade masculina. Sendo assim, a prostituição deve estar isolada em áreas distantes do convívio da cidade legal⁹², ao mesmo tempo em que é submetida ao controle médico e sanitário das autoridades públicas.

Mesmo na reelaboração do código penal ocorrida em 1940, quando o Brasil assume formalmente a legislação abolicionista, as políticas regulamentaristas de criação e controle sanitários das zonas de tolerância não diminuem. Estas passam a ser acompanhadas de práticas proibicionistas, principalmente a perseguição de prostitutas por agentes do Estado – em especial membros da polícia e das prefeituras municipais.

Assim, coexistem de forma ativa no Estado brasileiro a hegemonia de um discurso oficial abolicionista, fortalecido pela pressão de grandes articulações feministas e trados internacionais sobre o tema, e uma eficiente prática regulamentarista. Essa discrepância entre os ordenamentos legais (abolicionistas) e a gestão dos governos locais (pautados por práticas regulamentarista não pode ser traduzida como incoerência). A inexistência de uma prática coesa é funcional para que o Estado possa estabelecer diversas frentes de diálogos com as distintas forças políticas que se preocupam com esse tema, sem ter que se posicionar claramente.

Assim sendo, argumento que no Brasil não há, em realidade, contradição entre a aplicação de um ou outro modelo de regulação da prostituição, e sim um mútuo fortalecimento entre cada uma das práticas. Exemplo: a influência da perspectiva abolicionista dentro do governo, em especial na Secretaria de Políticas para as Mulheres, dificulta a participação das prostitutas nas esferas governamentais e a formulação de políticas públicas que garantam direitos trabalhistas e civis para esse segmento. Por outro lado, não há esforço para levar a cabo ações efetivamente abolicionistas, como, por exemplo, aquelas destinadas à proteção das “vítimas” da prostituição, ou que incentivem o cumprimento da legislação que penaliza estabelecimentos de prostituição.

Tal cenário abre espaço para o fortalecimento de práticas regulamentaristas em escala regional, na qual a criminalização de estabelecimentos de prostituição ocorre apenas quando estes afetam os interesses

⁹² *Cidade legal* é um termo recorrente em estudos urbanísticos e diz respeito à parcela da cidade que está em acordo com as leis de urbanização e habitação, bem como em consonância com o plano diretor. É utilizado em muitos contextos como oposição à noção de “cidade real” que, na sua utilização usual, inclui áreas de ocupações, moradias irregulares, periferização da cidade e zonas marcadas por trabalhos ilegais e ilícitos. Antes de ser uma definição que busca mapear a legalidade ou irregularidade das áreas urbanas, ela se preocupa com o plano simbólico associado à regularização fundiária, ou seja, a disputa pelos “usos da cidade” e a estipulação daquilo que se entende como “centro” e “periferia” (Maricato, 1996).

do setor imobiliário e/ou de camadas oportunisticamente preocupadas com os “perigos morais” do meretrício (Mazzariol, 1977). Em alguns casos é possível observar a criação de leis municipais que, mesmo implicitamente, contribuem para ampliar a tendência regulamentarista no Estado Brasileiro. Em Campinas, por exemplo, após a consolidação da zona de prostituição do Jardim Itatinga na primeira metade da década de 1970, cria-se em 1978 uma lei proibindo a existência de hotéis de curta permanência – motéis – no centro da cidade, coibindo assim a prática da prostituição fora dos espaços delimitados da zona.

É certo que, conforme argumentam Olivar e Correa (2013), há importantes ações que sinalizam a tentativa de abertura de espaço para a perspectiva trabalhista dentro das esferas governamentais. Podemos citar as políticas de enfrentamento ao HIV/AIDS desenvolvidas pelo governo brasileiro desde fins da década de 1980, as quais cumpriram papel fundamental na estruturação do movimento organizado das prostitutas brasileiras.

Influenciado pelo espírito da redemocratização desde fins dos anos 1980, o Ministério da Saúde apostou na formulação de políticas de saúde em parceria com setores organizados da sociedade civil. Na área de enfrentamento ao HIV/AIDS, estabeleceu-se uma relação duradoura entre diversos setores engajados na resposta rápida à disseminação do vírus e nos cuidados aos portadores, de forma que o Plano Nacional de DST/AIDS incluiu o movimento organizado de prostitutas (Corrêa et. al 2011). Neste período, o foco das políticas públicas aplicadas foi fortalecer a organização das trabalhadoras sexuais a partir da metodologia de *educação entre pares*, pela qual as profissionais do sexo eram capacitadas para serem agente multiplicadoras de informações de prevenção e enfrentamento às doenças sexualmente transmissíveis. Após 1998 as políticas públicas no campo das DST/ AIDS no Brasil, passam a incorporar de forma mais sistemática a agenda dos direitos humanos, assumindo o combate aos estigmas contra a profissional do sexo e propondo ações para garantir direitos civis, inclusive trabalhistas. Surgem nesse momento diversas campanhas e iniciativas defendendo explicitamente a perspectiva trabalhista da prostituição.

Entretanto, apesar da grande importância das políticas de saúde enquanto *locus* do discurso trabalhista na esfera governamental, trata-se de uma frente isolada, cuja autonomia vem sendo restringida face ao fortalecimento das instituições vinculadas ao abolicionismo e ao crescente conservadorismo da sociedade brasileira, expresso em um congresso nacional nos quais pautas como a das prostitutas dificilmente conquistarão avanços⁹³. Nesse sentido, pode-se considerar as

93 Em 2013, o então Ministro da Saúde Alexandre Padilha (PT) manda censurar a recém lançada campanha “Sem vergonha de usar camisinha”, desenvolvida pelo Departamento

progressistas políticas de resposta ao HIV/AIDS junto às profissionais do sexo como “zonas de tolerância” dentro do Estado, onde a perspectiva trabalhista possui espaço desde que não ultrapasse as fronteiras de um tema por excelência regulamentarista: o controle epidemiológico.

Em relação às demais áreas das políticas públicas nacionais, conforme nos mostra o Estudo “Análise do contexto da prostituição em relação a direitos humanos, trabalho, cultura e saúde no Brasil” (ABIA, 2013), o tema da prostituição aparece apenas de forma secundária e invariavelmente vinculado à problemática do turismo sexual, do tráfico de pessoas e da exploração sexual de crianças e adolescentes. É possível afirmar que as políticas públicas só incidem para esse segmento quando as prostitutas são consideradas vítimas de violações, em especial aquelas que dizem respeito à infância e à circulação de pessoas.

Por esta razão é possível dizer que, com exceção feita aos projetos vinculados à área da saúde, a prostituição de pessoas adultas passou a ser objeto de políticas públicas apenas após o ano de 2006, quando foi elaborada a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas⁹⁴, e fortalecida após a construção do I e II Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas nos anos de 2008 e 2013. Embora essas agendas tenham inovado ao contemplar o acolhimento e a assistência às vítimas do tráfico de pessoas, diversos estudos mostram sua ineficiência para alcançarem os objetivos traçados, argumentando que tais políticas funcionam como medidas de contenção do fluxo migratório entre países do norte e sul, em especial da imigração irregular das trabalhadoras sexuais (Lorenkron e Piscitelli, 2015).

Quando realizamos uma análise etnográfica das esferas governamentais, é possível observar pequenas tentativas de se inserir a perspectiva trabalhista nesses espaços. Em janeiro de 2015, a Articulação Norte Nordeste de Profissionais do Sexo (ANNPS) solicitou audiência à Secretaria de Políticas para as Mulheres com o objetivo de inserir as profissionais do sexo em suas ações, reivindicando políticas públicas não abolicionistas e específicas para esse segmento. Partindo de uma

de DST, HIV e Hepatites Virais. Essa campanha foi fruto de oficinas de comunicação e saúde realizadas com prostitutas de diversos estados brasileiros e que resultou em cartazes com frases sobre direitos e autoafirmação da prostituição, como a frase: “Sou feliz sendo prostituta”.

⁹⁴ A Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas foi a primeira ação nacional neste campo alinhada ao Protocolo de Palermo. Esse documento já contempla diretrizes para a construção do Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de pessoas e também insere diretrizes para a atuação tanto nas frentes de criminalização, mas também de prevenção e atenção às vítimas do tráfico de pessoas. No ano de 2006, há a criação do Posto Avançado de Acolhimento ao Brasileiro Deportado, no Aeroporto Internacional de Guarulhos (São Paulo) para prestar atendimento e orientações às pessoas deportadas vítimas de tráfico de pessoas.

leitura feminista da prostituição, a ANNPS solicita: i) a inclusão de informações sobre as profissionais do sexo dentro do campo “Diversidades”⁹⁵ dessa secretaria; ii) a inserção de informações sobre o Código Brasileiro de Ocupações⁹⁶; iii) a construção de um grupo de trabalho sobre a temática da prostituição para debater o tema “prostituição e direito ao corpo”; iv) a inclusão da pauta do movimento de prostitutas nas conferências nacionais, estaduais e municipais de política para as mulheres; v) políticas públicas com o objetivo de empoderar as mulheres profissionais do sexo no tema do feminismo⁹⁷.

A reunião não obteve êxito diante de seus objetivos. Após dez meses de sua realização, a ANNPS não recebeu respostas sobre nenhum encaminhamento e nem mesmo obteve acesso à ata da audiência e aos seus desdobramentos. Segunda Helena, ativista prostituta da ANNPS participante do encontro, algumas representantes das SPM demonstraram resistência às reivindicações das prostitutas e afirmaram a necessidade de realização de um debate interno à SPM para discutirem o tema da prostituição. Dos efeitos nulos, o acontecido chama a atenção devido à elaboração de uma plataforma feminista não abolicionista por entidades de prostitutas, disputando assim a entrada do movimento nas esferas do feminismo institucional. Até o momento, embora houvesse a aproximação de organizações de prostitutas dos debates e de grupos feministas, não havia a afirmação explícita de uma identidade feminista por parte deste movimento. Isso significa pensar que as férteis articulações regionais entre prostitutas e feministas vem abrindo campo para a construção conjunta de plataformas, que lentamente engendram a disputa por espaços dentro do denso cenário abolicionista característico do feminismo institucional.

Internamente à SPM é possível mapear algumas posturas desafiadoras do neo-abolicionismo. Uma ex-funcionária do órgão, entrevistada para essa pesquisa, informou que em 2013 algumas técnicas da SPM tentaram iniciar um debate interno sobre o trabalho sexual, afirmando a importância de discutir o estigma contra a prostituta e

95 Coordenação Geral da Diversidade da SPM é responsável por planejar e articular ações para incorporar a diversidade das mulheres nas políticas públicas desenvolvidas pela SPM e por outros Ministérios. São segmentos prioritários nestas articulações: negras e quilombolas, LBT (lésbicas, bissexuais e transexuais), mulheres com deficiência, indígenas, jovens e idosas.

96 A CBO é um registro do Ministério do Trabalho brasileiro que tem como finalidade a identificação das ocupações exercidas no mercado de trabalho. Tem a intenção de uniformizar as referências e dados dos registros administrativos. Trata-se de um registro de ordem administrativa e não se estende às relações de trabalho. Desde 2002 consta a atividade “profissionais do sexo” nesse cadastro de ocupações.

97 Ofício ANNPS 02/2015, “Agendamento de Reunião com SPM”. Arquivo pessoal

a ineficiência do atual regime jurídico abolicionista em combater a vulnerabilidade das mulheres prostitutas. Houve uma resposta negativa por parte da coordenação superior, justificado pela potencial discórdia que o tema provoca, e que, por isso, é uma problemática que deve ser evitada⁹⁸.

Segundo essa colaboradora, essas técnicas encontraram maior abertura para esse debate no Ministério da Justiça, especificamente Comissões Interministeriais formadas em torno das Políticas de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas. Isso porque, como já analisado anteriormente, a construção da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, chefiada pelo Ministério da Justiça, segue os ordenamentos do Protocolo de Palermo, pelo qual é possível fazer uma diferenciação entre a migração para o trabalho sexual e o tráfico de pessoas para fins de exploração sexual. Essa diferenciação escapa do argumento abolicionista clássico, para o qual não é possível falar em direitos de migração dentro da prostituição, uma vez que essa é em sim mesma sempre uma relação de exploração.

Entretanto, mesmo havendo espaços dentro de algumas arenas executivas do Ministério da Justiça para se pensar a prostituição como uma forma de trabalho passível de direitos, a inadequação legal entre Código Penal e Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, bem como a confusão conceitual sobre o sentido de “exploração sexual”, faz com que na prática as políticas de enfrentamento ao tráfico de pessoas não reconheçam essa diferenciação e atuem segundo o código penal abolicionista (Lorenkoll, 2014).

Assim, é possível afirmar que existem espaços de atuação de ativistas defensores da perspectiva trabalhista dentro das esferas governamentais. Essas pressões aumentam à medida que se fortalecem as alianças políticas entre organizações de prostitutas e pequenos grupos políticos locais, incluindo grupos feministas. Entretanto, acredito que esse debate ainda é realizado em pequenas “zonas de tolerância”, sem que isso abale a hegemonia abolicionista do discurso oficial de Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando as principais ideias expostas acerca da atualidade do diálogo entre prostituição e feminismo concluímos que, apesar do recente fortalecimento da perspectiva abolicionista, é crescente a expressividade de grupo e ações feministas engajadas com a defesa dos direitos das profissionais do sexo.

Essas vozes destoantes, reflexos de um “rejuvenescimento” do feminismo, não encontram espaços dentro das esferas institucionais, em

98 Entrevista Sarah, maio de 2015.

especial na formulação de políticas públicas voltadas para as mulheres. Um dos elementos levantados para explicar esse paradoxo é a relação de proximidade entre um importante setor do feminismo nacional – a Marcha Mundial das Mulheres – e o governo brasileiro. A coincidência de militância partidária contribui para que esses grupos estabeleçam entre si uma relação de “proteção”: o governo garante grande representatividade dessa organização e de suas pautas no principal órgão voltado às ações junto às mulheres ao mesmo tempo em que o movimento esquiva-se dos posicionamentos contrários ao governo, seja pela exigência de maior efetividade dos Planos Nacionais de Política para as Mulheres, seja para criticar as opções da política macroeconômica.

Tendo em vista o protagonismo da Marcha Mundial das Mulheres na proclamação de um discurso neo-abolicionista de enfrentamento à prostituição, sua participação neste arranjo político junto ao governo federal resulta em isolamento do movimento de prostitutas dos espaços governamentais, dificultando a inserção de suas das pautas nas esferas institucionais.

Talvez um dos elementos mais preocupantes dessa configuração política seja o vácuo de direitos que as articulações abolicionistas impõem às mulheres que exercem o trabalho sexual. O esforço em frear as reivindicações de organizações de prostitutas empenhadas no reconhecimento do trabalho sexual leva à omissão do Estado para com a categoria, impedindo a formulação de quaisquer políticas destinadas ao combate à violência e ao estigma aos quais essas trabalhadoras estão submetidas.

Exceção feita às ações na área da saúde e às políticas de enfrentamento ao tráfico de pessoas, pode-se dizer que no Brasil não há políticas públicas específicas para esse segmento, pela garantia de seus direitos laborais, ou mesmo para proteção às “vítimas” da prostituição (Murray, 2014). O hiato de políticas para as prostitutas faz com que se perpetuem as práticas regulamentaristas do Estado, destacando-se as ações violentas de confinamento e regulação da prostituição.

A despeito dessa blindagem institucional, as demandas do movimento de prostitutas vêm ganhando força, especialmente nos contextos cotidianos do fazer política. A forte explosão da pauta da sexualidade nas mobilizações feministas a partir de 2011 fez com que novamente grupos feministas identificassem suas “pautas gerais” – nesse caso a violência sexual – com as bandeiras defendidas pelas prostitutas, marginalizadas e excluídas dos espaços tradicionais de política.

Novamente assistimos a uma oxigenação do debate feminista a partir da conexão com grupo de mulheres da periferia, exercitando a complexa prática política de vincular leituras gerais e a valorização da experiência e da auto-organização das mulheres. A perspicácia de refletir sobre as

teorias política à luz das necessidades reais das mulheres é um dos elementos do feminismo nacional que é valorizado internacionalmente. Devemos essa herança em grande medida a grupos feministas que também fundaram a Marcha Mundial das Mulheres. Entretanto, acredito que há uma omissão dessa organização em relação às demandas das prostitutas, onde há a valorização de um uma leitura política mais ampla em detrimento do protagonismo experiência das mulheres prostitutas. . A partir de determinada leitura política, a MMM apresenta-se publicamente como adversária de outras organizações de mulheres, colocando-se de lado oposta à reivindicação de um movimento constituído em sua quase totalidade por mulheres provenientes das camadas populares.

A aproximação de ativistas e grupos feministas também traz mudanças importantes nas organizações de prostitutas. No caso do GEM-PAC não é possível observar expressiva incorporação das demandas das prostitutas dentro das articulações feministas. Entretanto, a aproximação desses espaços faz com que essa organização assuma internamente as principais pautas do movimento feminista, fazendo uma leitura das suas experiências na prostituição a partir da análise das desigualdades entre os sexos. Nessa leitura, diferentemente da perspectiva abolicionista, a prostituição é percebida como o lugar onde adquiriram maior autonomia política e social, e o estigma da prostituta é entendido como o produto de uma lógica social que busca controlar a sexualidade feminina.

No caso da Associação Mulheres Guerreiras, de forma diferente, a aproximação com grupos feministas os motiva a realizarem o debate sobre trabalho sexual, promovendo um deslocamento na tradicional postura feminista de não pautarem o tema por receio de divergências com as correntes hegemônicas do feminismo. Há regionalmente uma significativa articulação entre “o feminismo” e movimento de prostitutas.

Também o discurso da organização de prostitutas passou a incorporar a irreverência contida no dizer das coisas íntimas, na sexualidade e no prazer. Essa transformação de um movimento de “profissionais do sexo” para “movimento de puta” já era defendida pela ONG Davida, mas toma fôlego nas organizações estudadas após esse ressurgimento do feminismo jovem que abre espaço para os debates da sexualidade.

Aparentemente, o movimento feminista popular sempre teve dificuldade de trabalhar de forma conjunta as pautas sobre economia e trabalho com uma análise sobre corpo e sexualidade. Nesse sentido, o “movimento de putas”, fruto da fusão entre a mobilização de prostitutas e uma leitura feminista sobre a sexualidade feminina, apresenta-se como importante forma de pensar a política feminista, articulando as demandas concretas de mulheres trabalhadoras e a regulação da sexualidade feminina.

BIBLIOGRAFIA

- ABIA 2013 “Análise do contexto da prostituição em relação a direitos humanos, trabalho, cultura e saúde no Brasil” (Rio de Janeiro: ABIA). Disponível em: http://www.sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/2014/03/analise_contexto_abia-davida.pdf. Acessado em 8 de outubro de 2015.
- Alves, José e Corrêa, Sonia 2010 “Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: perspectivas históricas, CIPD Cairo, ODM e os PNPM de 2004 a 2007”. Apresentação de Trabalho no IX Seminário Internacional Fazendo Gênero, 23 a 26 de agosto de 2010.
- Alvarez, Sônia 2000 “A globalização dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio” em Alvares, Sonia y Escobar, Arturo (Org.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras* (Belo Horizonte: Editor UFMG).
- Beijo da rua* 2005 Jornal Coletivo DAVIDA. Disponível em: <http://www.beijodarua.com.br/>. Acessado em 1 de novembro de 2015.
- BELELI, Iara e OLIVAR, José 2011 “Prostituição e mobilidade na mídia brasileira”. Em: Piscitelli, Adriana; Assis, Glaucia e Olivar, José (org) em *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu).
- Blanchette, Thaddeus e Silva, Ana Paula 2012 “On bullshit and the trafficking of women: moral entrepreneurs and the invention of trafficking of persons in Brazil” em: *Dialectical Anthropology*. (Alemanha: Springer), Vol. 36.
- Cardoso, Elizabeth 2004 “Imprensa Feminista Brasileira pós-1974” em *Estudos Feministas* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina) Vol. 12, N° Especial.
- Cardoso, Ruth 2008 “Movimentos sociais urbanos: balanço crítico” em Sorj, Bila; Almeida In SORJ, B.; ALMEIDA, Maria Hermínia, (orgs). *Sociedade política no Brasil pós-64* (Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais).
- Carneiro, Sueli 2003 “Mulheres em Movimento” em *Estudos Avançados* (São Paulo) Vol . 17, N° 49.
- Corrêa, Marisa 1994 *Mulher & Política: Um debate sobre a literatura recente* (Rio de Janeiro: BIB), N° 18.

- Corrêa, Sônia; Pimenta, Cristina; Maksud, Ivia; Deminics, Soraya; Olivar, José, 2011 *Sexualidade e Desenvolvimento: a política de resposta ao HIV-AIDS entre profissionais do sexo* (Rio de Janeiro: ABIA). Disponível em: [http://www.abiaids.org.br/_img/media/Relat%C3%B3rio%20Sex%20e%20Desenv%20\(site\)pt.pdf](http://www.abiaids.org.br/_img/media/Relat%C3%B3rio%20Sex%20e%20Desenv%20(site)pt.pdf). Acessado em 2 de novembro de 2015
- Corrêa, Sonia e Olivar, José Miguel 2014 “The Politics of Prostitution in Brazil: Between ‘state neutrality’ and ‘feminist troubles’” em *The Business of Sex, by Laxmi Murthy and Meena Saraswathi Seshu* (Nova Dehli: Zubaan).
- Costa, Cláudia s/d “O Sujeito no Feminismo: revisitando debates”, em: Cadernos Pagu. (Campias: Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp/PAGU), N° 19.
- Dagnino, Evelina 2004 “Sociedade Civil, participação e cidadania: do que estamos falando?” Em Daniel Mato (org.) *Políticas de cidadania y sociedade civil em tempos de globalizacion* (Caracas: FACE).
- Dias Junior, José 2014 “Entre Cabarés e Gafieira: um estudo das representações boemias em Belém do Pará (1950-1980)”. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Faria, Nalu 2005 “O feminismo Latino-americano e Caribenho: perspectiva diante do Neoliberalismo”, em: Faria, Nalu (org.) *Desafios do livre mercado para o Feminismo*. (São Paulo: SOF-Sempreviva Organização Feminista).
- Godinho, Tatau 1998 “O PT e o feminismo” em Borba, Ângela; Faria, Nalú; Godinho, Tatau (org.), *Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores* (São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo)
- Gohn, Maria da Glória 2007 “Mulheres-atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático” em *Política e Sociedade* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina), N° 11.
- Gohn, Maria da Glória 2011 “Movimentos Sociais na Contemporaneidade”. In: *Revista Brasileira de Educação* (Rio de Janeiro: ANPED), Vol. 16, N° 47.
- Gonçalves, Renata 2009 “Sem pão e sem rosas: do feminismo marxista impulsionado pelo Maio de 1968 ao academicismo de gênero” em *Lutas Sociais* (São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) N° 21/22.

- Gregori, Maria Filomena 1993 *Cenas e Queixas* (São Paulo: ANPOCS)
- Haddad, Tathiana 2007 “Diplomacia pública: A política externa brasileira e as ONGs na Conferência de Beijing (1995)”. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- Laclau, Ernesto y Moufee, Chantal 2004 *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina).
- Lowenkron, Laura 2014 “Gênero, Fronteiras e Estado. A construção do tráfico de pessoas em investigações e inquéritos policiais”. Relatório apresentado à FAPESP, 2014, processo 2012/11629-4.
- Lowenkron, Laura e Piscitelli, Adriana 2015 “Categorias em movimento: A gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil” em *Ciência e Cultura* (São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), Vol. 67, N° 2.
- Marcha das Vadias Campinas 2013 “Vadias e Profissionais do Sexo: Unidas pelo Respeito”. 29 de setembro de 2013. Disponível em <: <https://marchavadiascampinas.milharal.org/2013/09/29/vadias-e-profissionais-do-sexo-unidas-por-respeito/> >. Acessado em 1 de novembro de 2015.
- Marcha das Vadias Rios de janeiro 2013 “Manifesto: Vadias Porquê?” . Julho de 2013 . Retirado de <http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/2013/07/manifesto-vadia-por-que.html>). Acessado em 1 de novembro de 2015.
- Marcha Mundial das Mulheres 2013 “Declaração: Feminismo em marcha para mudar o mundo”. 31 de agosto de 2013. Retirado de < <https://encontrommm.wordpress.com/2013/08/31/documento-brasil-feminismo-em-marcha-para-mudar-o-mundo/>>. Acessado em 1 de novembro de 2015.
- Marcha Mundial das Mulheres 2013 “Fora Vale: MMM realiza ação contra multinacional durante o encontro”. Encontro MMM. 28 de agosto de 2013. Em <https://encontrommm.wordpress.com/2013/08/28/fora-vale-mmm-realiza-acao-contra-multinacional-vale-do-rio-doce-durante-encontro/> Acessado em 11 de outubro de 2015
- Marcha Mundial das Mulheres 2013b “Sejamos solidárias com as mulheres prostituídas, repudiemos veementemente os proxenetas”. 3 de setembro de 2013. Retirado de: <https://marchamulheres.wordpress.com/2013/09/03/sejamos-solidarias-com-as-mulheres->

prostituidas-repudiamos-veementemente-os-proxenetas/. Acessado em 1 de novembro de 2015.

- MARICATO, Ermínia 1996 *Metrópolis na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência* (São Paulo: Hucitec).
- Ministério da Saúde 2010 “Saúde da Mulher, um diálogo aberto e participativo”. Série B. Textos básicos de saúde . Brasília 2010.
- Murray, Laura 2014 “Victim Management and the politics of protection: between ‘fazer direitinho’ e ‘direitinho’” em *Revista Ártemis* (João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba) Vol. 18.
- Nogueira, Thais 2013 “A trajetória da discussão sobre a legalização do aborto no governo executivo brasileiro entre os anos de 2004 e 2010: reflexos da relação movimento feminista e Estado durante o governo Lula”. Em 37º. Encontro Anual da ANPOCS. Aguas de Lindóia (SP). Set. 2013.
- Olivar, José M.; Skackauskas, Andreia 2010 “Prostitutas, feministas e direitos sexuais – diálogos possíveis ou impossíveis?”. Anais IX Seminário Internacional Fazendo Gênero: diásporas, diversidades, deslocamentos. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 32 a 26 de ago. de 2010
- Olivar, José Miguel 2012 “Prostituição feminina e direitos sexuais... Diálogos possíveis?” em *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, (Rio de Janeiro: Clam) N° 11.
- Olivar, José Miguel 2013 *Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes* (Rio de Janeiro: EdUERJ).
- Olivar, José 2015 “O dia em que o tráfico chegou na fronteira. Sobre a construção capilar do ‘tráfico’ como um dispositivo composto da governabilidade de Tabatinga”. Relatório do projeto Temático Trânsito, Crime e Fronteiras: gênero, tráfico de pessoas e mercados do sexo no Brasil. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- Oliveira, Guacira 2015 “Plano Nacional de Políticas para as Mulheres: Discursos e Recursos”. Em http://www.cfmea.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1526:plano-nacional-de-politicas-para-as-mulheres-discursos-e-recursos&catid=209:artigos-e-textos&Itemid=143. Acessado em 10 de outubro de 2015

- ONU 2000 “Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças”.
- Pastoral da Mulher Marginalizada, s.d. “Quem somos”. Disponível em: <http://www.pmm.org.br/?page_id=2>. Acessado em 1 de novembro de 2015
- Pateman, Carole 1996 “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, em: Castells, Carme (Org.). *Perspectivas feministas en teoría política* (Barcelona: Paidós).
- Pimenta, Fabrícia 2010 “Políticas feministas e os feminismos na Política: O Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (1985-2005)”. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Pinto, Céli Regina 2003 *Uma história do feminismo no Brasil* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).
- Pinto, Céli Regina 2010 “Feminismo, História e Poder”, em: *Revista Sociologia Política*. (Curitiba: Universidade Federal do Paraná), vol. 18, N°36.
- Pires, Carol 2011 “Em Carta, Dilma assina compromisso contra o aborto”. *O Estadão*. 15 de outubro de 2010. Redirado de <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,em-carta-dilma-assina-compromisso-contra-o-aborto,625257>. Acessado em 11 de outubro de 2011.
- Piscitelli, Adriana 2002 “Re-criando a categoria mulher?”, em: Algranti, Leila (Org.). *A prática feminista e o conceito de gênero* (Campinas: Universidade Estadual de Campinas), vol. 48.
- _____ 2008 “Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas” em *Cadernos Pagu* (Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero da UNICAMP) N° 31.
- _____ 2012 “Exploração sexual, trabalho sexual, noções, limites. Texto apresentado no Seminário Corpos, sexualidade e feminilidades. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Set. de 2012.
- _____ 2013 “Tensões: tráfico de pessoas, prostituição e feminismos no Brasil”, em: Feldman-Bianco, Bela (org.) *Desafios da Antropologia Brasileira* (Brasília: ABA Publicações).
- Popinigis, Fabiane e Schettini, Cristiana 2009 “Empregados do Comércio e prostitutas na formação da classe trabalhadora no Rio de Janeiro republicano” em *ArtCultura*, (Uberlândia: Universidade Estadual de Uberlândia), vol. 11, N° 19.

- Ramos, Diana 2015 “Preta, Pobre, Puta: a segregação urbana da prostituição na cidade de Campinas”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Rodrigues, Almira 2010 “As relações do movimento de mulheres e os desafios das Secretarias/Núcleos de mulheres de partidos políticos” em CEFEMEA, Artigos e textos, 01 de janeiro de 2010. Disponível em: http://www.cfemea.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1558:mulheres-movimentos-sociais-e-partidos-politicos&catid=212:artigos-e-textos&Itemid=146. Acessado em 1 de novembro de 2015
- Sarti, Cynthia 1988 “Feminismo no Brasil, uma história particular” em *Cadernos de Pesquisa* (São Paulo: Fundação Carlos Chagas) N° 64.
- Sarti, Cynthia 2004 “ O feminismo Brasileiro desde os anos de 1970: Revisitando uma trajetória”, em: *Estudos Feministas*. (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina), vol. 12, N° 2.
- Scott, Joan 1992 “Experience” em: Butler, Judith e Scott, Joan (Orgs.) *Feminists Theorize the Political*. (New York: Routledge).
- Secretaria de Políticas Paras as Mulheres 2005 “Regimento Interno do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher”. Brasília, 2005. Disponível em: < <http://www.spm.gov.br/assuntos/conselho/regimento-atualizado-do-cndm.pdf>> . Acessado em 10 de outubro de 2015
- SempreViva Organização Feminista 2014 *Trabalho, corpo e vida das mulheres: uma leitura feminista sobre as dinâmicas do capital nos territórios* (São Paulo: SOF). Retirado de < <http://www.sof.org.br/2015/04/08/trabalho-corpo-e-vida-das-mulheres-uma-leitura-feminista-sobre-as-dinamicas-do-capital-nos-territorios/>>. Acessado em 1 de novembro 2015.
- Silva, Ana Paula da e GRUPO DAVIDA 2005” Prostitutas, “traficadas” e pânico morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o “tráfico de seres humanos”, em: *Cadernos Pagu* (Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero da UNICAMP), N° 25.
- Skackauskas, Andreia 2014 “Prostituição, Gênero e Direitos: noções e tensões nas relações entre prostitutas e pastoral da mulher marginalizada”. Tese. Universidade Estadual de Campinas. Campinas – SP. 2014

Soares, Vera 1998 “Muitas faces do feminismo no Brasil” em: *Mulher e Política – Gênero e Feminismo no Partido dos Trabalhadores* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo)

Souza Lima, Antonio (org.) 2002 *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará).

Tavares, Aline 2014 “A organização da Zona: notas etnográficas sobre a relação de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga, Campinas –SP”. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas

Tornquist, Carmen e Fleischer, Soraya 2012 “Sobre a Marcha Mundial das Mulheres: entrevista com Nalu Faria” em *Revista Estudos Feministas* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina) Vol. 20, N° 1

Documentos de arquivo

Atas do Terceiro Encontro de Profissionais do Sexo (1994). Arquivo DAVIDA. Rio de Janeiro.

Audiovisual

Um beijo para Gabriela. Curta-Metragem 29'. Direção: Laura Murray. Trecho utilizado no texto disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sISSYTGViJc>. Acessado em 12 de outubro de 2015.

POLÍTICAS EDUCATIVAS, JÓVENES Y SEXUALIDADES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. LAS LUCHAS FEMINISTAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA AGENDA PÚBLICA SOBRE EDUCACIÓN SEXUAL

Jésica Báez*

INTRODUCCIÓN

La invención de la “píldora”, la explosión “arco iris”, la promoción internacional de acuerdos que promueven el cuidado de la salud sexual y reproductiva, la visibilización de la trata de personas, los cambios en la legislación a favor de la ampliación del matrimonio para parejas del mismo sexo nos ubican en un renovado escenario en el que la sexualidad tiene cabida bajo parámetros más amplios, más democráticos y más justos. Sin embargo la persistencia de las violencias de género, las dificultades para materializar leyes que legalicen el aborto o cómo aún perduran condiciones de vida desiguales para los sujetos según las formas de vivir los géneros y las sexualidades nos advierten sobre las trampas y complejidades que estamos atravesando en la región.

Las luchas feministas en los últimos años han enfatizado la necesidad de construir estrategias que avancen en la desprivatización de la sexualidad y con ello han puesto en debate temas que permanecían bajo el halo de la vida privada de las personas: el aborto, la educación sexual, la violencia de género son ejemplo de ello. “Educación sexual para

* Doctora en Ciencias de la Educación por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del CONICET investigando temas de sexualidad, juventud y educación, es Jefa de trabajos prácticos Investigación y Estadística Educacional II.

decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”¹, por ejemplo, es una consigna que condensa –en parte estas luchas en el continente disputando el campo con otros actores, tales como la Iglesia Católica, Organismos Internacionales o bien el discurso biomédico. En este interjuego –y con posiciones diversas se han configurado las políticas educativas que abordan las sexualidades y géneros en el continente.

Este proyecto centró la mirada sobre el conjunto de experiencias en torno a la Educación Sexual que se despliegan en América Latina y el Caribe. Particularmente se focalizó sobre las formas en que se formularon las políticas educativas por los Estados Nacionales incorporando esta temática en la actualidad y el lugar que ocupa allí las luchas feministas a favor de la justicia de género. En esta dirección, el proyecto buscó primordialmente conocer las distintas maneras de inclusión de educación sexual destinada a jóvenes en el nivel medio en América Latina y el Caribe en las políticas educativas para indagar puntos de encuentro, tendencias y desafíos en la construcción de la agenda pública regional.

El proyecto partió por interrogarse sobre las formas de inclusión en la política pública educativa de la educación sexual destinada a jóvenes en América Latina y el Caribe. Para ello se analizaron un conjunto de fuentes documentales: I. Una serie de leyes específicas sobre la inclusión de la educación sexual en el sistema educativo a nivel nacional, II. Una serie de leyes generales que de manera específica mencionaban la inclusión de la educación sexual en el sistema educativo, III. Una serie de documentos que aluden a programas provenientes de políticas públicas nacionales que abordaran la educación sexual, IV. Una serie de documentos curriculares sobre educación sexual (lineamientos curriculares, manuales, guías) dirigidos a jóvenes escolarizados en la escuela media/secundaria o profesores/as de estos/as jóvenes elaborados por organismos del Estado. Este recorte empírico presenta potencialidades y limitaciones al momento del análisis. Por un lado, estos documentos nos brindan una aproximación a la puesta en marcha de políticas públicas que han quedado plasmadas en materiales escritos. En el caso de las leyes, además nos brindan una entrada desde el cual se deja entrever los consensos (y disensos) entre quienes fueron participes de su sanción². Por otra parte, este corpus empírico no nos permite acercarnos a las percepciones e interpretaciones que hacen los distintos actores en la puesta en marcha en la cotidianidad de los postulados presentados en

1 Lema utilizado en Argentina por la Campaña Nacional a favor de la Despenalización del Aborto.

2 Los análisis aquí desarrollados podrían ampliarse incorporando las actas de discusión dadas en torno a la sanción de las leyes.

los documentos. Estos límites advierten un conjunto de hipótesis a profundizar líneas próximas de investigación a partir de la reconstrucción de los puntas de vista de los actores.

Finalmente, el corpus a analizar se complementó con la revisión de noticias periodísticas de diarios, revistas y blogs disponibles en internet y los intercambios con colegas de distintos países. La posibilidad de realizar entrevistas a investigadoras/es de la temática de Chile, Colombia, Argentina, Cuba y Brasil habilitó en primer lugar, compartir interpretaciones respecto del conjunto de documentos que son parte de este trabajo, y principalmente, acompañó el desarrollo de hipótesis de trabajo para el abordaje analítico de los mismos.

A fin de homogenizar las diversas denominaciones que reciben los ciclos escolares en cada país, se tomo como referencia los segmentos educativos correspondientes a la edad teórica de escolarización de 12 a 18 años, nombrándose de forma general en este artículo como “educación media”.

Los países que forman parte de la muestra son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Honduras, Paraguay, Perú, Ecuador, Venezuela, Costa Rica, Panamá, Nicaragua, Guatemala, República Dominicana, El Salvador, Cuba y México. Se excluyeron de este análisis los países de habla anglosajona y países colonia.

Por último, el análisis se centra sobre la formulación de las políticas. Es decir, se circunscribe al discurso de su presentación no avanzando sobre las características de implementación de las mismas³.

LA LUCHA FEMINISTA, CIUDADANÍA SEXUAL Y “LAS EDUCACIONES SEXUALES”

La inclusión de temáticas en torno a la sexualidad a las políticas educativas ha sido campo de debate abierto y explícito en los últimos tiempos en América Latina y el Caribe. En una mirada retrospectiva de la legislación producida en torno a las sexualidades, todo pareciera indicar que vivimos –en términos generales un proceso de actualización en materia de derechos humanos vinculados a las temáticas de ciudadanía sexual en la región. No obstante, al afinar la mirada en los procesos singulares a nivel nacional rápidamente encontramos un continente donde se comparten heterogéneas (y desiguales) realidades.

Por otra parte, no es una novedad, señalar que el Estado Moderno ha regulado las corporalidades, y con ello, las sexualidades de sus ciudadanos/as desde la creación misma, tal como Foucault (1977) ha demostrado. Sin embargo, en las últimas décadas una nueva cita legal y distintos discursos disputan los sentidos y posiciones de los cuerpos

³ Ver Anexo: se incluye listado de países y documentos analizados.

juveniles (Petraciet al, 2007). Los procesos de democratización pos dictadura y la instalación de los derechos humanos en general incluyendo los derechos sexuales así cómo el compromiso de la lucha feministas en politizar el “mundo privado” ha traccionado las lógicas hegemónicas que históricamente han situado la dimensión sexual en el marco de la vida íntima regulada legítimamente por el ordenamiento religioso y/o biomédico (Brown, 2007). Esta afirmación, como observaremos más adelante, adquiere diversa tonalidad según los países. Resulta imposible negar el legado más crudo y resistente que ha dejado la colonización de estas tierras: la colonización de los cuerpos bajo la doctrina católica, particularmente el cuerpo de las mujeres.

El entramado discursivo interviene de manera compleja y con reveses inesperados a la hora de incursionar en la trama que organiza la puesta en marcha de estas políticas educativas que avanzan en la inclusión de la sexualidades juveniles. En ocasiones, la mirada biomédica puede ser leída en términos de ampliación y democratización de las experiencias de los y las jóvenes, mientras que en otras situaciones, la tonalidad que la misma desarrolla solo atemoriza las prácticas afectivo-eróticas de la vida cotidiana. Asimismo, la perspectiva contextualizadora que reconoce “lo latinoamericano” como clivaje a tener en cuenta en pos de intervenir desde la complejidad también es utilizada como estrategia política conservadora e incluso como anclaje para sostener el argumento de “esencia latinoamericana” (habitualmente patriarcal y sexista). Por ejemplo, algunas de las organizaciones eclesiales califican el accionar del movimiento feminista como “ideologización foránea”. Trabajaremos sobre ello más adelante, particularmente analizando el caso paraguayo.

La consigna feminista “lo personal es político” apuntó a interpelar el estatus privado de la sexualidad poniendo en tensión que temas son los que se constituyen como tales y cuáles como asuntos públicos. Los sentidos de la publicidad y privacidad delimita el campo de deliberación, y con ello organizan el listado de temas que son parte de la agenda política (Fraser, 2006). En esta dirección, el feminismo en América Latina en tanto colectivo de pensamiento y práctica crítica ha sido precursor de la desconstrucción y confrontación de las hegemonías patriarcales abriendo los interrogantes sobre lo instalado e imaginando caminos alternativos (Carosio, 2014). Monserrat Sagot señala diversos aportes del feminismo de la región que hoy nos periten resituar su lugar en el campo de disputas que este proyectos presenta. Entre los aportes destaca: I. la resistencia a la subordinación de la esfera privada a la pública, II. la inclusión de la diversidad y la articulación para pensar la política, III. resituar el poder en las interrelaciones sociales y en su carácter polimorfo, y IV. las prácticas

democratizadoras que han sido características centrales en las organizaciones de mujeres (2014: 36-38)

La inclusión de la sexualidad en las políticas educativas destinada a jóvenes en la región es parte de un proceso complejo de batallas, negociaciones y disputas en que el feminismo apuntó a la ampliación de los horizontes de justicia de género y resituar la ciudadanía de género como eje. Es notorio cómo la entrada de estos temas a la discusión pública se encuentra fuertemente vinculada a el sostenido trabajo de organizaciones feministas y la llegada de algunas mujeres a diversas instancias políticas (legislativas y ejecutivas), así como también –a veces en disputa y otras en consolidación la constitución de diversos movimientos sociosexuales (Maffia, s/d). Por otra parte, las advertencias también son puestas sobre el tapete: se progresa sobre políticas de reconocimiento que descuidan la necesaria redistribución señala Nancy Fraser o incluso, “muchos de los logros del movimiento feminista fueron cooptados por la democracia liberal y acomodados a las necesidades del sistema capitalista con el fin de producir reformas, pero sin tocar el núcleo duro de la desigualdad” (Correa, 2014:47). En este punto es fundamental revisar las formas de inclusión de la “perspectiva de género” en estas política públicas. Parecería ser ecuánime su abordaje: la mayoría de los documentos que acompañan estas políticas lo mencionan explícitamente, sin embargo, las definiciones y sentidos de intervención son profundamente diferentes. Avanzaré sobre ello, mas adelante.

Es indudable que el accionar de los colectivos feministas ha incomodado las posiciones moralistas sostenidas por la Iglesia Católica. Así como también, sobre las concepciones sostenidas por las ciencias médicas y psiquiátricas hegemónicas que han definido la sexualidad como un aspecto biológico y natural, inherente a la esencia humana diferencial del hombre y la mujer (Krafft-Ebing, 1939). No obstante, esta mirada encontró alianza en dos hechos que afectaron al continente y que, luego, marcaron la legitimidad para incluir estas temáticas en la agenda político educativo: “la epidemia del HIV-Sida” y “el embarazo adolescente como problema”.

La emergencia de “la epidemia” del HIV-Sida en la década del '80 a nivel mundial desplegó un escenario de muerte y temor, junto a la proliferación de mitos y metáforas a su alrededor (Sontag, 1980). En segundo lugar, y más recientemente, la emergencia del “embarazo en la adolescencia”. Utilizo aquí la palabra emergencia en su doble sentido, como aquellos hechos que surgen en el escenario social y por otro lado, como “situación de peligro o desastre que requiere una acción inmediata”, ambas acepciones responden de modo complementario al modo de percepción que las sociedades modernas y occidentales en general

han tenido sobre estos mismos hechos. En este contexto, el acento en la prevención cobró relevancia y el enfoque biomédico tomó las riendas del asunto. El discurso de la prevención como modo de abordaje educativo suele poner en manos de “médicos, obstetras, ginecólogos” los temas vinculados a la sexualidad. Fraser nos anticipa el resultado de tal desplazamiento: “aislar ciertos asuntos en espacios discursivos especializados y, al hacerlo, protegerlos de un debate y una confrontación más amplios.” (Fraser, 1997: 126). La especialización se torna en tal sentido una protección al debate, lo que permite complejizar el análisis de las leyes propuestas en un contexto específico que históricamente ha privatizado las mismas temáticas.

Ahora bien cabe interrogarse, ¿las políticas educativas que abordan la educación sexual solo tienen como objeto la prevención del embarazo y enfermedades de transmisión sexual? Los estudios de género y feministas han puesto sobre el tapete la noción de ciudadanía sexual, ¿qué interpelación realiza esta categoría a la educación sexual en las aulas?

Autores/as contemporáneos provenientes de las ciencias sociales han traído al campo de los debates políticos hacia fines de los '90, la noción de ciudadanía sexual, la cual permite continuar complejizando la dimensión política de la sexualidad. Jeffrey Weeck (1998) en Estados Unidos, Diana Maffía (2001) en Argentina han propuesto este concepto en el que se evidencian una tensión entre aquello que se intenta aunar: ciudadanía pública política / sexualidad privada doméstica. La conjugación de aquello definido como íntimo ahora en la esfera de lo político abre lo que Weeck inscribe dentro de tres desarrollos sociales significativos: la democratización de las relaciones sexuales, la emergencia de nuevas subjetividades y la proliferación de nuevas historias sobre el cuerpo, la vida erótica e íntima. Al respecto, Maffía señala como la construcción de la ciudadanía moderna toma como base un “contrato sexual”, donde la mujer/las mujeres quedan relegadas al plano de la maternidad y la vida doméstica, y advirtiendo cómo la inscripción corporal de las desigualdades habilita a un ejercicio de los derechos sexuales de manera desigual por parte de los sujetos (2001:2003:2006). La psicóloga argentina, Ana María Fernández adopta también esta lectura, vinculando las necesidades del “capitalismo” y la construcción del modelo de familia nuclear, donde el mundo doméstico y reproductivo queda “bajo la responsabilidad de la mujer” mientras el mundo público y productivo en manos de los varones (Fernández, 1999). Alejandra Ciriza (2007) profundiza estos debates, señalando las tensiones y paradojas entre la noción de ciudadanía de tradición liberal y la noción de ciudadanía de mujeres, en el que prima un estado de igualdad abstracta y diferencias/desigualdades reales. La autora avanza señalando cómo

en la construcción moderna del derecho ha prevalecido una “operación de sustitución” del cuerpo real de los sujetos por un cuerpo abstraído de las marcas de identidad de clase, raza y sexo. En esta forma de asunción del derecho, según la autora, reside la tensión entre abstracción y corporalidad, “entre el carácter real de los cuerpos humanos y la forma de inscripción de eso real en un determinado orden político y social” (Ciriza, 2007:298). La posibilidad de resituar el género en un contexto específico, en diálogo con una materialidad determinada anclada a un territorio, resultará clave para resituar la lucha feminista poscolonial (Espinosa Miñoso, et al, 2015)

A su vez, pensar la ciudadanía sexual en la política educativa que incluya estas temáticas abreva en indagar sobre las formas en que las leyes y programas que están vigentes actualmente avanzan en ampliar la justicia de género. Tal como afirma Correa, una concepción amplia de justicia nos refiere a una sociedad que contiene y sustenta las condiciones sociales, políticas, culturales, económicas y simbólicas necesarias para que todos sus miembros, según su condición particular, desarrollen y ejerciten sus capacidades, expresen sus experiencias y participen en la determinación de sus condiciones de vida. (2014:52). En otras palabras, “El significado más genérico de justicia descansa en una participación igualitaria (...) la justicia exige alcanzar acuerdos sociales que permitan a todos los miembros de la sociedad participar como iguales en la vida social” (Fraser, 2006:35). Existe injusticia cuando se instituyen obstáculos a tal paridad económicos, culturales y políticos. Resituar el debate en los términos de justicia de género implica abrir el interrogante respecto de cómo estas políticas contribuyen o no en desnaturalizar las desigualdades histórica y socialmente perpetuadas en las relaciones de poder entre varones y mujeres.

La gramática del reconocimiento, y junto con ello las políticas de la identidad, se convirtieron en principales, ensamblando “perfectamente con un neoliberalismo hegemónico que sólo quería reprimir todo recuerdo al igualitarismo social” (Fraser, 2004:5). El hipnotismo por las políticas de reconocimiento desvió la lucha política al campo cultural coincidentemente cuando el fundamentalismo del libre mercado se hacía parte del mundo. “dispone el escenario en el que se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Al establecer los criterios de pertinencia social y, de este modo, determinar quién cuenta como miembro de la comunidad, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de aquellas otras dimensiones: nos dice quién está incluido y quien excluido del círculo de titulares del derecho a una distribución justa y a un reconocimiento mutuo” (Fraser, 2006:37) al tiempo que señala como estas reivindicaciones han de ser sometidas al debate y enjuiciamiento. Estas advertencias, resultarán fundamentales al mo-

mento de analizar el estado actual de inclusión de la educación sexual en las políticas públicas de la región.

LA EDUCACIÓN SEXUAL EN DEBATE EN LA POLÍTICA PÚBLICA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

La incorporación de la educación sexual en la política pública latinoamericana y caribeña no es un “efecto” reciente. Ya desde la década de los '70 se pueden rastrear fuertes preocupaciones motorizadas por distintos sectores en torno a cómo abordar la sexualidad en los sistemas educativos en “expansión”. Las políticas de población, y particularmente, la posibilidad de planificación familiar como una de las variables centrales en el marco de políticas desarrollistas, cobraron un lugar preponderante en la agenda pública. Bajo esta clave de intervención, la sexualidad es tematizada como problema de los estados: su “buena” regulación podría colaborar en el “despegue” prometido a los países de la región anclados a condiciones de subdesarrollo. Los organismos internacionales cumplieron un papel destacado en esta dirección (Wainerman, et al, 2008).

Esta escena nos permite construir unas primeras hipótesis sobre la configuración actual del debate: ¿Qué actores fueron centrales en esta inclusión? ¿Qué destinatarios fueron los privilegiados? ¿Qué contenidos sostenían las propuestas?

En el apartado anterior, dábamos cuenta de la lucha feminista en pos de politizar la vida personas. Su incursión en el debate permitió instalar estas temáticas en el espacio público. Sin embargo, podría pensarse que fueron los organismos internacionales quienes finalmente lograron instalar un discurso a favor de la sexualidad en la agenda estatal a partir de la categoría “Educación en población”. Por ejemplo, la firma del Plan de Acción Mundial de Población aprobado en Bucarest en 1974 por 137 países constituye una marca referencial para la educación en población:

“se recomienda que los gobiernos estudien la posibilidad de prever –en sus programas de enseñanza académica y no académica– el suministro de información acerca de las consecuencias que tiene el comportamiento reproductivo para el bienestar de la familia, el desarrollo educacional y psicológico de los hijos y el bienestar general de la sociedad, a fin de que el matrimonio y la procreación se contemplen con conocimiento de causa y de manera responsable” (Boletín 43 UNESCO, 1997: 5-6)

Esta propuesta disputa sentidos instalados en los países de la región donde los actores religiosos son también decisores, en gran parte, de la

arena pública. La Iglesia Católica se configura en América Latina y el Caribe como un actor central en el marco de estas políticas. La encíclica *Humanae Vitae* (1968) es una ventana desde la cual podemos analizar las directrices hegemónicas en torno a la sexualidad humana. Allí, el Papa Pablo VI señala cómo único método de regulación de la natalidad reconocido como lícito por la Iglesia Católica Romana “el recurso a los periodos infecundos”. A estas consideraciones, una serie de alertas son esgrimidas respecto de aquello que podría acontecer si se extendiera el uso de métodos químicos y físicos

“que provoquen la esterilización directa, perpetua o temporal [...] 17. Los hombres rectos podrán convencerse todavía de la consistencia de la doctrina de la Iglesia en este campo si reflexionan sobre las consecuencias de los métodos de la regulación artificial de la natalidad. Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad. No se necesita mucha experiencia para conocer la debilidad humana y para comprender que los hombres, especialmente los jóvenes, tan vulnerables en este punto tienen necesidad de aliento para ser fieles a la ley moral y no se les debe ofrecer cualquier medio fácil para burlar su observancia. Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoísta y no como a compañera, respetada y amada.”

Asimismo esta “degradación moral” del cual se hace especial referencia sobre “los jóvenes” no solo es observada a nivel individual sino también que en la encíclica es analizada a nivel de las políticas públicas:

“Reflexiónese también sobre el arma peligrosa que de este modo se llegaría a poner en las manos de autoridades públicas despreocupadas de las exigencias morales. ¿Quién podría reprochar a un gobierno el aplicar a la solución de los problemas de la colectividad lo que hubiera sido reconocido lícito a los cónyuges para la solución de un problema familiar? ¿Quién impediría a los gobernantes favorecer y hasta imponer a sus pueblos, si lo consideraran necesario, el método anticonceptivo que ellos juzgaren más eficaz? En tal modo los hombres, queriendo evitar las dificultades individuales, familiares o sociales que se encuentran en el cumplimiento de la ley divina, llegarían a dejar a merced de la intervención

de las autoridades públicas el sector más personal y más reservado de la intimidad conyugal.”

Del conjunto de estas intervenciones podemos identificar cuatro actores centrales en la conformación de políticas educativas en el sector: Estados Nacionales, Organismos Internacionales, Iglesia Católica y el Movimiento Feminista. Lejos de tratarse de actores articuladores de una sola voz, es necesario considerar a su vez, cada uno de ellos se diferencian posiciones y corrientes de diversa tonalidad y con posiciones relativas de poder. Una mirada homogeneizadora podría habilitar a lecturas incompletas en torno a la trama a partir y desde la cual se organizan los debates sobre la educación sexual en el continente, se tejen alianzas y se negocian sentidos. En esta dirección, por ejemplo, Karina Felitti (2012) analiza las repercusiones de la encíclica *Humanae Vitae* y otros documentos religiosos, dando cuenta de las posiciones divergentes que se organizaron en el mismo seno eclesial: mientras para algunos funcionarios, intelectuales y episcopados consolidó el valor de la paternidad responsable en el marco del matrimonio monogámico-heterosexual y el objetivo de evitar los abortos; para otros fue una apertura a construir miradas alternativas fuera o dentro de la estructura religiosa.

La década del 70 primaron los debates en torno a los “métodos anticonceptivos” (Felitti, 2012; Nari, 2005). La invención de la píldora anticonceptiva abrió el debate: ¿Qué responsabilidades tiene el estado en la regulación de la natalidad? ¿Qué políticas poblacionales permitirían avanzar hacia el desarrollo de estos países? ¿Es lícito el uso de la píldora? ¿Qué consecuencias en término de autonomía podría traer el uso de la píldora? O visto desde otra perspectiva: ¿Qué consecuencias morales traería su uso?

Los y las jóvenes fueron objeto central de atención. Desde los organismos internacionales, como UNESCO, se destaca la adolescencia como “una audiencia prioritaria” de estas políticas. Progresivamente, en diversos documentos, la adolescencia es entendida como un periodo de la vida marcada por problemas de ajuste emocional y social en la que se define la identidad sexual, gestan ideales y proyectan modos de vida. La educación en población acompaña esta etapa de la vida brindando herramientas en torno a la planificación familiar centralmente. Asimismo, la necesidad de incorporar estas temáticas a la escuela se ven reforzadas por las “dificultades para comunicarse con sus padres”. “En muchas investigaciones se encuentra que los padres prefieren que los temas relativos a la sexualidad sean abordados por los docentes en la escuela, tanto porque ellos no tienen suficiente información como por problemas de comunicación con sus hijos.” (Boletín 43 UNESCO, 1997:14)

La década de los noventa la educación en población introduce nuevos temas emergentes entre los que se destaca la prevención del VIH – SIDA y el enfoque de género. Entre los nuevos campos de conocimiento, esta propuesta formativa sostenida por UNESCO sugiere el eje “Familia y sexualidad” donde se incluye: “salud reproductiva y los derechos reproductivos y comprende la promoción del “empoderamiento” de la mujer, la superación de los estereotipos sexuales, el logro de la equidad de género al interior de la familia y en la sociedad, la salud de la mujer y la maternidad sin riesgos, la salud sexual, la mortalidad materna, la prevención de las enfermedades sexualmente transmisibles incluyendo el VIH/SIDA y la planificación familiar.” (1997:10). En esta reconfiguración de la propuesta se evidencian dos alianzas estratégicas: por un lado, la utilización del discursos médico como legitimador de la propuesta y por el otro, la incorporación de conceptos construidos en el seno del movimiento feminista: “empoderamiento”. Ahora bien, respecto de las formas de su inclusión del enfoque de género surgen algunos interrogantes: ¿Qué sentido se le otorga al enfoque de género? ¿Qué se espera del “empoderamiento de las mujeres”? ¿Son reconocidos los movimientos feministas como interlocutores válidos en la producción internacional de recomendaciones? Como analizaremos más adelante, estas dos preguntas adquirirán sentidos y estrategias políticas diversas en la actualidad: mientras es relativamente sencillo afirmar que el enfoque de género se encuentra generalizado en las propuestas educativas de la región, muy difícilmente se podrá observar que se entiende algo similar por ello.

Por otra parte, al revisar las experiencias promovidas y monitoreadas por UNESCO durante esta década en Ecuador, Honduras, Colombia, Guatemala y Bolivia –caracterizadas desde el organismo por su marca innovadora se evidencia en el relato un predominio de contenidos vinculados a la planificación familiar, cuidado de la salud, reproducción humana, embarazo en la adolescencia, maternidad y paternidad responsable. Estos primeros programas de inclusión de la educación sexual irrumpen en una escena compleja, y en este sentido el apoyo/cooperación de organismos internacionales parece ser unos de los motores que han habilitado su concreción. Asimismo, la resolución en cada país refleja negociaciones y articulaciones dispares. La perspectiva de género o empoderamiento por ejemplo, aparecen relegadas en la propuesta.

Otra agencia de la ONU que también apoyó diversas inicias de inclusión de educación sexual fue el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFP). Con el objetivo puesto sobre el patrocinio de iniciativas de políticas demográficas acompañó a Ministerios de Educación y Salud en la región. El embarazo adolescente y su asociación con la

pobreza resultaron ser una de las temáticas centrales que habilitaron la inclusión de estos temas en la agenda de gobierno. El lugar activo que ocuparon y ocupan los organismos internacionales parece encontrar por un lado la posibilidad de inclusión y al mismo tiempo, sus límites: una inclusión “restrictiva”. No obstante, dentro de estos organismos persisten líneas de contenido disimiles y en líneas generales progresivamente comienzan a incluir el enfoque de los derechos humanos.

Avanzada la década de los '90, una serie de convenciones, pactos y acuerdos internacionales dan cuenta de esta nueva necesidad de los organismos internacionales: incluir (o volver a resituar) el discurso de los derechos en campo educativo y en pos de la visibilización de aspectos de la vida situados en la esfera privada: la sexualidad, las violencias, entre otros. La gramática del reconocimiento avanza sobre estos campos: reconocer nuevos sujetos, nuevas situaciones de diferencias aunque, tal vez, habría que poner entre paréntesis si esto conlleva o no a un profundo redistribución de las desigualdades.

La Conferencia internacional sobre la población y el desarrollo realizada en el Cairo en 1994 por la ONU-UNFP marca un hito en este sentido al reconocer: I. el derecho al acceso universal de la educación, II. la situación de mortalidad de niños y madres y III. el derecho al acceso a la salud sexual y reproductiva. Una mirada particularizada sobre la situación de las mujeres se despliega en la Declaración de la Conferencia Mundial sobre la Mujer – Beijing 1995. En esta misma dirección, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) es otra herramienta. Fruto del trabajo de la ONU, esta convención que comienza a tomar forma en la década del '70 para ser finalmente firmada en 1979 y puesta en marcha su protocolo facultativo en 1999. Esta convención convoca a los estados nacionales a implementar acciones a favor de eliminar toda discriminación hacia las mujeres. Por otra parte, la expansión en el mundo del HIV también condujo a la formulación de pactos y declaraciones a favor de generar políticas públicas en salud, y luego específicamente que incidieran en su prevención; entre ellos, la Declaración de Compromiso en la Lucha Contra el VIH/SIDA. La declaración apunta a organizar un plan de acciones en cinco ejes prioritarios: I. difundir las formas de prevención particularmente a la población joven, II. poner fin a la transmisión vertical (madre-hijo), III. brindar tratamiento a quienes hayan contraído la enfermedad, IV. apoyar la investigación de una cura y V. prestar cuidado a huérfanos.

En el campo específico de la educación sexual, el conjunto de estas declaraciones, convenciones y pactos –junto con otras, dio lugar en el 2008 a la declaración “Prevenir con Educación” en el marco de la XVII Conferencia Internacional de SIDA en la ciudad de México. Con el

objetivo de fortalecer la respuesta a la epidemia del VIH en el contexto educativo formal y no formal, los Ministros de Salud y de Educación de América Latina y el Caribe reunidos dieron a conocer un acuerdo por el cual se crea el compromiso de implementar y/o fortalecer estrategias intersectoriales de educación integral en sexualidad y promoción de la salud sexual, que incluya la prevención del VIH e ITS. La educación sexual es presentada desde “perspectiva basada en los derechos humanos y en el respeto a los valores de una sociedad plural y democrática en la que las familias y las comunidades se desarrollan plenamente. Ésta educación incluirá aspectos éticos, biológicos, emocionales, sociales, culturales y de género, así como temas referentes a la diversidad de orientaciones e identidades sexuales conforme al marco legal de cada país, para así generar el respeto a las diferencias, el rechazo a toda forma de discriminación y para promover entre los jóvenes la toma de decisiones responsables e informadas con relación al inicio de sus relaciones sexuales.” La tensión es parte de la misma conciliación: ¿qué sucede si el plexo normativo de un país es discriminatorio?

LEYES, PROGRAMAS, ACCIONES A FAVOR DE LA IMPLEMENTACIÓN DE LA EDUCACIÓN SEXUAL

¿Qué modalidades de inclusión de la sexualidad en políticas educativas destinadas a jóvenes existen hoy en día en América Latina? ¿Qué punto de encuentro existen entre las formas locales? ¿Qué desafíos enfrenta hoy la región? ¿Cómo dialogan las luchas feministas en la construcción de estas políticas? ¿Qué rol tienen los organismos internacionales? A partir de estos interrogantes este proyecto buscó explorar las políticas educativas que incluyen educación sexual para jóvenes en la actualidad.

Tal como anticipábamos en las secciones anteriores, en la mayoría de los países parte de la región se desarrollan algún tipo de acción en pos de incluir la educación sexual para jóvenes en el sistema educativo desde el Estado. Algunos de estos países tienen en marcha programas en el marco de sanción de leyes específicas que regulan la educación sexual como contenido obligatoria, mientras otros solo introducen algunas acciones. Aun así, es notorio como el continente avanza en la promoción de la educación sexual en sus aulas.

La posibilidad de contar con una ley que aborde específicamente la temática de la educación sexual organiza un desarrollo de implementación de acciones que por un lado, son validadas por un marco regulatorio votado democráticamente; por otra parte, ofrece un cimiento “más sólido” desde donde construir propuestas que perduren en el tiempo y trasciendan las apuestas político-partidarias. No obstante, la sola existencia de la ley no garantiza la puesta en marcha de programas por ejemplo. Asimismo, la implementación de programas sin la existen-

cia de una ley puede crear condiciones firmes para la construcción de estos contenidos.

En el siguiente mapa podremos observar los países que actualmente cuentan con una ley específica que aborda la educación sexual en el sistema educativo y países que en el marco de leyes generales hacen referencia a la educación sexual. En el primer caso, se trata de leyes que definen la educación sexual y establecen la obligatoriedad de su enseñanza; en el segundo caso, se trata de leyes generales de educación o del campo de la salud, en las que se menciona de manera específica la educación sexual. Sin embargo, en todos los países existen marcos legales que aluden de manera general al campo de la sexualidad. No he avanzando en el análisis de estas coyunturas, privilegiando la mirada sobre las dos primeras situaciones.



Ahora bien, si a este mapa sumamos los países que tienen un programa o desarrollan acciones vinculadas a la educación sexual cuyo destinatario son los y las jóvenes, finalmente podremos observar que aparece coloreado casi en su totalidad.



Sin embargo, no todos los países han implementado la educación sexual bajo la misma modalidad. Es por eso que propongo tres categorías para su análisis. Lejos de tratarse de una medición jerarquizada del grado de desarrollo de estas políticas públicas en los estados nacionales, la propuesta es encontrar categorías que nos permitan comprender experiencias que recuperan algunos puntos en común entre sí y con ello, poder organizar una clasificación que nos brinde herramientas para construir una mirada analítica sobre las tendencias en la región.

En el mapa N° 2 se diferencian tres modalidades: I. Legal-programático (leyes específicas y leyes generales con mención específica), II. Programático (programas federales en articulación con actores sociales) y III. Acciones y proyectos (programas, proyectos y acciones federales). En la primera modalidad se encuentran dos subgrupos, por un lado, un conjunto de países que tiene legislación específica: Ecuador, Colombia, Argentina y Uruguay⁴; y por el otro, un grupo de experien-

4 Ecuador: Ley 285 (1998) "Educación de la sexualidad y el amor" / Educación para la democracia y el buen vivir: a. Programa estratégico nacional intersectorial de Planificación en violencia de género, b. Hablo Serio y c. Programa Nacional de erradicación de la violencia. / Colombia: Ley 115 (1994) y Ley 1620 (2013) Sistema Nacional de Convivencia escolar y formación para el ejercicio de los derechos humanos, la educación para la sexualidad y la prevención de mitigación de la violencia escolar. Programa de Educación para la sexualidad y la construcción de la ciudadanía. Argentina: Ley de Educación Sexual Integral 26.150 (2006) Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Uruguay:

cias que formuló su política pública en marcos legales generales con mención específica como por ejemplo: Chile, Perú, México, Venezuela⁵. Estos países cuentan con una ley nacional específica sobre la inclusión de la educación sexual o bien, con leyes educativas que mencionan explícitamente la educación sexual en el sistema educativo, y a su vez, vienen implementando bajo diversas estrategias su abordaje en las aulas. Estas estrategias se traducen en el armado de políticas públicas a partir de un programa con distintas líneas de trabajo. Una tensión por la que transitan estos países se encuentra entre las líneas de acción federales y la autonomía descentralizada de implementación. El caso de Argentina y Colombia resultan representativos del interrogante respecto de cómo el Estado Nacional diseña y organiza políticas de educación sexual en un marco de implementación local. En Argentina, el proceso de descentralización del nivel medio durante la década de los '90 condujo a dejar en manos de las provincias la gestión de las escuelas. A su vez, la ley de Educación Sexual Integral explicita la necesidad de una implementación de acuerdo a jurisdicción y a las definiciones que tome cada comunidad educativa según su realidad sociocultural “en el marco del respeto a su ideario institucional y a las convicciones de sus miembros.” Por su parte, Colombia, define a nivel nacional acciones de trabajo que cada región recupera según su idiosincrasia. A su vez, la autonomía escolar es un fuerte valor dentro de la estructura organizacional del país. En este contexto, la obligatoriedad de los contenidos resulta clara y a la vez, ambigua. Las líneas de trabajo de los programas nacionales y con ello, la estrategia de articulación regional/jurisdiccional son piezas claves para la concreción efectiva.

La modalidad “programática” refiere a países que han concentrado su accionar en torno a la construcción de políticas públicas a partir de programas de educación sexual de cobertura nacional con una sólida ejecución en articulación con movimientos sociosexuales. Cuba y Brasil son los casos paradigmáticos.

En Brasil la educación sexual es obligatoria en la escuela primaria y secundaria, según una disposición del Ministerio de Educación que estableció a mediados de los años 90 los llamados Parámetros Curriculares Nacionales. La inclusión es propuesta en términos transversales al

Resolución N°1 Acta Extra N°35. Programa de Educación Sexual (2006)

5 Chile: Ley 20.418 (2010) Salud Sexual; Perú: Decreto Supremo 006 (2006) Creación de la Dirección de Tutoría y Orientación Educativa (órgano que regula la educación sexual en el sistema educativo); México: Ley General de Educación y Ley General de Salud; Venezuela: Ley Nacional de la Juventud (2002); Ley Orgánica de Educación (2009) puesta en marcha de Líneas estratégicas curriculares para la Educación de la sexualidad en el subsistema de Educación Básica (2010).

conjunto de disciplinas que son parte de la enseñanza. Por otra parte, este país cuenta con el programa de Combate a la Violencia y la Discriminación contra GLTB (Gays, Lesbianas, Transgéneros y Bisexuales) y de Promoción de la Ciudadanía de Homosexuales “Brasil sin Homofobia” desde el 2004. El sistema educativo ha sido uno de sus ejes de acción a partir de la puesta en marcha del programa Escuelas sin Homofobia.

El Programa “Brasil sin Homofobia” es resultado del trabajo conjunto del gobierno federal y la sociedad civil organizada. Diversas agrupaciones pertenecientes al movimiento GLTBI ha sido parte del diseño de esta política pública que involucra a diversos sectores del estado, entre los que se destaca: educación, salud y justicia. El objetivo central del programa es “promover la ciudadanía de gays, lesbianas, travestis, transgéneros y bisexuales, a partir de la equiparación de derechos y del combate a la violencia y la discriminación homofóbicas, respetando la especificidad de cada uno de esos grupos poblacionales.” (Brasil sin homofobia: 2004).

En relación al sistema educativo se destaca la necesidad de implementar acciones que promuevan el respeto y la no discriminación por orientación sexual, fomentar y apoyar la formación de docentes, revisión de los textos escolares y elaboración de nuevos materiales didácticos así como también, la creación de un subcomité sobre Educación en Derechos Humanos en el Ministerio de Educación. La implementación de ambos programas en los distintos municipios es ampliamente indagada desde los sectores académicos. Diversos congresos recopilan trabajos de investigaciones en curso y finalizadas, entre ellos se destaca las distintas ediciones de “Fazendo genero”.

La experiencia cubana de inclusión de educación sexual es pionero en la región. Beatriz Martínez de León et al. (2013) analizan los distintos momentos de inclusión de la educación sexual en el país desde 1959 con la Revolución hasta la actualidad en el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), distinguiendo cuatro etapas:

“Primera: creación de las condiciones para el desarrollo de la educación de la sexualidad (1959-1975)

Segunda: establecimiento de las bases psicopedagógicas para el desarrollo de la educación de la sexualidad (1976-1991)

Tercera: renovación y perfeccionamiento de la educación de la sexualidad (1992-2006)

Cuarta: visión social integradora de la educación sexual y atención a la diversidad sexual (2007-Actualidad)” (2013:1)

Los/as autores/as indagan las relación entre la política revolucionaria y la tematización de la educación sexual, destacando al movimiento de

mujeres. Una serie de hitos dan cuenta de estas articulaciones. En 1962 la Federación de Mujeres Cubanas convoca a algunos especialistas de salud pública e inicia los programas de educación sexual, planificación familiar y salud reproductiva, posteriormente –en 1972 se conforma el Grupo Nacional de Trabajo de Educación Sexual (GNTES) con un enfoque multidisciplinario e intersectorial. En este contexto se crea en el Programa Nacional de Educación Sexual involucrando al Ministerio de Salud Pública, al Ministerio de Educación, a la Federación de Mujeres Cubanas y distintas organizaciones juveniles; en 1989, las nuevas demandas frente a la expansión del HIV Sida y la prevención del “embarazo precoz” se crea Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX).

El paso de la tercer a la cuarta etapa, según Martínez de León y otros/as (2013) se caracteriza por la búsqueda de una perspectiva integradora de género, derechos y diversidad dentro de un enfoque humanista crítico que supere la mirada biológica preventiva. Esto viraje se consolida en la Resolución Ministerial N°139/2011, que aprueba el Programa de Educación de la Sexualidad con Enfoque de Género y Derechos Sexuales en el currículo escolar del Sistema Nacional de Educación.

Tanto la experiencia de Cuba como la de Brasil se consolidan en torno a la construcción de programas nacionales que se sostienen en su formulación –en gran parte por la articulación con otros actores que les dio origen. El paso de los años, permite analizar las diversas tonalidades y expresiones que estos programas han tenido en sus respectivos países.

Una tercera modalidad agrupa países que vienen formulando programas de educación sexual aunque con un accionar que aun resulta disperso así como también, países que han comenzado a implementar acciones y/o proyectos en diversas escalas desde una enunciación nacional. Aquí se incluyen mayormente países de América Central y Paraguay. En su interior, este grupo, comparte una multiplicidad de experiencias diferentes. Desde recientes tareas de desarrollo curricular como el que viene trabajando El Salvador desde el 2013 hasta programas de Educación Afectiva y Sexual como los que sostienen Costa Rica o República Dominicana que aun se encuentran en su estado incipiente. En todos los casos predominan acciones que incluyen la educación sexual aunque no siempre esta tenga el carácter en su formulación de obligatoria. Estas acciones de educación sexual suelen acontecer en un escenario cambiante donde diversos actores introducen cambios respecto a cómo abordar la temática. Esto puede observarse con claridad en los casos de Honduras y Paraguay.

En el caso de Honduras golpe de estado ocurrido en el 2009 estancó los distintos esfuerzos en la inclusión de la temática por parte

de la agenda de los gobiernos. Cladem y Centro de Derechos de la Mujeres de Honduras señalan al respecto una primera iniciativa durante el 2003 con la entrega de guías de educación sexual para docentes de escuela secundaria. Un segundo momento en el 2005 cuando se amplió la distribución para otros niveles del sistema educativo y se propuso la transversalización armando un proyecto piloto en 70 municipios del país. En el 2009, el debate sobre las guías había sido ocasión de debate entre autoridades del poder ejecutivo, organizaciones de mujeres, docentes y familias, culminando con su revisión pero la imposibilidad de su puesta en marcha.

Finalmente, en el 2010 se distribuyen las guías “Cuidando mi salud y mi vida” como estrategia de implementación de contenidos de educación sexual. Durante el 2014, se realizó una capacitación virtual para docentes de distintas regiones del país.

En Paraguay, también acontecieron algunas modificaciones de iniciativas conformando un escenario inestable para la implementación de la educación sexual. Durante el 2010 en articulación entre unidades del estado Ministerio de Educación y Cultura, Ministerio de Salud, Secretaría de la Niñez y Adolescencia y Secretaria de la mujer, organizaciones de la sociedad civil y agencias de Naciones Unidas se construye “Marco Rector Pedagógico para la Educación Integral de la Sexualidad”. Este marco establecía los conceptos centrales a partir de la cual se construiría la educación sexual en el país que incluya tanto al sistema formal como no formal. La transversalización de los contenidos y la inclusión de la perspectiva de género son centrales en esta propuesta. La puesta en marcha de este marco, conlleva a múltiples repercusiones. Sectores conservadores, entre ellas organizaciones católicas, evangélicas y otras, rechazaron el documento por su propuesta de “ideologización de género” –entre otras acusaciones– (ABC, 28 de septiembre de 2011). Profundizaré sobre esta disputa más adelante, aquí solo quisiera destacar como esta iniciativa encontró su fin en el 2011, redefiniéndose en términos muy distintos en el 2012. La tarea de abordaje de la inclusión de la educación sexual finalmente quedo en manos del Plan Nacional de Salud Sexual construido con el apoyo técnico de UNFPA en el marco del Ministerio de Salud. El plan, como analizaremos más adelante centra su mirada en aspectos médico preventivos.

Tanto en Honduras como Paraguay, podemos observar acciones a favor de la inclusión dentro de las políticas públicas de la educación sexual para jóvenes. Sin embargo, esta tarea año tras año avanza de manera polimorfa y discontinua. El accionar de distintos actores pone en jaqué la consolidación de proyectos en programas de trabajo sostenidos en el tiempo. Por otra parte, la presencia de organismos internacionales, en particular UNFPA, o bien, haber sido Estadoparte del acuerdo

“Prevenir con Educación” ha sido clave en estos países para –a pesar de los obstáculos– continuar con la tarea aunque habitualmente a costas de volver a centrar la mirada en los aportes biomédicos.

La denuncia sostenida por parte de organizaciones de derechos de mujeres como CLADEM o vinculadas a los derechos humanos, también resultaron aspectos facilitadores para dar continuidad a los esfuerzos por incluir la educación sexual en las aulas.

LA DEUDA CARIBEÑA: GUATEMALA Y PANAMÁ

Hasta aquí hemos trazado una panorámica de países que –con diferentes modalidades– vienen abordando la educación sexual desde la política pública en el sistema educativo. Sin embargo, algunos de países de la región han evaluado como escasas las formas existentes y se encuentran luchando por incluir la educación sexual o ampliarla. Me detendré, brevemente sobre dos casos, la Campaña Nacional por la Educación Sexual de Guatemala y el Proyecto de Ley N°61 de Panamá.

En Guatemala la Campaña Nacional por la Educación sexual participan distintas organizaciones de mujeres, feministas y académicas⁶. La demanda se dirige hacia el gobierno y la necesidad de incorporar en los planes de estudios una educación sexual de carácter integral, laica y científica. En el marco de la firma del compromiso de la Carta Acuerdo “Prevenir con Educación” y la legislación local (Ley de Acceso Universal y Equitativo de Servicio de Planificación Familiar, Decreto 87-2005, que establece que el Ministerio de Educación y el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social deben educar sexualmente a la población y amparar sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos, especialmente de los grupos más vulnerables –adolescentes, jóvenes y mujeres–) esta campaña tiene por objetivo “contribuir a que adolescentes y jóvenes conozcan sus derechos sexuales y reproductivos, para que puedan exigir la implementación de la educación sexual en centros educativos públicos y privados y en los servicios de salud”⁷.

La Campaña ha realizado diversas acciones en el campo público, entre ellas ha elaborado una serie de videos bajo el lema “Exigimos Educación Sexual, imposible seguir sin ella” en la que participan jó-

6 La Campaña Nacional por la Educación Sexual es un esfuerzo del equipo impulsor, constituido por diez organizaciones nacionales: ADEMKAM Sololá, Asociación Alas de Guatemala (ALAS), Asociación Guatemalteca de Mujeres Médicas (AGMM), Asociación Tan Uxil de Petén, Asociación Pro-bienestar de la Familia de Guatemala (APROFAM), INCIDEJOVEN, Instancia por la Salud y el Desarrollo de las Mujeres (ISDM), Programa para la Prevención de ITS, VIH y sida de la Universidad de San Carlos de Guatemala (PPIVS-USAC), Red de Mujeres Positivas en Acción y Tierra Viva.

7 INCIDEJOVEN (Organización juvenil parte de la campaña) <http://incidejovent.org/wp-content/themes/incidejovent/campana/index.htm>

venes refiriéndose a distintas situaciones: respeto a la diversidad⁸, el acceso a los métodos anticonceptivos⁹, el casamiento forzado¹⁰ y la prevención VIH¹¹. Otras consignas son incluidas desde afiches, como por ejemplo, la violencia sexual como delito, los proyectos de vida, el acoso y la afectividad¹². Tanto en afiches como en videos aparecen jóvenes demandando educación sexual. Se destaca, también, una clara intencionalidad de mostrar distintos jóvenes: mujeres, varones, con distintas edades y tradiciones culturales.

Guatemala si bien no cuenta con una ley específica de educación sexual, si tiene un marco legal que podría dar sustento a la formulación de programas nacionales que aborden esta temática. La campaña se orienta hacia esta dirección. En su contenido, la campaña se dirige hacia la población juvenil y demanda por una educación que extienda los límites de un discurso biomédico. Aun así, prevalece una argumentación fuertemente sostenida en los aspectos preventivos.

El caso panameño, en cambio, avanza sobre la posibilidad de sanción de una ley específica. Durante el 2014 se ha comenzado a debatir el proyecto de ley N°61 “Por la cual se adoptan políticas públicas de educación integral, atención y promoción de la salud”. El mismo fue presentado por el Partido Revolucionario Democrático¹³. El articulado del proyecto define qué se entiende por educación integral en sexualidad como:

“Educación integral en sexualidad: La educación integral en sexualidad (EIS) se refiere a la orientación e información ética y científica, adecuada a cada etapa psicofisiológica del ciclo vital humano. La EIS favorece que niños, niñas, adolescentes y jóvenes adquieran los conocimientos y habilidades para tomar decisiones responsables e informadas sobre sus relaciones sociales; contribuye a que se retrase el inicio de las relaciones sexuales, se reduzca la frecuencia de la actividad sexual sin protección, se disminuya el número de parejas sexuales y aumente el uso de métodos de protección contra el embarazo no deseado y las infecciones de transmisión sexual (ITS).” (Artículo 3)

8 https://www.youtube.com/watch?v=Fbudpl7E_pY

9 <https://www.youtube.com/watch?v=qlkfGTgZTYU>

10 <https://www.youtube.com/watch?v=2ALNEDJydyc>

11 <https://www.youtube.com/watch?v=mPNfQOk5WuQ>

12 <http://www.plataforma51.org/#!campana-educacion-sexual/crj7>

13 Es un partido político creado en 1979, miembro de la Internacional Socialista.

Aclara a su vez, el artículo 3, el concepto de sexo y sexualidad: “Sexo: Diferencia biológica entre varones y mujeres. Sexualidad: Conjunto de condiciones anatómicas, fisiológicas, psicológicas y afectivas que caracterizan cada sexo y están presentes en el ser humano, en todas las fases de su desarrollo”

Estas primeras definiciones dejan entrever por un lado, que la educación sexual se dirige a prevenir una serie de problemáticas que incluye las temáticas tradicionales –“embarazo no deseado” e “infecciones de transmisión sexual” pero que también alude a “retrasar el inicio de las relaciones sexuales, disminuir el número de parejas sexuales” por ejemplo. Esta tarea formativa se asienta en la base de la binaridad sexo-genérica. Esta mirada es acentuada en los fundamentos iniciales que el proyecto expone. Allí redundan referencias estadísticas que dan cuenta del aumento del “embarazo adolescente”, “muertes por HIV en jóvenes”, “vínculos no estables”, “violencia”. La educación sexual es concebida como una herramienta útil y exitosa para la prevención. Asimismo, se apela a la educación sexual como un derecho de niños, niñas y jóvenes en el marco de un Estado que debe generar y fomentar programas, planes y acciones en este sentido.

Finalmente, el proyecto en su artículo 8 prevé la obligatoriedad de la inclusión del tema en la curricula de todos los niveles educativos y tanto para escuelas “oficiales” como “particulares”. La perspectiva planteada en ese mismo articulado presenta una serie de paradojas con otras referencias de la propia ley al considerar que esta inclusión debe basarse en una educación de carácter científico, no sexista, igualitario, equitativo y respetuoso entre hombre y mujeres considerando los aspectos afectivos, biológicos, fisiológicos y éticos. La expresión, “no sexista” en este contexto arroja una serie de interrogantes respecto de aquello esperado. Siembra, al menos, una mirada atenta respecto de cómo se plasmaría tal concepción en las formulaciones futuras en el escenario de sanción de la ley.

¿EDUCACIÓN SEXUAL PARA QUÉ? ACERCA DEL DISEÑO DE CONTENIDOS DE EDUCACIÓN SEXUAL EN LA REGIÓN.

Con distintos recorridos, pudimos revisar en el apartado anterior como la educación sexual es parte de la agenda pública de América Latina y el Caribe. En esta sección, avanzaremos sobre el análisis de los sentidos y miradas que la educación sexual adquiere en los distintos países. Para qué enseñar educación sexual y qué contenidos son los privilegiados para cumplir ese objetivo, son los dos interrogantes centrales que guiaron la indagación sobre documentos legales (que explicitaran contenidos escolares), documentos curriculares, manuales y guías de trabajo desarrollados o realizados con la participación de los ministerios de

educación y que tenían como destinatario final a los y las jóvenes de las escuelas medias o sus docentes.

A partir del análisis de este corpus, se pueden distinguir tres miradas sobre la educación sexual: I. Prevención clásica, II. Prevención ampliada; y III. Género, diversidades y derechos humanos. Algunas experiencias remiten con claridad a una de estas categorías, mientras que otras conforman una trayectoria mixta entre distintas miradas. Asimismo, en algunos países, la combinación de tales miradas se hace con prevalencia de una sobre otra. Por último, hay países cuya producción curricular es ambigua, y mientras en algunos documentos sostiene enfáticamente una mirada, en otros la suaviza o incorpora otros contenidos.

Es por eso que estas categorías solo son una invitación a revisar las formas de construcción curricular sobre la educación sexual. No se trata de una clasificación exhaustiva, excluyente y estática, sino más bien, una puerta de entrada a partir de la cual problematizar la afirmación: “América Latina y el Caribe avanza sobre la educación sexual”. ¿Hacia donde avanza la educación sexual?

PREVENCIÓN CLÁSICA: EMBARAZO “PRECOZ” / VIH SIDA

Una de las tradiciones de mayor presencia entre los documentos analizados se vincula con el llamado –en forma crítica– modelo biologicista de educación sexual. Desde este marco, se considera que en la escuela se abordan a las cuestiones de la sexualidad si se estudia la anatomía de la reproducción. Y, eventualmente, la fisiología, aunque por lo general desgajada de las emociones y principalmente centrada en “los problemas” o “peligros” del uso del cuerpo. Este modelo es trabajado desde la necesidad de prevenir los riesgos de una sexualidad adolescente “descontrolada”. El embarazo caracterizado como precoz y la expansión de la pandemia del VIH SIDA son dos vectores claves en la construcción de contenidos sobre aquello que se desea evitar en la población juvenil.

El discurso de la prevención ha calado profundo no solo en la construcción de argumentos que justifiquen la inclusión de la sexualidad como un tema escolar sino también en la producción curricular. Y aun, cuando existen esfuerzos por superar esta mirada, en pos del mandato de formar en una “integralidad”, los materiales desarrollados destinan mayor lugar a temas ligados a la reproducción, las enfermedades y el embarazo por sobre otros contenidos que se presentan.

Por ejemplo si tomamos el índice de la Guía Metodológica para docentes del III Ciclo “Cuidando mi salud y mi vida” de Honduras encontramos que en las distintas áreas (Ciencias Sociales, Ciencias Naturales, Matemática, Español y Educación Física) donde se propone la transversalización de contenidos de educación sexual priman diversos abordajes

sobre el HIV SIDA por sobre el análisis de las relaciones interpersonales: la familia, el noviazgo; los valores, la comunicación o el deporte. La guía propone 20 actividades para realizar con el estudiantado. 14 de las actividades responde a la prevención de embarazo en la adolescencia y VIH SIDA. Gran parte de las actividades avanza en conocer la sexualidad humana, su anatomía, la reproducción, las formas de transmisión del VIH, las conductas de riesgo y formas de su prevención, los métodos anticonceptivos desde un enfoque basado en la necesidad de informar a los y las estudiantes, apelando al contenido en su carácter de conocimiento científico. Otro conjunto de temas que recuperan las actividades –en menor medida– son la toma de decisiones en la vida en relación a las metas, proyectos y deseos. El embarazo durante la adolescencia, en estas actividades es presentado como un “obstáculo” dejando un efecto moralizante a favor de su prevención. Por último, una actividad aborda los estereotipos del lenguaje relación a las personas que viven con HIV.

En esta dirección el enfoque de la prevención profundiza la biologización escolar de la sexualidad integrando el dispositivo de disciplinamiento social de los cuerpos y su expresión (Morgade: 2011). “Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los “géneros” en cuanto que hábitos sexuados) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación” (Bourdieu:1999, 14). De manera tal que el “efecto de naturalidad” se constituye como central dentro de estas propuestas curriculares que proponen no solo conocer el cuerpo sino centralmente las conductas “normales” que nos permitirán al estudiantado tomar “acertadas decisiones” sobre su vida evitando el embarazo y las enfermedades.

El caso chileno, también puede leerse desde estas categorías. Resultan indudables los esfuerzos por ampliar el desarrollo temático, sin embargo, continúa una fuerte mirada en formar conductas a favor de la prevención. La cartilla “Formación en sexualidad, afectividad y género” para docentes elaborada por el Ministerio de Educación en el marco de acompañar el diseño de proyectos educativos institucionales y dando respuesta a lo mandatado por la Ley 20.418 de Salud (2010) propone un “enfoque formativo en educación en sexualidad, afectividad y género como estrategia de prevención”. Entendiendo por el mismo lo siguiente: “Formar en sexualidad, afectividad y género, implica, necesariamente, un componente preventivo, expresado en el desarrollo de conocimientos, habilidades y actitudes que permitan formar personas

autónomas, capaces de tomar decisiones personales y de anticiparse a las situaciones. En este sentido, la dimensión preventiva implica superar la noción de riesgo¹¹ y no se limita a informar o prohibir, sino que proyecta hacia una formación que actúa con anticipación.” (Cartilla Formación en sexualidad, afectividad y género, 2013)

La guía propone una serie de temas a trabajar en las aulas, según las edades. Entre los temas destinados a jóvenes de 12 a 18 años prevalecen contenidos vinculados a formación de conductas de prevención en el marco de los valores. Entre los temas se menciona: Compromiso a largo plazo, el matrimonio y la crianza de hijos e hijas; Valores, actitudes y fuentes de aprendizaje sexual; Normas e influencia del grupo de pares en el comportamiento sexual; Toma de decisiones; Comunicación y habilidades de negociación y rechazo; Cómo encontrar ayuda y apoyo; Anatomía y fisiología sexual y reproductiva; Intimidad, integridad del cuerpo y comportamiento sexual; Salud sexual y reproductiva. Factores de riesgo. La prevención aparece fuertemente asociada a la posibilidad de formar conductas responsable basada en valores. Sin embargo, es difícil definir a qué valores se está haciendo referencia.

El enfoque de la prevención se asienta, en este caso, sobre cómo la escuela puede formar “buenas conductas” sin problematizar los valores que sostienen tal clasificación. O más bien, la propuesta invisibiliza la problematización de las relaciones sociales que sostienen las conductas de las personas. Los supuestos pronto se evidencian, dejando a la luz que las buenas conductas se vinculan con el matrimonio heterosexual, con el establecimiento de relaciones estables y monogámicas. No obstante, es notorio que el material excede lo regulado por la ley 20.418 al incluir temas como “la sexualidad y los medios de comunicación” y “la construcción social del género”.

No obstante, la compleja implementación de estas temáticas bajo la modalidad de Proyecto educativo institucional en la que cada escuela define presenta una serie de alertas para investigadores/as del país. Essau Figueroa Silva (2012) destaca el complejo entramado de las políticas neoliberales y la definición de la educación sexual como educación en valores morales. Siendo que “la moral” puede adquirir diverso sentido según los actores que se esperará de la educación sexual. Irma Palma, Daniel Reyes, Claudia Moreno (2013), por su parte destacan como detrás de la libre elección y pluralidad de la propuesta se esconde una mirada conservadora en las políticas públicas sobre educación sexual.

PREVENCIÓN AMPLIADA: LA VIOLENCIA. TENSIONES ENTRE EL DERECHO Y LA VICTIMIZACIÓN

Una segunda mirada que se evidencia en parte de los documentos analizados es la necesidad de ampliar el enfoque de la “prevención clásica”

incorporando la violencia de género, violencia sexual o simplemente, la violencia. La forma de inclusión de este contenido se organiza desde diversos discursos; mientras algunos países adoptan la violencia de género como un tercer efecto a prevenir de una sexualidad descontrolada, otros apelan a la vulnerabilidad y victimización de las mujeres, y unos muy pocos a la promoción de derechos.

La inclusión de la educación sexual en República Dominicana se realiza por medio del Programa de Educación Afectivo Sexual (PEAS) desde el 2007¹⁴, entre sus contenidos para la educación en el nivel medio se enuncian contenidos por cada uno de los años de escolarización. En su conjunto prevalecen tres grandes grupos temáticos:

- Anatomía, reproducción, embarazo, enfermedades de transmisión sexual y sus formas de prevención
- La vida en pareja, el matrimonio, los valores de la abstinencia, la fidelidad, castidad. Los medios de comunicación y estereotipos.
- La violencia intra familiar, extra familiar, abuso, violación. El problema del aborto, la pornografía y prostitución.

En relación a la violencia se citan leyes que la condenan en el país, constituyendo esto objeto de estudio con los y las estudiantes. Sin embargo, la falta de inclusión de la perspectiva de género como problematizadora de las relaciones de poder entre varones y mujeres debilita la inclusión del tema reduciéndolo a un efecto no deseado de la sexualidad. En concordancia con el análisis que efectúa UNFPA durante el 2012 en ocasión de realizar un estado de situación sobre la implementación del PEAS, la igualdad de género solo se trabaja en las aulas a partir de dos fechas conmemorativas: el 8 de marzo (Día de la Mujer) y el 25 de noviembre (Día contra la violencia hacia las mujeres).

En esta propuesta “la violencia” aparece como una ampliación a la prevención que la educación sexual debe habilitar: prevenir el embarazo, prevenir la transmisión de enfermedades sexuales y prevenir la violencia.

En un marco de educación sexual distinto, tanto la propuesta curricular de Nicaragua como la de Perú coinciden en incorporar la tematización de las sexualidades en el aula a partir de identificar distintos problemas frente a su ausencia. A la necesidad de postergar la iniciación sexual, prevenir el embarazo y la maternidad en la adolescencia y prevenir las enfermedades de transmisión sexual se agrega la

¹⁴ Durante el 2014 se comenzó a realizar un trabajo de actualización del Programa de Educación Afectivo Sexual que aun no público sus elaboraciones finales.

prevención de la violencia sexual en la infancia y adolescencia. En relación a esto el Documento “Educación sexual integral. Derecho Humano y contribución a la Formación Integral” de Perú abreva: “La educación sexual integral también cumple un rol protector frente al embarazo en la adolescencia, el riesgo de infección por VIH y otras infecciones de transmisión sexual, a la coerción, al abuso, a la violación y a otras formas de violencia sexual en la infancia y adolescencia, y puede contribuir eficazmente a transformar esta problemática” (2013:16)

Ambas propuestas se inscriben en programas de contenidos donde los derechos sexuales son punto de anclaje, sin embargo, la violencia sexual también es presentada en el marco de las necesidades a prevenir. Es indudable que numerosos niños, niñas y adolescentes con una frecuencia que nunca deja de ser sorprendente vive situaciones de acoso, acoso así como diversas formas de abuso y/o violación. Este hecho revitaliza la necesidad de inclusión de estas temáticas en el ámbito de la escuela en tanto se trata de situaciones que avasallan los derechos de niños, niñas y adolescentes a una vida digna. No obstante, el tratamiento de estos contenidos abre una serie de interrogante respecto de cómo estos temas refuerza o no la vivencia de la sexualidad como amenazante, y en que lugar se ubica a quiénes son víctimas de la misma. (Morgade: 2011). En otras palabras, víctimas victimizadas o víctimas empoderadas.

Otra forma desde donde podemos entrever, el avance de esta temática en el campo de la educación sexual lo ofrece la nueva política educativa de Ecuador. La inclusión del tema de la violencia ha sido la innovación en la formulación de las políticas públicas de los últimos años. El país cuenta desde 1989 con la Ley de Educación de la sexualidad y el amor que junto con una serie de acuerdos ministeriales esta materializando la inclusión de la sexualidad en las aulas. En los últimos años, los esfuerzos por avanzar en la difícil instalación de la temática radicó también en la creación del programa “Educación para la democracia y el buen vivir” donde se destacan cuatro acciones centrales:

- Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENIPLA) (Incluye la violencia sexual en relación al embarazo entre sus objetivos de trabajo)
- Programa Estrategia Nacional Intersectorial de planificación en violencia de género
- Habla Serio
- PNI Para erradicar delitos sexuales en el ámbito de la escuela (campana: “Nadie nunca más”).

Los cuatro programas avanzan en la visibilización de la violencia sexual/ género dentro de la formulación de políticas públicas en las que el Ministerio educación interviene. Tal vez, la más “llamativa” es PNI y la campaña “Nadie nunca más” creadas en el 2014. Con el objetivo de “sensibilizar a los diferentes actores de la comunidad educativa sobre la violencia sexual, y para dar a conocer las rutas y protocolos de denuncia cuando suceden estos hechos” la campaña apunta a tematizar situaciones históricamente ocultadas.

GÉNERO, DIVERSIDADES Y DERECHOS HUMANOS.

Finalmente, un conjunto de documentos de la región se organiza sobre tres conceptos claves: género, diversidades y derechos humanos. No obstante, en la construcción discursiva de la formulación de contenidos surgen una serie de tensiones:

- Mientras que algunos documentos se posicionan a favor de una revisión de las relaciones de género en clave de desigualdad social, otros aluden al género como categoría descriptiva de las diferencias entre varones y mujeres.
- Algunas propuestas avanzan en la problematización de la heterosexualidad, otras normalizan las distintas identidades sin cuestionar la matriz sociocultural de su producción.

Estos documentos incorporan una definición amplia de la sexualidad que supera la genitalidad y donde intervienen distintas dimensiones: biológica, psicológica, cultural e histórica, ética – moral. Habitualmente, denominan a esta educación sexual en términos de “integral”. El desarrollo de esta línea de contenidos se encuentra motorizado por la presencia de la UNFPA en articulación con Ministerios de Educación y otros organismos del estado, y organizaciones de la sociedad civil. Dentro de este esquema, se encuentran las experiencias de Colombia, Uruguay y Argentina, y las recientes formulaciones de Perú, Nicaragua y El Salvador.

Del primer grupo propongo analizar los casos de Colombia y Argentina, los cuales nos permitirá acercarnos a distintas concepciones en torno a la estrategia curricular.

En el caso de Colombia, la puesta en marcha del Programa de Educación para la sexualidad y la construcción de la ciudadanía renuevan los debates en torno a la escuela en tanto dispositivo pedagógico de género trabajado por Carlos Iván Suarez. En la actualidad, el programa tiene el propósito de “contribuir al fortalecimiento del sector educativo en el desarrollo de proyectos pedagógicos de educación para la sexualidad, con un enfoque de construcción de ciudadanía y ejercicio de los

derechos humanos, derechos sexuales y derechos reproductivos”¹⁵. Para ello ofrece una serie de orientaciones para ser trabajados por cada escuela. La “Guía 1, la sexualidad en la formación integral de los niños, niñas, adolescentes y jóvenes” (2008) enuncia seis principios centrales a partir de los cuales las escuelas deberán seleccionar contenidos que consideren adecuados a su comunidad:

- Ser humano: “La palabra humanidad, ser humano y persona refieren al carácter igualitario de todos los miembros del género humano, independientemente de la época y el lugar” (11) Este hecho fundamenta la dignidad de la vida humana y da fundamento universal a la concepción de derechos humanos.
- Género: Esta categoría permite comprender como la construcción social y cultura establecida sobre las diferencias sexuales biológicas ha llevado a valoraciones desiguales entre varones y mujeres.
- Educación: es entendida desde una aproximación pedagógica que promueve la construcción de conocimiento significativo para la vida.
- Ciudadanía: Condición desde la cual las personas participan en las definiciones individuales y colectivas. La ciudadanía se asume y ejerce.
- Sexualidad: La sexualidad es una dimensión constitutiva de los seres humanos: biológica, psicológica, cultural, histórica y ética.
- Educación para la sexualidad y construcción de la ciudadanía: es una propuesta como “reto a la promoción de conocimientos, habilidades, actitudes, valores y comportamientos que favorezcan la dignidad humana y el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, y el logro de la salud sexual y reproductivas a partir de personas autónomas que establecen relaciones cada vez más pacíficas, democráticas y pluralistas” (18)

La propuesta de contenidos específicos queda “abierta” primando una propuesta sobre las competencias esperadas en niños, niñas y jóvenes. Este enfoque aun con sus logros de ampliación conceptual, también puede ser leído como una modalidad aggiornada de la clásica necesidad de formar “buenas conductas”. En esta dirección, Mary Luz Estupiñán Serrano señala: “Ahora bajo la lógica de la autosoberanía y/o

¹⁵ Sitio web del Ministerio de Educación de Colombia: <http://www.colombiaprende.edu.co/html/docentes/1596/w3-article-345811.html>

autogobierno se desplaza el centro de poder de un lugar exógeno a uno endógeno para alimentar los espejismos de libertad y autonomía. Sin embargo, continúan siendo máscaras del poder como dominio de las posibilidades de acción de las y los otras/os.” (2011:93)

Ya no se trata de fomentar conductas prevención de un riesgo aterrizante sino, más bien, de propiciar el autogobierno de unos mismo. Este viraje que alienta la formación de sujetos autónomos entra contradicción cuando el campo de acción real de elección se ciñe sobre las condiciones establecidas de antemano que no son posibles de poner en debate.

Al revisar la propuesta de contenidos en Argentina, encontramos una estrategia curricular distinta. La producción de lineamientos curriculares para el nivel ha sido frondosa en los últimos tiempos. El programa de Educación Sexual Integral ha diseñado: Los lineamientos curriculares para ESI, Educación Sexual Integral para la Educación Secundaria: Contenidos y propuestas para el aula: donde se proponen contenidos para las diversas disciplinas que componen la educación en este nivel y Educación Sexual Integral para la Educación Secundaria: Contenidos y propuestas para el aula II: donde se propone talleres específicos sobre vínculos violentos en parejas adolescentes, discriminación y diversidad sexual y trata de personas.

En su conjunto la propuesta de contenidos es amplia y auspiciosa. No obstante, algunos nodos conceptuales parecen cristalizarse bajo modalidades despolizadas: la diversidad convocada desde el paradigma del respeto no deja aun ser interpretada desde la trama de la heteronormatividad (Lavigne, 2011). Subyace entonces una concepción del diverso como característica de otro, donde no discute la posición desigual sino las formas respetuosas desde las cuales establecer un vínculo (Baez, 2013). Por otra parte, el tema del aborto requiere de nuevas profundizaciones (Díaz Villa, 2012).

Otras propuestas recientes como la desarrollada por El Salvador abre nuevos interrogantes respecto de cómo se incluyen una concepción amplia e integral de la sexualidad.

El Programa de Educación Integral de la Sexualidad de El Salvador se fundamenta en la Declaración Ministerial “Prevenir con educación” (2008). La “Guía metodológica sobre la Educación Integral de la Sexualidad. Educación Media” puesta en circulación a comienzos del 2015 presenta los fundamentos de una educación sexual basada en el enfoque de género y derechos humanos y junto con ello, una necesaria actualización curricular. El documento presenta por un lado, las distintas asignaturas del nivel señalando con otro color los aportes conceptuales que este programa brinda; y por el otro, una serie de actividades para ser “desarrolladas o adaptadas” por el personal docente para incluir los nuevos temas. Entre los temas a desarrollar se destacan

tanto aspectos biológicos y genéticos como también aspectos psicológicos, sociales, culturales e históricos.

La propuesta de actividades, revisando su secuenciación, reviste algunas peculiaridades. Entre las que se destaca, una suerte de confianza excesiva en las competencias de comunicación como forma de resolución de lo que pueden ser interpretados como “problemas de la sexualidad”: el embarazo no deseado, el contagio de enfermedades y la violencia sexual.

En relación con este tema una secuencia de actividades en el marco de la asignatura “Orientación para la vida” para el primer año de bachillerato deja entrever las tensiones:

- Violencia, acoso, abuso, trata de personas y explotación. Parte I
- Violencia, acoso, abuso, trata de personas y explotación. Parte II
- Violencia, acoso, abuso, trata de personas y explotación. Parte III
- Causa de los conflictos: por fallas en las interacciones comunicativas, por diferentes intereses y valores, por preferencias personales o colectivas, por las acciones de poder y subordinación entre personas de sexos, edades y otro rasgo diferentes.
- Reacciones justas, respetuosas, democráticas ante los conflictos: alteraciones en los estados de ánimo y de equilibrio emocional, evasión, acomodación y competición.
- Técnicas de resolución de conflicto: comunicación, el diálogo, la escucha efectiva, asertiva, justa, democrática equitativa, horizontal y activa.

La confianza excesiva en la formación de habilidades puede volverse contraproducente a la misma propuesta de contenidos seleccionados para trabajar la violencia en las aulas. Por un lado, minimiza la categoría de violencia como problema de comunicación; y por otra parte, parecería apuntarse a una formación comunicacional como estrategia de cambio de la conducta violenta.

Otras experiencias también recuperan esta mirada amplia de la sexualidad, aunque no se acogen de manera específica con el concepto de “sexualidad integral”. El programa “Escuela sin homofobia” de Brasil es uno de ellos. En apartados anteriores hacía una primera aproximación al mismo, dando cuenta de su particularidad de trabajo centrado en el cuestionamiento de la heterosexualidad como normalidad.

El plan de ejecución del Ministerio de Educación incluye el Programa de Escuelas sin Homofobia. El programa se desarrolla en diversas direcciones:

- Reuniones regionales con líderes de organizaciones sociales y agentes del Estado.
- Investigaciones cualitativas sobre la homofobia en la escuela.
- Materiales para la capacitación docente y materiales curriculares para el aula.

Durante el 2011, una serie de debates acontecieron con la publicación de materiales por parte del programa. Los materiales constaban de tres videos para trabajar en el aula¹⁶ diversos temas: las parejas gays, la identidad trans, la bisexualidad. Estos videos fueron criticados por sectores conservadores, y finalmente, la presidenta –Dilma Rousseff– se pronunció en contra de los mismos, destacando que el Estado no podía “meterse” en la vida privada de las personas¹⁷, y posteriormente vetando su distribución. Este caso nos permite indagar por los límites de la tematización de estos contenidos. El programa se propone “combatir la homofobia” sin embargo, estos videos que explícitamente visibilizan experiencias habitualmente negadas / discriminadas son calificados como “promoción” “provocación” o “direccionamiento intencionado” la vida de las personas. Subyace entonces una clasificación previa donde la heterosexualidad perpetua su las categorías de normal y anormal.

El caso boliviano por otra parte, nos permite observar otra dinámica de abordaje de la educación sexual desde una mirada amplia de la sexualidad. Durante el 2010 se sancionó la Ley N° 70 de Educación Ave-lino Siñani-Elizardo Pérez que incluye en diferentes artículos la necesidad de una educación despatriarcalizada. Entre sus fines se destaca: “Art. 4, inc. 6. Promover una sociedad despatriarcalizada, cimentada en la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos.”

Este nuevo marco legal regula en su totalidad el sistema educativo del país incorporando una serie de principios políticos y filosóficos que sostienen una concepción de la escuela como unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. Ahora bien, esta mirada principista, en lo particular a la educación sexual no encuentra correlato con desarrollo sostenido de programas. Entre las acciones realizadas se encuentra la elaboración del módulo: “Educación para la sexualidad con perspectiva de género un Derecho Educativo”, dirigido a maestros y maestras de aula del sistema educativo del estado. Este módulo es fruto del trabajo del Ministerio

16 Se pueden visualizar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=TEcra9BBOdg&list=PL06EBC4B4DADE9A10>

17 Palabras de Dilma Rousseff: <https://www.youtube.com/watch?v=QmYxgz6oKNE>

de Justicia y algunas de sus dependencias (Vice ministerio de Igualdad de Oportunidad y Dirección General de Prevención y Eliminación de toda forma de Violencia en Razón de Género) con la revisión del Ministerio de Educación y el apoyo financiero del Fondo de Población de las Naciones Unidas.

El documento busca acompañar a docentes en la formación de una “vivencia de la sexualidad libre, placentera, responsable; sobre manera en el ejercicio y demanda de los derechos sexuales, los derechos reproductivos y la equidad e igualdad entre hombres y mujeres” (2010: 5). Para ello propone explorar sobre diez núcleos conceptuales: I. Sexualidad, sexo y género; II. Derechos sexuales y derechos reproductivos; III. Comunicación Asertivas; IV. Identidad, autoestima y valores; V. Proyecto de vida; VI. Violencia en razón de género; VII. Embarazo Adolescente; VIII. Métodos Anticonceptivos; IX. Infecciones de transmisión sexual; y X. VIH y el SIDA.

El abanico de contenidos que recorre esta propuesta supera la visión biomédica de la sexualidad, incluyendo otros contenidos que avanzan sobre tematizar la violencia de género, los derechos sexuales y reproductivos, la comunicación.

¿PERSPECTIVA DE GÉNERO? EQUIDAD DE GÉNERO E IDEOLOGIZACIÓN

Gran parte de las leyes, programas y acciones que se están llevando adelante en la región enuncian la perspectiva de género como tamiz desde el cual se *debe* abordar la educación sexual. No obstante, rápidamente se evidencian definiciones y directrices disímiles en torno a que se entiende por ello. Aún cuando prevalece un discurso a favor de la construcción de la juventud como sujeto de derecho y los derechos humanos como marco regulador de la política pública, en la revisión realizada, se pueden distinguir dos concepciones diferentes : I. Distintos pero iguales y II. Desigualdades críticas.

DISTINTOS PERO IGUALES

En enfoque o perspectiva de género, en ocasiones es definido en términos de “equidad e igualdad entre los sexos”. El caso chileno puede ofrecernos algunas aristas desde las cuales analizar esta mirada. Si bien en el desarrollo de la política pública educativa en pos de una formación en sexualidad, afectividad y género conviven diversas interpretaciones en torno a la inclusión de la perspectiva de género prevalece también una mirada que parte de una diferenciación “clara y precisa” entre sexo y género: “Sexo: Es el conjunto de características biológicas que nos define como mujer u hombre. Género: Es el conjunto de características sociales y culturales que diferencia a los hombres de las mujeres; es el

conjunto de ideas, creencias y atribuciones que cada cultura ha construido acerca de las diferencias sexuales y que le ha asignado a hombres y mujeres según un momento histórico y cultural determinado. Esto es enseñado y transmitido fundamentalmente, por la familia, la escuela y los medios de comunicación. Es a través de ellos y los valores que representan, que se define y reproduce lo masculino o femenino, lo que es de los hombres y lo que es de las mujeres, los sentimientos, las formas de comportamiento que se atribuyen a los hombres o a las mujeres, lo que se espera que cada uno o una, según la diferencia biológica, hagamos en nuestra vida familiar, en el trabajo con los amigos o con la pareja.” (Formación en sexualidad, afectividad y género: 2013, 28)

Mientras que el sexo es el reservorio biológico, natural e inmanente de una materialidad dada al nacer, el género en el cuerpo cultural y social de diferenciación del sexo aprendido en una sociedad. El sexo es una categoría inamovible, el género es una adquisición determinada cultural e históricamente. Esta categorización se sustenta en una concepción de clasificación binaria y dicotómica en la que se divide de manera taxativa entre varones y mujeres, entre género masculino y femenino estableciéndose una linealidad: varones masculinos – mujeres femeninas. Cabe preguntarse, entonces, qué sucede cuando esa expectativa no se cumple en la experiencia concreta de los sujetos. En su operatoria cotidiana estas categorías ordenan, clasifican y con ello distribuyen valor diferencial a las experiencias corporales de los sujetos. El género que se proponía como categoría disruptiva de una materialidad corporal finalmente normaliza “el mandato natural”.

El documento Formación en sexualidad, afectividad y género avanza en presentar que es lo que espera propiciar en la enseñanza de estas temáticas: “el valor de la complementariedad entre los sexos, igualdad de oportunidades, derechos y deberes, etc. (2013, 11)”. Se trata entonces, de dos sexos, dos géneros que se complementan en el marco de igualdad de oportunidades. El enfoque de género, desde esta mirada, parte del análisis de “las formas de relacionarse y las oportunidades de desarrollo que tanto hombres como mujeres tienen en la sociedad” (2013,30). Queda bajo suspenso la problematización de las desigualdades, las relaciones de poder que estructuran las relaciones sociales entre los sujetos. “En este sentido, el enfoque de género es una mirada que intenciona la reflexión sobre las condiciones que se derivan del proceso de socialización de lo femenino y lo masculino” (2013,30). El enfoque de género es una mirada a futuro: cómo mejorar las condiciones de socialización de varones y mujeres. La equidad de género entendida como la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades se torna central de esta propuesta. Subyace el supuesto que el estado de no igualdad actual se revierte brindando oportunidades igualitarias.

Desde la propuesta chilena el enfoque de género es una perspectiva a incluir de manera transversal en la enseñanza. Sin embargo, no aparecen referencias concretas de cómo hacerlo. En esta dirección, se trata más bien de un principio de acción sin contenidos específico. Por otra parte, en los temas sugeridos para el trabajo en las aulas de estudiantes de 12 a 18 años, algunos de los contenidos hacen referencia:

TEMA: TOLERANCIA Y RESPETO

Los derechos y deberes de los niños, niñas y jóvenes.

La importancia del respeto mutuo, la tolerancia, la no discriminación y la comunicación, el consentimiento y la responsabilidad en las relaciones.

La importancia del respeto y la tolerancia hacia las diferencias físicas, imagen corporal y orientación sexual.

TEMA: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL GÉNERO

Prejuicios y discriminación basados en género.

Diferentes factores que influyen sobre el comportamiento sexual y la identidad de género.

La desigualdad de género como factor que influye en la violencia, abuso y coerción sexual.

Estrategias orientadas a reducir la violencia basada en género, la violencia y abuso sexual.

TEMA: ANATOMÍA Y FISIOLÓGÍA SEXUAL Y REPRODUCTIVA

Distinguir entre los aspectos biológicos y sociales del sexo y del género.

La desigualdad de género aparece mencionada por única vez en relación a la violencia, abuso y coerción como uno de los temas a trabajar. Estos son desde esta lectura, los efectos negativos de las diferencia entre sexos. La heteronormatividad y el sexismo no forman parte del debate.

II. DESIGUALDADES CRÍTICAS

Otras miradas abordan el enfoque de género poniendo como eje en la desigualdad. El caso cubano avanza en este sentido. La propuesta actual de educación sexual denominada Programa de Educación de la Sexualidad con Enfoque de Género y Derechos Sexuales propone un trabajo transversal en este sentido. El documento curricular “Educación de la sexualidad y prevención de las ITS y el VIH/SIDA desde los enfoques de género, de derechos y sociocultural. Orientaciones metodológicas educación secundaria básica, preuniversitaria técnico y profesional y de adultos” establece la enseñanza obligatoria de estas temáticas. El

enfoque de género ocupa un espacio relevante dentro de la publicación. En su desarrollo en el cuerpo central y en los anexos especiales aparece detallada qué se entiende por este concepto. La categoría de género es presentada desde su potencialidad en visibilizar la jerarquización, contradicción y estructuración de dinámicas de poder/subordinación entre varones y mujeres. En esta propuesta, la definición de sexo y género también difieren. Sin embargo, estas conceptualizaciones parte de un punto distinto a la dicotomización: “sexo: biológico” / “género: cultura”. El documento detalla: “Mientras que el sexo es un hecho biológico, se refiere a la diferenciación sexual de la especie humana e implica un proceso complejo de distintos niveles (sexo cromosomático, gonadal, hormonal, anatómico y fisiológico), el género está determinado por las atribuciones que la sociedad establece para cada uno de los sexos. Si bien el género se basa en la diferencia sexual (no solo la anatómica), a partir de dicha diferencia se construyen los papeles, las prescripciones sociales y el imaginario de lo que es ser hombre o ser mujer” (2011, 59)

La distinción sexo-género aparece bajo la noción de “diferenciación sexual”, presentándose el sexo como proceso complejo en la que conviven distintos niveles. El género, en cambio, son las atribuciones sociales que se establecen para los sexos. Desde este documento, incluir la perspectiva de género al campo de la escuela implica:

- Reconocer las relaciones de poder que se dan entre los géneros, históricamente favorables a los varones como grupo social que ostenta el poder y discriminatorias sobre todo para las mujeres.
- Que dichas relaciones han sido constituidas social e históricamente y son constitutivas de las personas.
- Que las mismas atraviesan todo el entramado social y se articulan con otras relaciones sociales como las de clase, etnia, raza, edad, preferencia sexual y religión.” (2011, 60)

Es por eso que en el documento se aclara, que trabajar con este enfoque no es agregar un tema, sino transversalizar una lectura que implica una nueva forma de concepción del mundo y de la vida. Esta nueva mirada permitirá a los y las estudiantes revisar las formas de naturalización de los roles de género, problematizar la heterosexualidad, relativizar las presiones sociales, analizar la sobrevaloración “todo se ha logrado”, reflexionar en torno a la confusión de género con mujer.

Esta propuesta parte por la problematización de las relaciones de poder entre varones y mujeres, instalando el debate en la jerarquización y la búsqueda de una justicia social más amplia. Sin embargo, la

norma heterosexual aparece tímidamente cuestionada. Por otra parte, se traslucen los esfuerzos por incluir un discurso ampliado.

En su conjunto, las propuestas políticas que se encuentran bajo esta concepción no avanzan en una problematización profunda de las desigualdades de género situadas en esta región. Específicamente, a revisan los vínculos entre colonialidad y construcción del género. ¿Cómo acontece la construcción de los géneros *en* América Latina y el Caribe? En la mayoría de los documentos analizados el planteo parte de lo que Rita Segato señala en términos de “feminismo eurocéntrico” que afirma que el problema de la dominación de género/dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias; habilitando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados.” (2015:76) Esta posición se constituye como ahistórica y sustenta los argumentos a favor de la “misión civilizadora-colonial europea”.

El caso boliviano, parece escaparse a esta formulación aunque no de manera consistente. En sus principios la Ley N°70 de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez propone una educación desde la interculturalidad, situando el patriarcado en el territorio boliviano y procurando un análisis de género contextualizado. Sin embargo, al revisar módulo para docentes poco se trasluce este marco, ubicándose con mayor claridad dentro de una concepción de género desde la desigualdad pero sin problematizar su colonialidad. Las sugerencias procuran brindar aportes a favor de distinguir sexo de género: “Es el conjunto de características psicológicas, sociales, culturales e históricas construidas a lo largo de la vida. El género se expresa a través de atributos, comportamientos, actitudes, manifestaciones, roles sociales, económicos, jurídicos, políticos y culturales asignados a las personas de acuerdo a su sexo”.

IDAS Y VUELTAS: EL CASO PARAGUAYO

En secciones anteriores presentábamos los cambios en las formas de inclusión de la educación sexual en Paraguay. El reemplazo del Marco Rector Pedagógico para la Educación Integral de la Sexualidad por el Plan Nacional de Salud Sexual, implicó una serie de *reconfiguraciones conservadoras* en relación a los abordajes de la educación sexual en el país.

La puesta en marcha del Marco Rector Pedagógico para la Educación Integral de la Sexualidad durante el 2010 inauguró un cambio conceptual en torno a la sexualidad definiendo principios y directrices orientadoras para la implementación en el sistema educativo formal y no formal. Este documento parte por reconocer, por un lado, el saber

sexual que toda comunidad educativa tiene “que trasciende la información teórica recibida, un saber de lo vivido inscripto en el cuerpo que cada quien despliega en su relación con los otros”. Por el otro, la necesidad de construir un marco de trabajo que supere las miradas preventivas y moralizadas. La escuela, en esta dirección “tiene la responsabilidad de trabajar en la Educación Integral de la Sexualidad de manera intencionada, transmitiendo informaciones, construyendo conocimientos, favoreciendo el desarrollo del juicio crítico y actitudes de responsabilidad y compromiso con la vida.” Esta tarea se fundamenta desde una perspectiva de ciudadanía, derechos humanos, género e interculturalidad en la que prevalecen dos principios: “Dignidad de la persona: que implica el respeto a los derechos humanos así como el repudio a la discriminación de cualquier tipo, el acceso a condiciones de vida dignas y el respeto mutuo en las relaciones personales públicas y privadas. Igualdad de derechos: que se refiere a la necesidad de garantizar a todas las personas las mismas posibilidades de ejercicio de la ciudadanía, en el reconocimiento de las diferencias étnicas, culturales, de género, etarias, religiosas, y de las desigualdades socioeconómicas.”

La perspectiva de género es presentada, a su vez, como una herramienta de análisis fuertemente vinculada al proceso de revisar la acción pública planificada: “De esta forma favorece a un análisis profundo del tipo de política dirigida a la población y plantea nuevos modelos de gestión mucho más integrales e integrados entre todos los ámbitos. Es una herramienta para hacer de los intereses y necesidades de hombres y mujeres una dimensión integrada en el diseño, implementación, monitoreo y evaluación de políticas y programas en todos los ámbitos políticos, sociales y económicos”. La educación integral de la sexualidad asume, en esta dirección, la responsabilidad de formar en los siguientes derechos: Derecho a la autonomía, a la integridad y a la seguridad sexual del cuerpo, Derecho a la igualdad sexual, Derecho a la expresión sexual emocional, Derecho a la toma de decisiones reproductivas libres y responsables y el propio Derecho a la educación sexual integral.

La educación integral de la sexualidad es concebida en el aula desde dos vectores. Por un lado, analizando el vínculo docente – estudiante, dado que todo conocimiento se encuentra mediado por la relación pedagógica. Y por otra parte, por la transversalización de los contenidos en la curricula de todos los niveles educativos (desde la Educación Inicial hasta la escuela Media y la Formación Docente así como también, la Educación Permanente de adolescentes, jóvenes y personas adultas, así como la Educación Especial y la Educación Indígena).

Este documento, situó la educación sexual en Paraguay dentro de la perspectiva “Género, diversidades y derechos humanos” y con un fuerte acento en una concepción de género basada en la desigualdad.

La puesta en marcha de este marco, generó una serie de debates en la sociedad, incluso entre los mismos organismos del Estado.

Este Marco fue producto del trabajo conjunto del Ministerio de Educación y Cultura, Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social, Secretaría de la Niñez y la Adolescencia, Secretaría de la Mujer de la Presidencia de la República (SMPR), Viceministerio de la Juventud (VM), organizaciones de la sociedad civil y distintas agencias de Naciones Unidas. A los pocos días de su publicación oficial, el Consejo Nacional de Educación y Cultura (CONEC) advirtió que el Marco Rector violaba los derechos fundamentales garantizados por la Constitución Nacional: Libertad de enseñanza, la responsabilidad insustituible de la familia en la educación de los hijos y el derecho a la objeción de conciencia”. Denunció, también, que estos principios regulatorios ponían en evidencia la intención de ideologizar a docentes, funcionarios y estudiantes¹⁸. A los debates dentro del estado, se sumaron también el reclamo de organizaciones católicas.

Un año después de su sanción, y por medio de la resolución N°35.635 durante el 2011 se deja sin efecto la implementación del Marco Rector. Distintas organizaciones y agencias de la sociedad civil expresaron su repudio por medio de comunicados públicos. La coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY), Capítulo Paraguayo de la Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (PIDHDD), manifestó la deuda histórica del Estado en brindar información y oportunidades para niñas, niños y adolescentes en relación con el disfrute de derechos. A su vez, dedicó unos párrafos a clarificar su posición en la inclusión de la perspectiva de género: “La inclusión de la perspectiva de género (no ideología) en el Marco Rector es necesaria y fundamental, pues permitirá cuestionar las discriminaciones basadas en los roles tradicionalmente asignados a las personas a partir de las diferencias sexuales, modificar las situaciones de desventaja social que afectan a las mujeres, así como reconocer el dinamismo y la diversidad en las construcciones e identidades de género.”¹⁹

Frente al cuestionamiento presentado, principalmente por representantes de la Iglesia Católica, de la perspectiva de género como “ideologización foránea”²⁰, este comunicado señala la necesidad de

18 Nota publicada en el portal “Profesionales por la ética”, 7/12/2011 Disponible en: www.profesionalesetica.or; Diario La Nación (06/12/2011). Comunicado del CONEC disponible en: https://www.facebook.com/media/set/?set=a.228284100573711.53141.180129792055809&type=1&comment_id=2104007&offset=0&total_comments=5

19 Comunicado disponible en: www.codehupy.org/.../087_Comicado%20Marco%20Rector.pdf

20 <https://www.youtube.com/watch?v=CiRa2nGCgu0>

inclusión de la mirada de género en términos de discriminación y la búsqueda de modificaciones. Asimismo, el comunicado avanza sobre la homosexualidad y el matrimonio de personas del mismo sexo –según sus propios términos–: “El Marco Rector no hace una apología de la homosexualidad, ni del matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que sienta las bases para el desarrollo de una educación en sexualidad positiva, saludable, antidiscriminatoria y no sexista. En concordancia con el artículo 25 de la Constitución Nacional “De la expresión de la personalidad”, reconoce la diversidad sexual y la define como “la multiplicidad de deseos y de modos de resolución en las relaciones afectivas eróticas existentes en la humanidad”, considerando a las diferencias personales como riquezas y no como amenazas para la sociedad.”

Nuevamente apela a la Constitución Nacional, dando cuenta de la multiplicidad de interpretaciones que la carta fundamental del país habilita.

El Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Cladem Paraguay) y la Articulación por el Cumplimiento de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Mujeres (ACDM)²¹ también hizo oír su reclamo. Sin embargo, ninguno de estas comunicaciones prosperaron a favor.

Actualmente, el país cuenta con Plan Nacional de Salud Sexual y Reproductiva 2014 – 2018 que prevé la capacitación a docentes, padres y estudiantes mediante “charlas preventivas” y la instalación de mesas de apoyos. Con una fuerte presencia del Fondo de las Naciones Unidas (UNFPA) y otras organizaciones y agencias de cooperación internacional esta política recupera la dimensión educativa en el ámbito de la salud y bajo la órbita de trabajo del Ministerio de Salud Pública.

Este nuevo plan extiende los derechos sexuales y reproductivos configurando líneas de acción innovadoras. Sin embargo, restringe la enseñanza de la educación sexual desde la premisa de la prevención y la promoción de los derechos en el marco de la información de la “evidencia científica”. Así, mientras incorpora los derechos sexuales y reproductivos al ámbito de la salud, recorta y limita, la educación sexual centrada en la “prevención clásica”.

PREGUNTAS FINALES. EL PUNTO DE VISTA FEMINISTA Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCATIVAS.

“América Latina y el Caribe avanza hacia la incorporación de la educación sexual en las aulas”. Esta afirmación guió la elaboración de este

21 <http://www.abc.com.py/nacionales/organizaciones-repudian-la-no-implementacion-del-marco-rector-313400.html>

trabajo. Si bien es posible sostener estas palabras, pronto descubrimos que detrás de ella se esconden realidades diversas y dispares.

Un primer mapeo nos permite observar las diferencias en las modalidades de inclusión de estas políticas. Coexisten iniciativas en el marco de inauguración de una ley específica o general que menciona de manera específica la educación sexual, con proyectos implementados en el marco de programas fruto de la cooperación de organismos del estado y de la sociedad civil, así como también acciones y proyectos de carácter “más inestables”. Estas distintas experiencias, dan cuenta de itinerarios locales diversos. No obstante, mientras resulta más dificultoso establecer cuán mejor puede resultar una propuesta que provenga de una ley o sea resultado de la configuración de un programa, hay una clara diferencia desventajosa para aquellos países que están implementado la educación sexual desde acciones y proyectos. Estos países se encuentran una situación de mayor fragilidad en la formulación y posterior puesta en marcha. Algunos países incluso, no cuentan hoy con una agenda de trabajo por parte del Estado. Centroamérica y el Caribe son las regiones con mayor deuda en la inclusión de estas temáticas.

Una segunda lectura habilitó abrir interrogantes respecto del contenido que estas políticas públicas tienen en relación a la educación sexual para jóvenes. Pudimos observar, que aun prima en las propuestas la “prevención clásica”. Aun cuando las propuestas extienden conceptualmente la noción de sexualidad, en la justificación curricular se cristalizan los argumentos centrados en la necesidad de prevenir el embarazo “adolescente”/“precoz”/“no deseado” y las enfermedades de transmisión sexual – casi exclusivamente el HIV-SIDA. Esto mantiene, a su vez coherencia, con el despliegue en la selección de los contenidos escolares: haciéndose notorio la relevancia de estos contenidos sobre otros aspectos de la integralidad celebrada. Un nuevo contenido que esta ganando espacio en los distintos desarrollos curriculares es la violencia. Nombrada como “violencia de género”, “violencia sexual”, “violencia intra/extra familiar” o “violencia doméstica” este tema esta siendo incorporando dentro de las distintas propuestas. En muchos de los casos, esta inclusión se hace bajo el esquema de los efectos negativos a prevenir de la sexualidad. Es por eso que proponía la categoría de “Prevención ampliada”. La violencia, el embarazo o las enfermedades son colocados simbólicamente bajo el status de una concepción de salud despolitizada.

Por último, un grupo de propuestas emergentes avanza sobre la problematización del género, las diversidades y los derechos humanos. Aunque también resulte llamativo, por un lado la fuerte apuesta a la “comunicación asertiva” como nueva modalidad de autogobierno de la conducta sin problematizar las relaciones de poder en las relaciones

sociales y por otra parte, la multiplicidad de sentidos que adquiere la expresión “perspectiva/enfoque de género”.

Este mapeo de políticas públicas, abre una serie de interrogantes desde la agenda feminista que en parte también fueron motor para su instalación. Es indudable que el aporte central de los movimientos feministas en la región habilitó la tematización en las sociedades latinoamericanas y caribeñas de aspectos construidos como “temas privados”. No obstante, la incorporación institucionalizada del lema “lo personal es político” en el campo de la educación sexual y la política pública, conlleva a un proceso creciente de despolitización del punto de vista feminista (Bartra, 1998). Arrastrando, a su vez, toda posibilidad de construir una perspectiva descolonizadora del género. Es decir, de incluir en los programas de educación sexual una mirada que profundice las desigualdades de género e imagine horizontes más amplios de justicia con un fuerte anclaje en el territorio y su trama sociohistórica.

Por otra parte, la alianza estratégica entre Estados y Agencias Internacionales ha configurado la inclusión de la educación sexual en las aulas marcando un rumbo común, y simultáneamente paradójico: mientras se incorpora el discurso de los derechos humanos y la necesidad de la inclusión de la perspectiva de género, se consolida una mirada y argumentación sobre la prevención. Esta ambigüedad podría interpretarse como un factor que ha facilitado en la medida que abrió puentes de diálogo con los sectores más conservadores como el clero. Al tiempo que, se puede observar como este proceso ha contribuido a un vaciamiento de contenido en torno a la desigualdad y la justicia en la categoría de género.

Los Estados que han avanzado sobre la problematización política de la categoría de género, en ocasiones han encontrado intensas repercusiones desde los sectores conservadores que han señalado dicha incorporación como “ideologización foránea”. Este aspecto recoge una serie de interrogantes para los propios movimientos feministas locales: ¿cómo interpela la producción de saber del feminismo a las sociedades latinoamericanas y caribeñas? ¿Qué luchas aun se deben dar? ¿Con qué públicos hay que abrir el diálogo?

Finalmente, el mapa actual de inclusión de la educación sexual convoca a revisar las estrategias que la región construye para sí en tanto bloque. Mientras que los organismos internacionales apuestan a estandarizar las propuestas, otros actores parecen desperdigarse. Organismos regionales, como MERCOSUR entre otros, aun tienen un camino a recorrer en relación a estas temáticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Baez, Jesica 2013 'Yo soy', posibilidad de enunciación de las sexualidades en la escuela" en *Revista Polifonías* N° 2 (Universidad Nacional de Luján) abril.
- Baez, Jesica 2014 "Matrimonio Igualitario: acerca de "los efectos" de la ley en la cotidianidad de una escuela secundaria" en José Antonio Castorina y Victoria Orce (compiladores) *Perspectivas en la investigación educativa: contribuciones de los/as investigadores/as en formación*. (Buenos Aires: Editorial de la FFyL /UBA).
- Bartra, Elis (comp.) 1998 *Debates en torno a una metodología feminista* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco).
- Beatriz Martínez de León y otros/as 2013 *Particularidades de la educación sexual en Cuba* (Cuba: Universidad de Ciencias Médicas Santiago de Cuba).
- Benedet, Leticia (2014) "La educación sexual en el sistema educativo formal uruguayo durante el período 2005-2009. Análisis desde un enfoque de género y de política pública". Ponencia presentada en Jornadas de Debate Feminista, organizadas por Cotidiano Mujer y la Red Temática de Género de la UdelaR, Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 4-6 de junio
- Bourdieu, Pierre 1999 *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama).
- Brown, Josefina 2007 "Ciudadanía de mujeres en Argentina. Los derechos (no) reproductivos y sexuales como bisagra. Lo público y lo privado puesto en cuestión." Tesis de maestría
- Butler, Judith 2004 *Deshacer el género* (Buenos Aires: Paidós).
- Butler, Judith 2010 *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Buenos Aires: Paidós).
- Carlos Iván Suarez 2004 *Hacerse mujeres, hacerse hombres: dispositivos pedagógicos de género* (Colombia: Siglo de Hombres Editores).
- Carosio, Alba (comp.) 2014 *Feminismos para un cambio civilizatorio* (Venezuela: CLACSO).
- Ciriza, Alejandra 2007 "En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir" en Hoyos Vásquez, Guillermo (editor) *Filosofía y teorías políticas. Entre la crítica y la utopía* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ciriza, Alejandra 2008 "Querellas fundacionales en torno de la educación y la ciudadanía de mujeres. Consideraciones sobre el caso argentino" en *Praxis educativa* vol. XII

- Correa, Eugenia 2014 “Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género” en Carosio, Alba (comp) 2014 *Feminismos para un cambio civilizatorio* (Venezuela: CLACSO)
- Díaz Villa 2012 “Una pedagogía para la ESI (Educación Sexual Integral, Ley 26.150/06)” en *Cuadernos de Educación*. Año X N°10 Diciembre
- Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana; Ochoa Muñoz-Popayán, Karina 2014 *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales* (Bolivia: Abya Yala /Editorial Universidad del Cauca).
- Estupiñán Serrano, Mary Luz 2011 “De La Pedagogía Cívico-Sexual al Gobierno de los Cuerpos” en *Revista Nomadías* N° 14, noviembre, pp. 79-97
- Felitti, Karina 2012 *La revolución de la píldora: sexualidad y política en los sesenta* (Buenos Aires: Edhasa).
- Fernández, Ana María 1999 *La invención de la niña* (Argentina: Unicef).
- Figueroa Silva, Esau 2012 “Política pública de educación sexual en Chile: actores y tensión entre el derecho a la información vs. la libertad de elección” en *Estado, Gobierno, Gestión Pública Revista Chilena de Administración Pública* N°19 pp. 105- 131.
- Foucault, Michele 1977 *Historia de la sexualidad* (Barcelona: Siglo XXI).
- Fraser, Nancy 1997 *Justicia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (Bogotá: Siglo de Hombres Editores).
- Fraser, Nancy 2006 “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” en *New Left Review* N° 36
- Jefrey Weeck 1998 *La invención de la sexualidad* (México: Paidós).
- Kraft-Ebing, Richard von 1939 *Psychopathia Sexualis. A Medico-Forensic Study* (New York: Pioneer Publications).
- Kulick, Don y Margaret Wilson 1995 *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (London: Routledge).
- Lavigne, Luciana 2011 “Las sexualidades juveniles en la educación sexual integral” en: Elizalde, S (comp) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura* (Buenos Aires: Biblos).
- Maffía, Diana 2001 “Ciudadanía Sexual” en *Feminaria* Año N°26/27 (Buenos Aires).

- Maffía, Diana 2006 *Cuerpo y Ciudadanía* (Buenos Aires: Instituto Hannah Arendt).
- Maffía, Diana (Comp.) 2003 *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (Buenos Aires: Feminaria).
- Maffía, Diana (s/d) *Los cuerpos como frontera*. Disponible en: http://dianamaffia.com.ar/?page_id=11. Consultado el 1 de mayo de 2013.
- Morgade, Graciela 2011 (comp.) *Toda educación es sexual*. (Buenos Aires: La Crujía).
- Nari, Marcela 2005 *Políticas de maternidad y maternalismo político* (Buenos Aires: Biblos).
- Palma, Irma; Daniel Reyes y Claudia Moreno 2013 “Educación sexual en Chile: Pluralismo y libertad de elección que esconde una propuesta gubernamental conservadora” en *Revista Docencia* N°49, Mayo (Chile).
- Petracci, Mónica y Mario Pecheny 2007 “Argentina: derechos humanos y sexualidad” en *Revista Medicina*, vol. 67, supl.
- Sagot, Montserrat 2014 “La democracia en su laberinto: el neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica” en Carosio, Alba (comp) *Feminismos para un cambio civilizatorio* (Caracas: CLACSO).
- Segato, Rita 2014 “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres” en Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana; Ochoa Muñoz-Popayán, Karina (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Cauca: Editorial Universidad del Cauca).
- Sontag, Susan 1981 *Sobre la fotografía* (México DF: Edhasa).
- Vidal Velis, Francisco 2011 “Educación sexual y diversidad en los programas educativos de América Latina” en *Revista Electrónica Diálogos Educativos* Vol 10.
- Wainerman, Catalina; Mercedes Di Virigilio y Natalia Chami 2008 *La escuela y la educación sexual* (Buenos Aires: Ediciones Manantial/UNFPA/UdeSA).

ANEXO: DOCUMENTOS ANALIZADOS

País	Documentos analizados
Argentina	<p>Ley N°26.150 Educación Sexual Integral (2006) Programa Nacional de Educación Sexual Integral</p> <p>Lineamientos curriculares de ESI</p> <p>Educación Sexual Integral para la Educación Secundaria. Contenidos y propuestas para el aula. I. (2010) Educación Sexual Integral para la Educación Secundaria. Contenidos y propuestas para el aula. II (2012)</p>
Bolivia	<p>Ley N°70 de Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez 2010</p> <p>Módulo para la formación docente: "Educación para la sexualidad con perspectiva de género un Derecho Educativo" 2010</p>
Brasil	<p>CONSEJO Nacional de Combate a la Discriminación. Brasil Sin Homofobia: Programa de combate a la violencia y la discriminación contra GLTB y promoción de la ciudadanía homosexual. Brasilia: Ministerio de Salud, 2004.</p> <p>Kit gay, serie de videos para el aula, 2011</p>
Chile	<p>Ley 20.418 de Salud (2010)</p> <p>Cartilla "Formación en sexualidad, afectividad y género" para docentes elaborada por el Ministerio de Educación Chile. 2013</p>
Costa Rica	<p>Programa de estudio de "Educación para la afectividad y la sexualidad integral" (2012)</p>

País	Documentos analizados
Colombia	<p>Colombia: Ley 115 (1994)</p> <p>Ley 1620 (2013) Sistema Nacional de Convivencia escolar y formación para el ejercicio de los derechos humanos, la educación para la sexualidad y la prevención de mitigación de la violencia escolar. Programa de Educación para la sexualidad y la construcción de la ciudadanía</p> <p>Guía 1: La sexualidad en la formación integral de los niños, niñas, adolescentes y jóvenes” (2008)</p>
Cuba	<p>Página oficial CENESEX</p> <p>Programa de Educación de la Sexualidad con Enfoque de Género y Derechos Sexuales Cuba (2011)</p>
Ecuador	<p>Ley 285 (1998) “Educación de la sexualidad y el amor”</p> <p>Educación para la democracia y el buen vivir: a. Programa estratégico nacional intersectorial de Planificación en violencia de género, b. Hablo Serio y c. Programa Nacional de erradicación de la violencia</p>
El Salvador	<p>Guía metodológica sobre la Educación Integral de la Sexualidad. Educación Media” El Salvador (2015)</p>
Guatemala	<p>Campaña Nacional por la Educación Sexual de Guatemala - Facebook</p>
Honduras	<p>Guía Metodológica para docentes del III Ciclo “Cuidando mi salud y mi vida” (2014)</p> <p>Declaración de Cladem y Centro de Derechos de la Mujeres de Honduras, (2009)</p>
México	<p>Ley General de Educación</p> <p>Ley General de Salud</p>
Nicaragua	<p>Guía básica para consultas: Educación de la sexualidad (2010)</p>

País	Documentos analizados
Panamá	Proyecto de Ley N°61 (2014)
Paraguay	Marco Rector Pedagógico para la Educación Integral de la Sexualidad (2010) Plan de Salud Sexual y Reproductiva 2014-2018
Perú	Decreto Supremo 006 (2006) Creación de la Dirección de Tutoría y Orientación Educativa (órgano que regula la educación sexual en el sistema educativo) Documento “Educación sexual integral. Derecho Humano y contribución a la Formación Integral” de Perú.2013
República Dominicana	Educación sexual en la escuela como base para la equidad social y de género(Línea base sobre la Educación Sexual y VBG en las escuelas del Sector Público) UNFPA Republica Dominicana 2012 Programas de Educación Afectiva y Sexual República Dominicana 2007
Uruguay	Resolución N°1 Acta Extra N°35. Programa de Educación Sexual (2006)
Venezuela	Ley Nacional de la Juventud (2002) Ley Orgánica de Educación (2009) Líneas estratégicas curriculares para la Educación de la sexualidad en el subsistema de Educación Básica (2010).

País	Documentos analizados
Otros actores	
Organismos Internacionales	<p>Boletín N°43 UNESCO (1997)</p> <p>Factores de éxito. Estudios de casos de programas nacionales de educación sexual, UNESCO (2010)</p> <p>Declaración de la Conferencia Mundial sobre la Mujer – Beijín 1995</p> <p>Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación hacia la mujer (CEDAW)</p> <p>Declaración de Compromiso en la Lucha Contra el VIH/SIDA</p> <p>“Prevenir con Educación” en el marco de la XVII Conferencia Internacional de SIDA en la ciudad de México, (2008)</p>
Iglesia Católica	Encíclica Humanae Vitae (1968)

DISCURSOS PASTORALES, POLÍTICAS PÚBLICAS Y RESPUESTAS FEMINISTAS: REFLEXIONES EN TORNO A LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS DE LAS MUJERES EN PERÚ

Martín Jaime*

La presencia de las religiones en el escenario internacional contemporáneo parece haberse visto fortalecida debido a diversas estrategias, las cuales han mostrado ese sustrato que nunca abandonó las dinámicas sociales. Sin embargo, hoy, ciertos reposicionamientos del campo religioso han permitido que éste establezca nuevos vínculos con el campo político. Esta situación es, particularmente, relevante en las sociedades andinas, donde el catolicismo tiene una significativa influencia en la vida social y política de cada país, de manera especial en relación con la situación de las mujeres. Frente a ello, es importante observar las respuestas de diversos colectivos, entre ellos, las del movimiento feminista, el cual desde sus orígenes percibió la relevancia de construir múltiples reacciones frente al discurso pastoral católico. Por ello, esta investigación gira en torno al estudio de las estrategias de resistencia y empoderamiento del movimiento feminista frente tanto a los discursos

* Docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, magister en Relaciones Internacionales y especialista en Derechos Humanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. También es antropólogo y magister en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde ha sido docente en la facultad de ciencias sociales. En la actualidad, prosigue su formación como psicoanalista de orientación lacanianiana en la NEL, sede Lima.

pastorales en el Perú, como al desarrollo de la relación entre la iglesia católica y el estado. El entramado formado por estas relaciones entre discursos pastorales y el movimiento de mujeres se muestra con mayor intensidad, toda vez que en el mundo contemporáneo la presencia de las religiones, y su intervención en la geopolítica internacional, se ha profundizado. De manera específica, este trabajo busca interpretar la posición del discurso pastoral católico desde las demandas y resistencias realizadas por las mujeres, en particular, desde la complejidad del movimiento feminista en Lima. En este sentido, analizaremos sus demandas y resistencias. Por ello, nos centraremos en las agendas y acciones de los movimientos feministas considerando sobre todo, los debates alrededor de la sexualidad, raza, pobreza y justicia social.

En la época contemporánea, para estudiar la situación de las mujeres en torno al ejercicio de sus derechos, dentro de sociedades post coloniales, uno de los elementos más importantes es analizar la influencia que tienen las religiones en la consolidación de un discurso hegemónico dentro del quehacer político, y que afecta sus posibilidades y capacidades para desarrollar un buen vivir. Frente a ello, las mujeres han construido una serie de estrategias de resistencia con las cuales resignifican dichas prácticas hegemónicas. En este sentido, la interrogante principal de esta investigación es ¿Cuáles son las estrategias de empoderamiento y resistencia creadas por los movimientos feministas con respecto a sus derechos sexuales y reproductivos frente a las características y dinámicas de la relación entre la iglesia católica y estado en el Perú entre 2000-2010?

En las sociedades contemporáneas, mientras la globalización parece desterritorializar las sociedades, la religión reterritorializa nuevas relaciones de sometimiento, principalmente sobre el cuerpo de las mujeres. Esta complicidad se encuentra en el mismo vínculo entre religiones y poder que afecta la vida de las mujeres en el sur global, donde una serie de relaciones no visibilizadas construyen escenarios de vulnerabilidad, en ámbitos como la sexualidad, el trabajo, la salud, la educación y la violencia, los cuales conforman los escenarios de la pobreza entre las mujeres. Entendemos que las relaciones entre religiones y poder político muchas veces pauperizan a las mujeres. En esta problematización, también se debe tomar en cuenta el lugar que ocupan los discursos pastorales en la sociedad peruana, donde la misma construcción del estado nación ha implicado el fortalecimiento de su influencia en la propia historia de la gubernamentalidad.

Para desarrollar estas problemáticas, iniciamos nuestro artículo planteando una reflexión conceptual sobre el fenómeno religioso, el lugar de las mujeres y la laicidad. En un segundo momento, reflexionamos sobre el carácter colonial de esta relación y sus implicancias con respecto a la relación entre fenómeno religioso y la sexualidad de las

mujeres. En tercer lugar, al abordar las relaciones de dominación y resistencia, desarrollamos una periodización de las relaciones histórico-jurídicas entre la iglesia católica y el estado en el Perú. En el acápite cuarto, nos dedicamos a plantear el desarrollo específico del discurso pastoral católico en el Perú con respecto a los derechos humanos, en particular sobre la sexualidad desde una mirada interseccional. Posteriormente, en un quinto momento estudiamos la influencia de esta relación en el diseño e implementación de leyes y políticas públicas referidas a derechos sexuales y reproductivos de las mujeres por parte de dos los tipos de discursos pastorales estudiados, es decir el de la sexualidad y el de la pobreza.

Así, problematizamos la influencia sobre algunas políticas públicas, referidas a los derechos sexuales y reproductivos en particular, la penalización del aborto, el acceso a métodos anticonceptivos, la anticoncepción oral de emergencia (AOE) y la educación sexual integral (ESI). Estas influencias son construidas desde los discursos sobre sexualidad y pobreza hechos por el discurso pastoral, ámbitos privilegiados para comprender la construcción de las subjetividades entre las mujeres. Esto nos muestra la capacidad de los discursos pastorales para construir un régimen privado de la subjetividad que reproduce la pobreza entre las mujeres.

Por último, analizamos cómo estas situaciones de vulnerabilidad son interpeladas por las mujeres a partir de diversas estrategias desde lo personal hasta lo comunitario. Por lo tanto, se analiza algunas posibilidades y dificultades en torno a la capacidad del movimiento feminista para articular una respuesta frente a esta relación que las sitúa en determinado estatus. En ese punto, consideramos algunas contribuciones del feminismo a la construcción de la laicidad en el escenario peruano.

DISCURSOS PASTORALES Y EL LUGAR DE LAS MUJERES DE LAS MUJERES.

Modernidad e iglesia católica han sido términos que en la época contemporánea fueron vistos como irreconciliables u opuestos, dibujando así una línea historiográfica que limita las interpretaciones sobre esta relación debido a la elaboración de una historia fragmentada. En muchos sentidos, dicha relación está constituida por una serie de eventos que muestran un encarnizado conflicto entre la iglesia católica y una multitud de personajes, movimientos, instituciones, las cuales intentaban encarnar en cada momento aquel espíritu moderno. Por otro lado, se puede observar que dentro de la iglesia católica surgieron diversos grupos con la intención de aceptar los cambios, tan pronto como fue necesario para la institución establecer vínculos más sólidos con los nuevos escenarios. Este dinamismo eclesiástico instaurado entre

el conflicto y la aceptación no sólo estaba circunscrito a tendencias o movimientos intelectuales dentro de la iglesia, sino que correspondía a decisiones concretas tomadas en los más altos niveles de la jerarquía católica. Además, el hecho que en ciertas etapas el fiel de la balanza se inclinara hacia las acciones de la jerarquía, no implica de ninguna manera que no hubiese una diversidad de prácticas dentro del clero, tanto sacerdotes como obispos, y de las personas seglares.

Una lectura fragmentada oculta los sólidos vínculos generados entre la modernidad y la iglesia católica en América Latina. En cambio, una interpretación sintética coloca su interés en ver cómo la modernidad en tanto proceso histórico incorpora al fenómeno religioso, específicamente al catolicismo, dentro de su desarrollo mediante la transformación de su campo y su capital religiosos. Los procesos de la modernidad han buscado configurar una serie de nuevos espacios donde la humanidad encuentre un medio donde habitar: la geografía (Castro-Gómez, 2005), el estado-nación (Anderson, 1993), y desde luego, el cuerpo (Sennett, 1997), escenarios de nuevas experiencias y sensibilidades. A través de estos, el catolicismo ha configurado una serie de estrategias, discursos y prácticas a partir de las cuales ha reconstruido su legitimidad dentro de la sociedad contemporánea.

Además, estos nuevos espacios han conformado distintas cartografías de poder que han colocado su interés en la constitución de un modelo de persona o vida humana. Esto revela la profunda relación existente entre las instituciones sociales y la conformación de la subjetividad a través del establecimiento de una cartografía, cuyos principales elementos están dados en los mecanismos de la producción del deseo, las emociones, los sentimientos y la racionalidad, inscritos en la historia.

El producto de esta continua negociación ha permitido la creación de nuevos espacios de mediación entre la iglesia católica y la comunidad política, cuya característica principal es su remozado interés tanto por lo social como por lo personal, sobre todo si se toma en cuenta la construcción de la diferencia sexual en torno al dispositivo de la sexualidad. De tal manera que se puede afirmar que a partir de los acontecimientos políticos contemporáneos, la iglesia ha ido construyendo con base en lo anterior una política sobre derechos humanos como mecanismo de legitimidad, la cual ha definido las principales características de su discurso, sea en el ámbito internacional como en cada país.

Por ello, es importante estudiar aquí cómo la iglesia católica asumió los cambios políticos, sociales e individuales ocurridos durante el siglo XX hasta nuestros días, ya que esto nos permite conocer las estrategias y los objetivos que a lo largo del siglo XX han caracterizado su pensamiento y práctica sociales, y su definición de sujeto político.

Metodológicamente, utilizamos el término iglesia católica desde una perspectiva que aunque da cuenta de la separación entre clero y laicado dentro de dicha institución, reconociendo la diversidad de proyectos eclesiales en diversas materias, le da mayor importancia al centro institucional. Esto, según el institucionalismo, se debe a que el centro, mediante su aparato burocrático, es el que está capacitado para catalizar, acelerando o limitando, las diversas propuestas dentro de toda la institución. Así pues, en este trabajo, el término iglesia católica se refiere tanto al clero como al laicado que generan y contribuyen a las dinámicas establecidas por la Santa Sede, cuya cabeza es el pontífice, y sus dicasterios. El término iglesia peruana reproduce este sentido fijando su atención en la Conferencia Episcopal Peruana y sus organismos. Cuando hagamos mención a alguna práctica o discurso dentro de la iglesia, cuyo sentido o carácter sea distinto a las propuestas del centro serán especificadas tanto por su procedencia como por sus actores.

Así pues, cuando nos referimos a iglesia católica no hacemos referencia a la consabida separación entre jerarquía y laicado, categorías que ya son incapaces de explicar integralmente las prácticas eclesiales contemporáneas, sino a la lucha por la obtención de legitimidad por parte de los diferentes proyectos eclesiales que estructuran la dinámica del centro institucional. De tal manera, algunos proyectos son expulsados del campo institucional, como por ejemplo para la iglesia católica las propuestas de Leonardo Boff y Hans Kung, y otros asumidos, previas enmiendas, como la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

Por otro lado, en todas estas relaciones encontradas dentro del campo religioso, subyace la reproducción de un antiguo vínculo entre éste y el campo político en el Perú, al igual que en el resto de países de Latinoamérica. Por ello, este trabajo, también, analiza las dinámicas de influencia de los representantes de la iglesia católica (laicos, presbíteros u obispos) frente a las autoridades del estado peruano y cómo esto afecta la exigibilidad de los derechos sexuales y reproductivos para las mujeres

Tras esta genealogía de cómo las múltiples instancias de poder han producido estos sentidos, tratamos de analizar cómo se conformó dentro de la modernidad el sentido de la producción de la vida, tanto a nivel social como político, dentro de los discursos nacionales, específicamente, frente a la elaboración del discurso sobre derechos humanos de las mujeres de la iglesia católica. Por ello es importante estudiar cómo la iglesia católica ha asumido, fundamentado y elaborado su proto-discurso sobre los derechos humanos mediante la conformación de un modelo de vida humana para analizar algunas características de la comunidad política en el Perú.

En definitiva, el modelo trascendental presente en el discurso eclesástico de los derechos humanos está continuamente definido por la dinámica del capital religioso dentro de su propio campo, el cual da cuenta de las relaciones sociales generadas por una específica división del trabajo de la producción, la reproducción y la difusión de los bienes religiosos, y que constituye la oposición entre la ortodoxia y la heterodoxia (Bourdieu, 1971a: 54). De ahí que el modelo trascendental propuesto como característico del discurso de la iglesia católica centre su atención en el análisis de la ideología que subyace en muchos ámbitos de la experiencia religiosa del catolicismo en el Perú, y que por tanto, es visto como el resultado de un conflicto ocurrido dentro de un campo social, en particular el religioso, lo que no significa necesariamente la existencia de proyectos irreconciliables sino la producción desde los centros hegemónicos de un modelo de vida capaz de integrar con facilidad los diversos sentidos de la práctica religiosa, sobre todo, la referida a la promoción de los derechos humanos.

Estos elementos propios del campo religioso son los principales productores de la división del trabajo cuyo fin es generar una legitimidad mediante la producción de medios y bienes de salvación (Bourdieu, 1971b: 297). Los medios son las estrategias discursivas para canalizar la legitimación, los segundos son propiamente el capital religioso, en el cual se deposita el resultado de la producción de sentido. Para los fines de este trabajo, el capital está conformado por los discursos pastorales estudiados. Cada uno de estos bienes opera en ámbitos específicos mediante estrategias propias. Este trabajo utiliza transversalmente algunas de estas categorías en el análisis sobre las relaciones entre la iglesia peruana y el estado peruano dentro campo de los derechos humanos, en especial los referidos a las mujeres.

De tal manera, buscamos indagar las características del vínculo entre la iglesia católica y el proceso nacional peruano, indagando cómo la iglesia católica se incorporó en la construcción del estado y cómo influyó en la participación política de los y las habitantes en torno al concepto de ciudadanía. A partir de ello, es necesario tener en cuenta la pregunta ¿cuál ha sido el modelo de ciudadanía desarrollado en esta intersección?, ya que así podremos ver el carácter de la subjetividad política, sus posibilidades y límites dentro de esta trama de poder, identificando ciertos espacios de control específicos.

Dentro de esta lógica, utilizamos el concepto de discursos pastorales, extraído del trabajo de Michel Foucault para dar cuenta de la construcción dentro del campo religioso católico de una serie de posturas y estrategias que dinamizan el centro hegemónico dentro de la iglesia católica. Utilizamos discurso pastoral frente a otros conceptos como fundamentalismo, término usualmente usado para referirse a

ciertas dinámicas del fenómeno religioso en el escenario contemporáneo, sobre todo cuando se habla de derechos de las mujeres y las personas LGBTI. Algunos trabajos señalan diversos aspectos de esta relación entre fundamentalismo y el lugar de las mujeres (Brink y Mencher, 1997; Sahgal y Yuval-Davis, 1992); sin embargo, consideramos que el término discurso pastoral tiene la ventaja de circunscribir tanto el carácter hegemónico como la “economía de las almas”. En este sentido, Foucault señala “...que si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial no se da en el juego entre la Iglesia y el estado sino entre el pastorado y el gobierno. En otras palabras, el problema fundamental, al menos en Europa moderna, no es a decir verdad, el papa y el emperador, sería más bien ese personaje mixto o mejor, esos dos personajes que disfrutaban en nuestra lengua _como en otras, por lo demás- de un solo y el mismo nombre, a saber el ministro. Tal vez el ministro, en el equívoco mismo del término, sea el verdadero problema, el punto donde se sitúa realmente la relación de la iglesia y la política, el gobierno y el pastorado.” (Foucault, 2006: 221-222).

En el término pastorado se puede comprender ambas dimensiones señaladas, la gubernamentalidad y también la subjetividad, ya que “...el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que he llamado gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo, de no poner en juego pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley y el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo, que instauran bajo la ley, bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones [...] Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de la verdad que se le impone.” (Foucault, 2006: 219).

Así pues, la subjetividad es un espacio de interacción donde convergen diversos planos tangentes entrelazados por el poder y mediatisados por sus relaciones. Propiamente, ella resulta en la conformación de una geopolítica del ser, la cual busca determinar los parámetros donde la propia vida de los seres humanos y la naturaleza puede discurrir. Además, esta relación entre subjetividad, poder y ser encuentra su punto de unión en el establecimiento de una razón, con pretensiones de ser unívoca, universal y obligatoria. Por ello, la construcción de la subjetividad es un proceso complejo que implica la correlación de diversos factores. Específicamente, los procesos de significación que, originados en la geopolítica del ser, configuran la subjetividad, hallan en el cuerpo, entre otros planos, un campo de acción privilegiado.

Este trabajo fija su atención en el estudio de dicha dinámica dentro del campo religioso del catolicismo como espacio de construcción de modelos de subjetividad, específicamente para el caso de las mujeres, a partir de la presencia de ciertos dispositivos establecidos mediante los discursos del catolicismo en la historia de la gubernamentalidad en el Perú. Indaga sobre las estrategias discursivas de dominación elaboradas desde el discurso pastoral sobre el cuerpo/subjetividad de las mujeres por la iglesia católica peruana. Centrado en el cuerpo, y sus distintas formas de enunciación, este trabajo busca identificar cómo la iglesia católica ha impreso una cartografía de dominación y resistencia en la sexualidad de las mujeres.

DISCURSO PASTORAL CATÓLICO, RAZÓN COLONIAL Y LA SEXUALIDAD DE LAS MUJERES. HACIA EL DISPOSITIVO DE LA OBSCENIDAD

El pensar la relación entre una geopolítica del ser y los discursos pastorales exige analizar la producción de éstos desde una visión que indague el fenómeno religioso como hecho social. En este sentido, adherimos a una visión de la religión que busca establecer cómo a partir de la producción y reproducción del capital religioso y del establecimiento de un campo religioso se ha podido definir una experiencia religiosa que constituye un discurso sobre derechos humanos, en especial, sobre derechos sexuales y reproductivos desde la conformación de un modelo eclesial referido a las mujeres. Las narrativas provenientes de las mujeres, expresadas en el cuerpo y la sexualidad, son registros complejos, que permiten analizar el papel cumplido por una serie de dispositivos en la construcción de las sociedades. Sin duda, a lo largo de los años, uno de los dispositivos que aún afecta la vida de las mujeres ha sido desarrollado por la iglesia católica. En esta relación entre la institución eclesial y las mujeres, inserta en la historia de la corporalidad y la sexualidad, la producción de discursos pastorales es de suma relevancia.

Los discursos pastorales (Foucault, 2006: 139-219) católicos han configurado una serie de espacios donde las mujeres encuentran un lugar donde habitar, y desde luego, el cuerpo, escenario de nuevas experiencias y sensibilidades, ha sido uno de los más importantes. En sentido propio, estos discursos han conformado distintas cartografías de poder que han colocado su interés en la constitución de un modelo de persona o vida humana. Este modelo ha tenido sus significantes y sus consecuencias para las mujeres. De manera paralela, al instaurar estos modos de producción, sociales y vitales, sobre sus cuerpos, estos procesos han definido, y por tanto, limitado las formas de llevar a cabo su vida dentro de la comunidad política. Es decir, estos discursos han

tenido dos ámbitos privilegiados para implementar sus dispositivos: la construcción de formas concretas de la subjetividad y la intervención en la propia gubernamentalidad.

La comprensión de las relaciones entre el establecimiento de los discursos pastorales y la conformación de subjetividades como procesos sociales implica un acercamiento analítico sobre las formas en las cuales las relaciones de poder constituyen espacios y tiempos para el ser. En este sentido, nuestra interrogante plantea la búsqueda sobre ¿cómo los discursos pastorales sobre el cuerpo/subjetividad han influido en la historia de la gubernamentalidad? Y en ese sentido ¿Cómo estos posibilitan el surgimiento de demandas mediante la reconstrucción de los imaginarios sociales? En este vínculo, no hay que eludir la indagación sobre ¿Cuáles son las estrategias políticas que influyen en la formación de formas concretas de subjetividad? Y ¿Cuáles son las relaciones desarrolladas entre el discurso pastoral y los dispositivos religiosos/psíquicos en la construcción de las subjetividades a partir de su discurso sobre el cuerpo?

En torno a estas interrogantes generales que definen los linderos de nuestra búsqueda analítica, surge la pregunta ¿Cómo puede ser entendido este proceso dentro de un contexto moderno colonial?, la cual ubica la centralidad en la comprensión de los procesos de conformación de la subjetividad en su relación con los elementos socio-psíquicos. En este sentido, nuestra respuesta fija su atención en el estudio de dicha dinámica dentro del campo discursivo como espacio de construcción de modelos de subjetividad a partir de la presencia de dispositivos socio-psíquicos establecidos mediante los discursos pastorales en las narrativas del imaginario social.

De esta manera, una salida analítica para sintetizar esto con la modernidad/colonialidad surge de la interrelación entre la subjetividad, el cuerpo, la razón colonial y la geopolítica del ser, las cuales se entrelazan mediante la conformación de dispositivos socio-psíquicos.

En un primer lugar, hay que brindar elementos de análisis, constituyendo la relación entre razón colonial y cuerpo, en el sentido que ambas categorías son las bases de una comprensión integral de la problemática. De una u otra manera, son sedimentos de la “matriz colonial”, en el sentido que la constituyen y la actualizan. Así pues, en la relación entre razón colonial y cuerpo, se puede encontrar el lugar donde la subjetividad enfrenta los restos y las posibilidades de su conformación. Sin embargo, esta relación debe ser comprendida dentro del contexto de la modernidad. Por un lado, esta razón colonial, ámbito privilegiado en los modelos políticos esencialistas, es entendida como una serie de operaciones lógicas y algorítmicas, dirigidas hacia un fin: el uso, la técnica, la tecnología y el consumo, e inaugura un régimen de

excepción para el ser ubicado en los mismos procesos de la colonialidad. Este vínculo implanta un par simbiótico cuyo núcleo, recordando a Wallerstein, “gira alrededor de las formas en las que las antinomias establecidas (unidad y diversidad, universalismo y particularismo, humanidad y raza, mundo y nación, persona y hombre/mujer) han sido manipuladas. He planteado antes que las dos principales doctrinas ideológicas que han surgido en la historia de la economía mundial capitalista, el universalismo, por un lado, y el racismo-sexismo por el otro, no son antitéticas sino que conforman un par simbiótico” (Wallerstein, 1999: 171). De esta manera, la relación entre razón colonial y cuerpo colonizado recae en dos aspectos cruciales: la raza y el sexo. Propiamente, la razón colonial inventa un lenguaje a través del cual se habla del cuerpo del otro (el de las mujeres), de sus usos y sus demandas, los cuales siempre sobrepasan los parámetros mismos del discurso. Una mirada a éstos muestra cómo tanto la raza y el sexo han sido conceptos contruidos en beneficio de la razón colonial.

Dentro de este vínculo, nos interesa remarcar algunos aspectos referidos al establecimiento de la razón colonial como agente de la dinámica cuerpo/sujeto en el contexto de sociedades moderno-coloniales. En particular, hay que analizar la relación entre la razón colonial y el discurso religioso cristiano mediante una interpretación que coloca su interés en ver cómo la modernidad/colonialidad en tanto proceso histórico incorpora a este fenómeno religioso dentro de su desarrollo a través de la transformación del campo y capital religiosos del cristianismo. A partir de finales del siglo XV, la cultura europea ingresa en un proceso de conversión, en el cual se crearán otras formas de vivir e interactuar con la divinidad mediante el racionalismo. Tal como afirma Grosfoguel, este racionalismo instauró dos características importantes: el dualismo sujeto/objeto, y el dualismo razón/práctica. Además, el surgimiento del sujeto moderno determinará que una nueva instancia se hará cargo de vivir la experiencia de lo religioso a partir del solipsismo (Grosfoguel, 2008: 201-202).

A partir de esta problemática, hay que mirar cómo se han reproducido algunos elementos de la geopolítica del conocimiento del proceso de la modernidad/colonialidad en el discurso filosófico sobre dios y la religión. Un primer aspecto importante es señalar que en la modernidad, la divinidad y el discurso religioso se constituyen en una unidad cerrada, es decir, limitada que se muestra trascendente; esto implica que la unidad limitada sea fija, inmóvil y puramente legal. Esta perspectiva permite la existencia de concepciones filosóficas que conceptúan a dios no sólo como un ser trascendente sino completamente estático (por ejemplo, el apriorismo kantiano aplicado al concepto de dios); por lo cual, explican a dios mediante el cumplimiento de la ley (imperativo categórico).

La persona, convertida en sujeto colonial, se aparta de la realidad e introduce a dios dentro del abismo del ego, y tal como sostiene Grosfoguel, colocando como fundamento del conocimiento al yo donde antes estaba el dios cristiano (Grosfoguel, 2008:201), y construyendo así a partir del discurso sobre dios un universalismo abstracto que sustenta la dominación.

En torno a estos elementos expuestos, se puede plantear la relación entre cristianismo y colonialidad a través del concepto eurocristianocentrismo propuesto por Grosfoguel, en la medida que se atestigua la formación de una estrategia discursiva cuyo último sentido se esclarece en pensar dónde la modernidad/colonialidad ubica al fenómeno religioso. Tras este reto, cabe elaborar una revisión histórica para ver las relaciones entre el discurso religioso cristiano y la formación del sujeto colonial alrededor de la pregunta cómo el eurocristianocentrismo se adapta en nuestra realidad.

Por lo tanto, la interrogante sobre cómo la razón colonial se establece a través del discurso pastoral durante el desarrollo del imaginario social es vital. En un primer nivel, hay que mirar la íntima relación entre la fundación del estado colonial y la misión evangelizadora, en tanto herramienta de justificación que estableció una estrategia política de conquista sobre las culturas nativas. En este sentido, no sorprende que la principal excusa legitimadora del establecimiento del imperio español haya sido “la conversión y la cura de almas”. El lenguaje pastoral plagaba la intencionalidad del estado colonial. Entre el ego conquiro y el ego cogito, la iglesia desplazó una serie de tecnologías que articulaban una cartografía del sujeto, por lo cual es importante ubicar el papel de la iglesia católica como la principal institución a partir de la cual se definen formas concretas de subjetividad.

Este discurso evangelizador, medio de la razón colonial e inserto en la matriz colonial, coloca las bases para el establecimiento del vínculo entre el poder político y la reforma de las instituciones eclesiásticas como medio para mantener una trascendencia cósmica que impusiera a las personas, mediante un lenguaje de reconversión o civilizador, un modelo de corporalidad. En este sentido, algunos datos aportados por Sylvia Marcos pueden mostrarnos algunos aspectos de esta relación dentro del surgimiento de la matriz colonial (razón colonial y cuerpo colonizado). Diversos estudios señalan cómo la iglesia católica introdujo una serie de sentidos mediante una violencia colonizadora en las prácticas corporales de los pueblos indígenas, que destruyó el tejido social. Por ejemplo, Sylvia Marcos afirma que “las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos” (Marcos 1989: 16). Esta importación implicó modificaciones en

las prácticas corporales con respecto al placer físico, la maternidad, el aborto, entre otras. En un primer nivel, todo esto apunta a demostrar la profunda relación entre razón colonial, cristianismo y corporalidad.

En este mismo sentido, siguiendo las reflexiones de Sylvia Marcos sobre los discursos religioso-coloniales y la implantación de un régimen colonial del cuerpo, ella visibiliza cómo el mismo cuerpo (y sus consecuente teorización del género) dentro de la cultura mesoamericana poseía otros elementos antes de la experiencia colonial, “cuatro grandes categorías analíticas (que) pueden ayudarnos a conceptualizar (la) relación entre género y cosmovisión (mesoamericana). Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporeidad”. De esta manera, se puede observar como “... unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas podrían revelarnos aspectos de esta cultura –como la corporalidad y la carnalidad- que pasan desapercibidos en la mayoría de fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos, este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas.” (Marcos, 1996: 35).

La relación entre razón colonial y cuerpo colonizado, nos muestra como el cuerpo y su economía, están basados en la construcción de una negación continua y sistemática del carácter fluido de la dinámica sintomatizada a través de dispositivos socio-psíquicos que colocan barreras. En contraste, el cuerpo dentro de las culturas, signadas por la exterioridad, no es concebido como hermético separado del “exterior por la barrera de la piel”, es poroso y el alma no es una entidad única. Para comprenderlo es necesario saber que ambos incluyen una multiplicidad de entidades invisibles, como por ejemplo “la existencia de cuatro componentes psíquicos materiales del yo. Uno es el alma del sueño; otro la respiración; otro más, la sombra y, por último, el cuerpo mortal”, donde lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior, interactúan constantemente” (Marcos, 1992: 9-10).

De esta manera, la relación entre razón colonial y cuerpo colonizado desarrollada como resultado del desarrollo del eurocristianismo ha producido una relación intensa entre la vida y los mismos procesos fisiológicos y biológicos. En ese sentido es interesante recordar que este discurso interpretado desde la lectura que hace Sylvia Wynter del texto de Fanon, muestra como el orden de la conciencia colonizadora esté relacionada con la “identidad biológica del ser humano en su concepción burguesa, así como su definición normativa en términos `blancos`” (Wynter, 2009: 343), instaurada en el lenguaje del colonizador. Este discurso busca una estrategia para

conformar sujetos coloniales en los cimientos de la vida, ligándolo con un orden moral.

En este sentido, la pregunta central es ¿cómo ocurre la relación entre razón y cuerpo dentro de la trama del poder colonial? Así pues, se puede profundizar en esta pregunta viendo como en medio del establecimiento de esta lógica residual, se observa también el vínculo entre la geopolítica del ser y la conformación de la unidad cuerpo/subjetividad. Sin duda, es la conformación de la geopolítica del ser donde la corporalidad y la subjetividad se unen dentro de la matriz colonial.

Para ver esto, utilizamos los argumentos de Maldonado-Torres, quien sostiene que la fórmula cartesiana “cogito ergo sum” presenta dos lados: a) hay otros que no piensan y b) por lo tanto no son. Este pensamiento silogístico esconde de esta manera la pregunta sobre el ser y la colonialidad del conocimiento, fundamentando la negación ontológica. Este argumento sostiene que no pensar es no ser en la modernidad, donde se establece una conexión entre conocimiento y ser. También, Maldonado-Torres sostiene también que Descartes provee a la modernidad de los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas al nivel de fundamento de las ciencias (Torres-Maldonado, 2007:145). Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno. Paralelamente, estas dimensiones se convierten en dispositivos socio-psíquicos dentro de la matriz colonial.

La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados y generizados, por ello, la elaboración de la colonialidad del ser demanda una aclaración de la experiencia del colonizado. En este sentido, Maldonado recurre a Fanon y retoma el concepto de *damme*, condenado, para desarrollar su concepto de colonialidad del ser, un no ser o más concretamente un ser que no está ahí. Plantea tres categorías fundamentales: a) diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser, b) diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes que permite diferenciar al hombre de los entes y de los dioses y, c) diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable.

En esta perspectiva, Maldonado plantea que la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra. Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren

como realidades y amenazas diarias. En esta perspectiva la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser se refiere a la violación del sentido de la alteridad humana.

Por otro lado, esta construcción está basada, según Césaire, en la dinámica establecida por la salvajización del colonizador/evangelizador y la destrucción del(a) colonizado(a). El descubrir esta relación muestra el carácter perturbador de la empresa colonial, la cual una vez, “fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia.” (Césaire, 2006:19). En el centro de esta relación conflictiva donde colonizador y colonizado se encuentran mediante el lenguaje subyace un espacio liminar. A la vez, Césaire deja en claro cómo esta relación es ocultada, en primera instancia, mediante la ecuación cristianismo = civilización, y por lo cual es importante identificar los hitos de la creación de este discurso religioso.

Todos estos elementos señalados constituyen los procesos de la corporalidad/subjetividad. Sin embargo, este proceso de la subjetivación en torno a la geopolítica del ser, muestra un específico sentido cuando volvemos al cuerpo y las dinámicas de género. La intención es ver cómo la raza, el género y la sexualidad son producidas por una economía de las sensaciones y emociones.

En este sentido es crucial, entender la interseccionalidad de las categorías mencionadas. Siguiendo a María Lugones, el entender el lugar del género en las sociedades precolombinas permite un giro paradigmático en el entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas, y otras formas de prácticas sexuales no heterosexuales. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Esta autora recuerda que el sistema de género moderno/colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad (Lugones, 2008: 92-93).

A partir de estas reflexiones sobre la relación entre el surgimiento de la modernidad, la razón colonial y los discursos pastorales católicos

sobre la corporalidad y la sexualidad de las mujeres, podemos recordar tres aspectos importantes previamente trabajados. “El primero está referido al hecho que los discursos pastorales efectúan una expropiación del control de los cuerpos en detrimento de las mujeres. Esta práctica se muestra desde la destrucción del propio cuerpo hasta la implementación de técnicas, cuyo fin consiste en transformar las prácticas corporales. Además, esta expropiación de la corporalidad es constituida por una expropiación de la espiritualidad de las mujeres, es decir, de la imposibilidad _desde el discurso pastoral androcéntrico_ que ellas puedan imaginarse a dios y establecer un vínculo particular con él sin la participación de los adecuados interpretes (es decir, presbíteros u obispos)”

“El segundo aspecto nos muestra cómo esta expropiación corporal/espiritual configura, desde el discurso pastoral, a las mujeres y sus cuerpos como espacios vacíos (desde luego, más cercanos a la naturaleza y la materia). A partir de ello, se define a las mujeres como incapaces de ser productoras de conocimiento, opiniones y verdad. Este segundo paso implica la construcción de un modelo de vida que excluye la autodeterminación como un fin digno y adecuado para las mujeres.”

“El último aspecto nos permite pensar, a partir de los elementos antes mencionados, en la conformación desde el discurso pastoral del dispositivo de obscenidad, dirigido contra las mujeres como una estrategia de control sobre sus propias vidas. Recordemos que la palabra obscenidad es conformada por dos voces latinas, la raíz *ob*, la cual indica ausencia de o falta, y la palabra *scena* que significa escenario o espacio público. En ese sentido, obscenidad es estar fuera del escenario o del espacio público. Es decir, lo obsceno es aquello que no tiene cabida en el debate político. Hablamos del dispositivo de obscenidad ya que este permite que las mujeres a partir de su expropiación corporal/espiritual y su incapacidad de producir conocimiento, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas” (Jaime 2012: 282-283).

Por lo tanto, partimos del hecho que la iglesia católica es una fuerza política que afecta el carácter del estado y de la ciudadanía, principalmente en referencia a las mujeres. Estas dinámicas entre la iglesia y la política han influido en la historia del estado peruano, permitiendo la continua injerencia de dicha iglesia en los actores políticos, en las acciones de los gobiernos y las políticas públicas, desde luego no sólo en el aspecto jurídico sino sobre todo en la construcción de las mentalidades.

DISCURSO PASTORAL, ESTADO PERUANO Y DERECHOS HUMANOS: UNA METÁFORA DE LA AUSENCIA

En este acápite, desarrollamos una panorámica histórica sobre las relaciones entre el discurso pastoral y el estado peruano con el fin de conocer el contexto del surgimiento de los significantes de los discursos

de la pobreza y de la sexualidad, los cuales eran analizados en el próximo subtítulo. Ambos acápites nos permitirán comprender la lógica que subyace en la intervención del discurso pastoral en las políticas públicas referidas a derechos sexuales y reproductivos durante la primera década del 2000.

En el caso peruano, esta relación se construye mediante la privatización del catolicismo y una genealogía concreta, cuyo origen está en el “conflicto” entre la jerarquía de la institución eclesiástica y las autoridades civiles, lo cual exigió una transformación del campo religioso. Pero principalmente, esta nueva situación responde a la pregunta sobre cuál es el nuevo papel dado a la religión en el ámbito público dentro de la experiencia colonial, lo que muestra la lógica de la dinámica del fenómeno religioso en la modernidad.

Proponemos una genealogía estructurada en tres periodos durante la época republicana. En cada uno, la iglesia católica conforma un discurso que caracteriza la relación con la narrativa de la nación y funda una estrategia para la conformación de *formas concretas de subjetividad* y la gubernamentalidad. Los tres periodos responden a una tipología basada en la construcción de discursos eclesiásticos en relación con su papel en la vida de la sociedad. Esta tipología muestra tres discursos: el político, el social y el natural. Cada uno de ellos establece estrategias y objetivos concretos frente a la confirmación de modelos de subjetividad.

El primero se ubica entre la etapa de surgimiento de la república peruana, 1821, y la conformación de una pastoral social a mediados del siglo XX, alrededor de 1955. Una etapa muy difusa y compleja debido a los serios cambios de la realidad eclesiástica. La iglesia católica conforma un discurso político cuyo carácter surge de la necesidad de interactuar con un régimen que intenta recortar y limitar sus antiguas prerrogativas. Cronológicamente, este discurso puede ser dividido desde dos etapas: la primera sub etapa va desde 1821 hasta la aceptación del patronato nacional por parte de la Santa Sede en 1874 y la segunda entre 1880 hasta 1955.

La primera sub etapa está caracterizada por un *discurso político administrativo*, el cual consiste en la defensa de las prerrogativas de la iglesia católica frente al estado peruano. Los conflictos están enfocados en los nombramientos de obispos y curas de parroquias, la eliminación de impuestos que beneficiaban directamente a la jerarquía eclesiástica, la secularización de los cementerios públicos, la aprobación de la ley de manos muertas que modificaba la acumulación de tierras en posesión de las órdenes religiosas y los obispos. En este momento, las prácticas rituales y las estrategias pastorales permanecían siendo similares con respecto a las usadas al final del sistema virreinal.

La segunda sub etapa es propiamente el inicio de la transformación del campo y el capital religiosos del catolicismo dentro de la conformación de la experiencia colonial de la república peruana. El discurso conformado puede ser denominado como *político de derecho* en cuanto la iglesia, una vez establecida una relación más estable con las autoridades civiles, se concentra en ampliar la influencia del discurso pastoral en diversos niveles de la vida social y configurar importantes tropos discursivos en el imaginario de la nación a través de la consolidación de sus derechos. Pilar García llama la atención sobre cómo en este periodo la construcción del Perú “civilizado” fue conducida por el discurso religioso, ya no en manos de curas y obispos necesariamente, sino en manos de la clase política. De esta manera, en 1886 surge la Unión Católica, entidad que patrocinó la creación del Partido Conservador. Al mismo tiempo, la iglesia católica, que había elaborado un discurso modernizador en torno a la religión como elemento de nacionalidad, institucionalizó la celebración de las asambleas episcopales a partir de 1899 (García, 1999: 218). En torno a ello, la iglesia siguió viendo recortados algunos de sus privilegios como por ejemplo la aprobación del matrimonio civil para personas no católicas en 1896 y posteriormente la obligatoriedad del matrimonio civil en 1933, la tolerancia de cultos en 1915 aunque seguía protegiendo oficialmente el culto católico. Cabe resaltar que estos terrenos de disputa están referidos al dominio de las prácticas cotidianas con lo cual se puede intuir como el discurso político católico busca establecer un vínculo entre civilización y modelos conyugales o prácticas de fe.

Después de este primer momento, la incorporación del catolicismo dentro de la modernidad/colonialidad instituye un segundo periodo mediante el establecimiento de un *discurso social*. Este se desarrolla entre 1955 y 1990. En medio de esta fase, entre los años 1978 y 1980, se cierra el llamado periodo social-pastoral para la iglesia peruana. De esta manera, el progresivo cambio discursivo que la iglesia desarrolla a lo largo del periodo 1955-1980, encuentra su consolidación en un discurso oficial, generado tanto por el conflicto al interior de la iglesia entre progresistas e integristas por la lucha para establecer cierta producción de sentido sobre derechos humanos, como por el conflicto entre la iglesia y el gobierno militar, el cual termina estableciendo un espacio para la organización de los movimientos sociales fuera de la influencia del estado. Todo esto permitió que la iglesia peruana durante la época de violencia armada se convirtiera en el eje articulador del campo de los derechos humanos. Desde luego, este vínculo definirá las características de la creación y la dinámica de dicho campo durante el próximo periodo.

Un acontecimiento cierra este periodo, es la firma del Acuerdo concordatario entre La Santa sede y el gobierno militar de Morales Bermúdez. El concordato fue aprobado el 24 de julio de 1980 mediante

el decreto Ley N° 23211. Entre los principales acuerdos establecidos en dicha negociación, se pueden encontrar: subvenciones para algunos miembros de la iglesia católica, como el primado y los obispos; exoneraciones y beneficios tributarios, la creación de un obispado castrense con la respectiva asistencia religiosa; el establecimiento del curso de religión en la educación pública y el respectivo nombramiento del cuerpo docente según criterios del episcopado local; la capacidad de administrar institutos y centros de formación católicos, en los diversos niveles de enseñanza, entre otros.

Solo algunos comentarios sobre este acuerdo que puedan permitirnos reflexionar sobre las relaciones iglesia católica y estado peruano. En primer lugar, hay que entender el contexto histórico donde se firmó este acuerdo, donde como hemos visto las relaciones entre ambos sectores tenían diversos vasos comunicantes. En ese sentido hay que pensar a la iglesia católica como una unidad, que aunque contenga diversos proyectos, en muchos sentidos trabajan con fines comunes. En ese contexto es relevante que el principal negociador por parte de la institución eclesiástica haya sido monseñor Dammert, quien reunía un perfil adecuado, por un lado pertenecía a una familia prominente de la ciudad de Lima y a su vez, fue uno de los protagonistas más importantes de la confirmación del discurso social en el Perú. Él capitalizó de muchas maneras los vínculos existentes entre los grupos progresistas de la iglesia para obtener un acuerdo bastante conveniente para la iglesia católica asentada en el Perú. Sin duda, si comparamos entre el régimen de patronato regio o patronato republicano con un régimen concordatario, el segundo corresponde mejor con un sistema democrático; aunque sin duda no es el óptimo.

El simple hecho de obtener privilegios por su condición de iglesia desdibuja claramente una participación equitativa en la sociedad. Eso sin duda se aplica también a otras iglesias que podrían querer acceder a los mismos beneficios mediante el argumento de la igualdad entre confesiones religiosas. Consideramos que si la iglesia católica u otra confesión religiosa desean participar en el desarrollo social, cultural o política de una democracia, la única forma legítima es mediante las maneras y canales a los que puede acceder cualquier ciudadano o ciudadana. Por supuesto que esto es una irrealidad cuando una institución ve su colaboración a un proyecto nacional como una manera de imponer su propia concepción de moral, y en particular, con respecto a la sexualidad.

Posteriormente, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un *discurso de la naturaleza*. Este tercer periodo establecido claramente alrededor

de 1990 logra fundar una visión de lo corporal y lo ecológico como expresión de la ley moral.

En torno a estos tres tipos de discursos eclesiásticos sobre la relación entre la iglesia católica y los derechos humanos en el Perú, el discurso político sentó las bases de una cosmovisión sobre la participación de las mujeres en el desarrollo del proyecto nacional. Posteriormente, surgió el discurso social, el cual legitimó las estrategias y las prácticas eclesiásticas con respecto a su influencia en el imaginario político-social peruano. Y en la actualidad, el discurso sobre la naturaleza hace énfasis en la sexualidad a partir de los presupuestos anteriores.

Para ubicar panorámicamente esta relación, tomamos en cuenta una cronología basada en una tipología de la producción del sentido del discurso sobre derechos humanos de la iglesia durante el siglo XX, que estableció su respectiva práctica. De esta manera, considero que las etapas son cuatro: 1) entre 1920 y 1955, caracterizada por su incipiente interés sobre la problemática social donde suele haber una actitud de rechazo frente a las demandas sociales, y en menor medida, la elaboración de propuestas puntuales; 2) entre 1955 y 1980, dividida en dos momentos, el primero el de la *iglesia abierta a los pobres*, el segundo el de la iglesia social, ambos momentos están caracterizados por ser espacios donde conviven diversas interpretaciones sobre su práctica social dentro de la iglesia; 3) entre 1980 y 1999, caracterizada por la constitución de un discurso oficial conservador, el cual funda el campo de los derechos humanos a nivel nacional como reacción a la violencia política y 4) entre el 2000 hasta la actualidad, donde la lógica del discurso eclesiástico centra su atención en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, utilizando sus argumentos anteriores para confrontar al movimiento de derechos humanos. Sin embargo, es importante resaltar que esta cronología solo toma en cuenta una relación formal entre la iglesia católica y los derechos humanos.

Para enriquecer esta cronología, hay que afirmar que esta propuesta dialoga con los aportes de Klaiber (1996) sobre la relación entre la iglesia católica y los derechos humanos. No obstante, este autor considera que la historia política de la iglesia sufrió un giro cuando las prácticas de la teología de la liberación aparecieron. Es decir, para él, hay un quiebre fundamental dentro de una tradición eclesiástica no cercana a las personas. Sin duda, él no simplifica el asunto, sin embargo, se puede percibir como construye la historia contemporánea de la iglesia peruana a partir de analizar el conflicto entre conservadores y liberacionista. Existe la percepción que la teología de la liberación ha cambiado radicalmente los rostros de la iglesia. Sin restar importancia alguna a los aportes de dicha teología, habría que revisar tales opiniones, sobre todo, con respecto a nuestro tema de estudio.

En contraste, afirmamos que desde la historia de la corporalidad ese giro nunca existió. No hay una teología de la liberación referida al cuerpo. Aquello que muchas personas observan como una ruptura en relación al papel de la iglesia en la conformación del campo de los derechos humanos, no ocurre cuando analizamos los derechos referidos a la sexualidad. En la intersección entre derechos humanos y discurso pastoral solo vemos continuidad. En este sentido, cabe recordar las críticas realizadas por teólogas feministas que señalan cómo la teología de la liberación no incorporó la temática de la sexualidad o de género en su reflexión teológica desde el pobre.

Por tanto, proponemos una tipología que tome en cuenta este asunto, y nos permita comprender la misma relación, aunque ahora teniendo en cuenta al cuerpo como referente analítico. Estas etapas no pueden ser vistas como periodos acabados cuyas características no se afectan mutuamente, sino más bien como horizontes que se transforman en la misma lógica de producción del campo religioso. Siempre las características antecedentes son retomadas. Desde este punto de vista, consideramos que desde mediados del siglo XIX, han surgido tres momentos que han construido tres imágenes del cuerpo, en relación con los discursos planteados. El primero es el *cuerpo natural* configurado en el contexto de la transcendencia católica moderna, ligada a la producción de los sexos y al discurso político de la doctrina social. En el Perú, hace énfasis en la manutención de las normas morales en un contexto de conflicto con las autoridades públicas. Sin embargo se extiende mediante la estrategia de concebir un nacionalismo católico.

El segundo es el *cuerpo pobre*, construido desde la década del cincuenta hasta mediados del ochenta. Caracterizado por fijar su interés sobre la naturalización anterior pero ligándolo con una reflexión sobre la condición humana; es decir, la necesidad social ocultando la lógica de opresión que subyace a la necesidad natural. El tercero es el *cuerpo de la ecología transcendental*, construido desde la década de los ochenta hasta la actualidad. Se inicia este periodo con la intención de conformar un sentido de vida que luego es colocada en las relaciones morales con la naturaleza. Es decir, prima la ley moral y natural sobre la cual se construyen los sentidos de cultura de muerte y cultura de vida. En el Perú, progresivamente, mira con atención las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos.

DISCURSO PASTORAL SOBRE LA POBREZA Y LA SEXUALIDAD: DEFINIENDO EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS.

El paso fundamental para la conformación de un discurso pastoral sobre derechos humanos fue el desarrollo de cierto compromiso so-

cial por parte de algunos miembros del clero peruano, tanto sacerdotes como obispos¹.

Así pues, entre los años 1959 y 1962, la iglesia peruana profundiza su interés por comprender la problemática social mediante la realización de la Primera Semana Social, una reunión que integró por primera vez al clero y a laicos para tratar temas como clases sociales, nociones de comunidad, promoción cultural y bien común. La Segunda Semana Social se realizó en el año 1960 y desarrolló particularmente el tema de la tenencia de la tierra en el Perú. En los años subsiguientes, algunos obispos pusieron en práctica algunas líneas de acción con base en los contenidos de estas dos semanas sociales, sobretodo, referidas a la reforma agraria².

Hacia el año de 1962, se realiza el Concilio Vaticano II (1962-1965), sin duda, uno de los eventos más importantes de la historia de la iglesia católica durante el siglo XX. La incorporación de la iglesia latinoamericana en los nuevos proyectos conciliares, sólo se puede entender si se tiene claro que esta iglesia jamás consideró haberse enfrentado en niveles semejantes a la de Europa, a dilemas tales como la modernidad, el secularismo, el liberalismo o el materialismo, debido a que estas tendencias al no calar hondo en el imaginario colectivo, no representaron una significativa variación en el *statu quo* de las relaciones estado-iglesia. Tal como luego lo señalara el episcopado latinoamericano, el problema fundamental era la apertura hacia los pobres y la necesidad de llegar a ellos.

Siguiendo esta perspectiva, en el año 1967, el arzobispado crea la Misión Conciliar de Lima, una de las más importantes experiencias referida a ensayar nuevos métodos pastorales. Así, durante este periodo, se fueron acumulando una serie de eventos en diversos lugares que colocaron a diversos agentes eclesiásticos en posiciones estratégicas, lo cual ayudaría más adelante a que la iglesia tuviera un papel privilegiado en la formación de un campo de los derechos humanos en el Perú.

1 Un hecho importante para la época fue la primera reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) reunida en 1955 en Río de Janeiro, Brasil. Aunque aquí no se aborda el tema de los derechos humanos, el documento muestra su preocupación “ante los problemas sociales de América Latina, y la situación angustiosa en que se encuentra todavía –a pesar del cúmulo de bienes que la Providencia ha dispensado al continente- una no pequeña parte de sus habitantes, y en particular algunas clases de trabajadores del campo y la ciudad, sin olvidar la llamada clase media, por los salarios insuficientes y la demanda de trabajo” (Doig, 1991: 274)

2 Según J. Klaiber, tanto José Dammert, obispo de Cajamarca, como Carlos María Jurgens, arzobispo de Cuzco, habían iniciado un “discreto proceso de enajenación y venta de tierras de la Iglesia” (Klaiber, 1996: 352)

Por otro lado, el clero latinoamericano hizo una lectura particular de la invitación del Concilio a pensar los derechos humanos en torno al cumplimiento del mensaje evangélico, lo cual oficializó su modelo de *apertura hacia los pobres*, desarrollada en la Asamblea Episcopal de Medellín (1968). En este encuentro, la iglesia afirma: “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantiene a la mayoría de nuestro pueblo en una dolorosa pobreza” (Medellín, *Pobreza*, n. 1). Por ello, la iglesia se compromete a convertirse en “la voz de los sin voz”, a “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos” (Medellín, *Paz*, n. 22), tomando “la pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados” (Medellín, *Pobreza*, n. 4). En sentido práctico, esta postura permitió acercar a algunos laicos, sacerdotes y obispos a una serie de reivindicaciones sociales en pos de la tan ansiada justicia social, cuyo sentido se irá estrechando con el paso de los años.

A nivel de discurso, este registro oficial amplía la relación entre la defensa del pobre y la misión de la iglesia. Una ambigüedad está presente, y sólo será clarificada en el contraste con las acciones. Por un lado, a partir de esta relación, algunos sectores están posibilitados para introducir nuevas categorías de análisis a la misma práctica eclesiológica que sin duda intentaron reducir el modelo de la trascendencia. Sin embargo, en la base misma de este discurso evangélico, subyace una forma específica de extracción de la vitalidad del pobre, desde ese momento un “sin voz”, para introducir una inscripción en este vacío, propiamente un acto de ventriloquia, “la voz de los sin voz”, ejercido por la iglesia.

En el contexto peruano, la apertura hacia los pobres tuvo pocos reales seguidores sobre todo dentro de la jerarquía en comparación con otros países, aunque desde luego, estos pocos hicieron un trabajo profundo y arduo. Poco a poco, algunos obispos cambiaron sus estrategias pastorales y su práctica social; entre los primeros se encuentra José Dammert, quien siendo obispo de Cajamarca promovió muchos proyectos de desarrollo: cooperativas de crédito, viviendas y clínicas. Posteriormente, los obispos del sur andino siguieron su ejemplo. Antes que se iniciara la década de los setenta, tres hechos concretaron esta capacidad de la institución eclesiástica: el primero será la creación de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), en 1965; el segundo, la formación de la Oficina Nacional de Información Social (ONIS); y el tercero, la producción pastoral e intelectual de algunos sacerdotes como Gustavo Gutiérrez, Alejandro Cussianovich, entre otros, quienes lograron desarrollar una de las lecturas teológicas más creativa sobre los hechos de todo este periodo.

Entre el final de la década de los sesenta y la siguiente, la iglesia peruana inspirada en estos tres acontecimientos, emitió en las conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, el más radical de sus pronunciamientos, el cual denuncia la existencia de un “feudalismo colonial”, y acusa a la oligarquía nacional, coludida con el “imperialismo internacional del dinero”, de ser la causa principal de la pobreza. Pero incluso esta actitud bastante inusual en el episcopado peruano, se verá menguada por una carta escrita al interior de ONIS donde se exige la reducción del papel del Nuncio Papal, la separación de la iglesia del estado, la revisión de ciertos colegios religiosos considerados clasistas y la denuncia de abusos en casos concretos, y no en líneas generales, como se solía hacer en los documentos episcopales.

De esta manera, estas tres experiencias permitieron, en el imaginario nacional, acercar el papel de la iglesia a la conformación de un ideal sobre la práctica de los derechos humanos en el Perú. Es en este periodo en el que la iglesia se instituye como modelo de una agenda que posteriormente será la de todo el movimiento de derechos humanos, sobretodo en el tiempo de la violencia armada. Así pues, a lo largo de la década de los setenta, el episcopado peruano se pronuncia constantemente sobre las reformas sociales de la junta militar. Tal como indica Cortázar, la iglesia peruana se manifestó a favor de las reformas del estado en un 11 % de sus comunicados, y en 39% en contra (Cortázar, 1997: 85). Por ejemplo, tenemos el apoyo que dio a la ley de reforma agraria de junio de 1969, a la ley que creó la comunidad industrial y a la ley de empresas de propiedad social. Posteriormente, el discurso de la iglesia irá tomando forma definitiva, cuya tendencia es, en definitiva, depurar los excesos anteriores. En el documento de 1972, *La Iglesia debe promover la justicia*, el episcopado retomará sus críticas al modelo económico haciendo referencia a la teoría de la dependencia, la reforma agraria, la discriminación racial y cultural, en un lenguaje inscrito en la teología de la liberación. Así afirma que: “...el pueblo debe tener participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos” (n. 9). Al decir que “la Iglesia tiene una inevitable implicancia política” (n. 30), sostiene que ella “asume la pobreza efectiva como identificación y como protesta” (n. 32), en el ámbito de la evangelización.

Al año siguiente, el tema de la evangelización irá desplazando la terminología anterior, operando así una hermenéutica del discurso. En *Evangelización y Liberación. Algunas líneas pastorales de evangelización* (1973), los obispos manifiestan que “al acentuar el aspecto liberador de la misión de la Iglesia, afirmamos que ella en su acción liberadora no olvida el sentido trascendente de su misión”, para concluir que “el camino será el empeño de todos por realizar una verdadera síntesis entre lo

vertical y lo horizontal, lo divino y lo humano, y todo ello conscientes de que, aun así, nos moveremos a la sombra y dentro de los límites que nos marca la Cruz” (CELAM, 1980: 78). En ese contexto, opera una resignificación de la pobreza como una vocación teológica a la disponibilidad y apertura a los demás, cuyo sentido es aceptar voluntariamente una vida de austeridad (CELAM, 1980: 81). Aquello que se combatía anteriormente, ha acabado por ser una vocación, una exigencia moral. Asistimos aquí a la carta de defunción de todos los sentidos contra pastorales del discurso sobre la pobreza para observar una vuelta al registro de la trascendencia incorporada al sufrimiento como eje de la solución de la cuestión social, y por ende, de los derechos humanos.

Por lo tanto, en esta interpretación eclesial de las experiencias anteriores, podemos observar cómo se retoma el registro de la trascendencia, puesto de lado, brevemente entre 1968 y 1973. Así pues, el carácter eclesial de la cuestión social, primer y fundamental acercamiento al discurso de los derechos humanos, no indagó sobre la realidad de estos nuevos actores, en cambio sí, puso todo su empeño en generar un discurso especular sobre sus reivindicaciones. Las demandas terminaron sublimadas en un lenguaje social-pastoral, jamás político, cuyo fin fue eludir la vitalidad del conflicto, transformándolo en una hipóstasis³, cuya máxima expresión fue la figura del ser sufriente, pobre y humillado. Es decir, en esta interpretación, la iglesia eludió el contexto de desigualdad e inequidad de las demandas.

A la estructura que determinaba la pobreza la convirtió en el pobre, a la inequidad social la convirtió en la víctima. Es decir, el discurso pastoral asume la realidad de las personas, mediante una severa transformación de sus demandas.

El carácter trascendental del discurso social desarrollado en este periodo, incluso en su momento más radical, no puede ser totalmente notado sino se toma en cuenta cómo la iglesia, incluyendo a los sacerdotes de la teología de la liberación, juzga el papel de la sexualidad en el quehacer humano. Durante este periodo el tema más polémico fue la paulatina incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en la agenda del movimiento de mujeres en el Perú. Ya en la década de los setenta, el estado peruano había adoptado una postura pronatalista la cual se expresaba en los *Lineamientos de Política de Población* promulgados por el D.S. N° 00625-76-S.A. y publicado el 3 de septiembre de

3 Hemos denominado este proceso de elusión con el término teológico hipóstasis, ya que éste hace referencia comúnmente a la unión de la naturaleza humana con el *Verbo divino* en una sola persona. En realidad, es eso lo que hace este discurso, ya que une el destino del obrero, de la mujer, del marginado y del perseguido con el sufrimiento redentor de Cristo. En definitiva, ésta fue la primera y fundamental estrategia de la iglesia para restringir el sentido liberador de los derechos humanos.

1976. Esta política había sido adoptada bajo la influencia de la iglesia católica, principalmente debido a personajes como Juan Julio Wicht y Enrique Bartra, sacerdotes jesuitas, quienes por muchos años se desempeñaron como asesores del Instituto Nacional de Planificación. Esta norma fue diseñada a partir de la carta pastoral *Familia y Población* (1974) donde se fija los principios acerca de la familia y la paternidad responsables, en términos de la ley moral, es decir, dentro de los desig-nios de dios. Para finales de 1975, asistimos a lo que Klaiber ha denomi-nado la época social-pastoral de la iglesia peruana, donde él observa un “cambio sutil” frente a las anteriores manifestaciones, justamente operadas en el hecho de enfatizar su misión pastoral, la cual, al igual que dios, “tiene predilección por los más humildes, pobres y oprimi-dos...” (CELAM, 1980: 92)

El debate en torno a esta ley evidenció la presencia, tanto de gru-pos conservadores, provenientes de la iglesia católica y de la izquierda, como del estado y del movimiento feminista. Este movimiento surgió de las canteras de la izquierda y poco a poco fue distanciándose de ella debido al desconocimiento de los derechos de la mujer. El movimiento feminista incorporó en el debate nacional, una serie de argumentos de orden demográfico, económico y democrático para sustentar tanto la anticoncepción como la despenalización del aborto. No obstante, el gobierno militar suspendió, influenciado por miembros del clero, en 1979 los ya mínimos servicios de planificación familiar que el estado prestaba, medida ante la cual la Asociación para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER) protestó enérgicamente.

Todas estas experiencias permitieron profundizar los aspectos fundamentales del discurso eclesial sobre el tema: el *sentido evangélico de la pobreza y la instauración del plan divino* de la sociedad. Trabajo y sexualidad unidos por el modelo católico. Ante este modelo, los pobres y las mujeres debían someterse. Sin embargo, la imagen privilegiada desde la cual se configura al sujeto es la pobreza como modelo social. Así pues, en estas décadas, el horizonte del catolicismo frente a los derechos huma-nos se instituye mediante el establecimiento de un *discurso social*. En este sentido, cabe recordar, nuevamente, las críticas realizadas por teólogas feministas que señalan como la teología de la liberación no incorporó la temática de la sexualidad o de género en su reflexión teológica desde el pobre. (Vuola, 2000: 201-246; Gebara, 2002:185-220).

En esta retórica que trata de extender el mensaje evangélico a través de reivindicaciones sociales, se plantea una relación discursiva entre la vida trascendental y la figura del pobre, creando así una imagen donde el pobre aparece como el más cercano a dios, cuya cercanía es la fuente de todas las posibles reivindicaciones. Esta imagen del pobre utilizada por el discurso eclesial está caracterizada por el silencio,

la sumisión y la ausencia. Para este momento, dentro del discurso conservador católico, la figura del pobre en el plan de dios se convierte en la pauta de la historia social y política, garantizando una práctica asistencialista pero sin desarrollar vías efectivas de desarrollo. En pocas palabras, la culpa cristiana como proyecto social.

Tanto las prácticas sociales como el discurso permiten ver cómo la iglesia ha creado un vínculo directo e intrínseco entre demanda social y pobreza, donde la exigibilidad de está basada en la figura del pobre, en tanto la *criatura de Dios*.

Entonces no es casual que en torno a esta constitución del objeto fetiche, el segundo paso era constituir una sociedad utópica, una *Civita Dei*, donde las personas olvidaran su fragmentación constitutiva y su capacidad política. A partir de ahí, la iglesia peruana construye la linealidad entre el pobre y el destino, que posteriormente, cobrará rasgos teomórficos: la *criatura de dios* como el soporte de los derechos humanos. Una criatura vacía, alienada y transferida al reino divino, cuya capacidad de acción en el mundo fue ocultada, y luego, prohibida, genera un discurso de los derechos humanos a partir de la ausencia. Este es el inicio de una *iglesia abierta a los pobres*, donde la pobreza fue el fundamento inaugural de sus preocupaciones sociales, revelando así, que su *aggiornamento* estaba referido a vincular la necesidad y el sufrimiento inherente del pobre, según el discurso eclesiástico, con el plan de dios para la sociedad, una ley que aliena al pobre mismo dentro de un discurso que lo margina, lo constituye en objeto.

En realidad, en este periodo, la iglesia peruana no asumió la realidad del ser humano en estado de pobreza desde los principios de la libertad y la autoafirmación; sino, en cambio, trianguló el estado de pobreza, mediante su hipostatización en la figura (en el significante) del pobre, transformándolo en un instrumento e incorporándolo como una estrategia discursiva de su doctrina social.

Por otro lado, cabe observar que este discurso pastoral se despliega y se establece dentro de la sociedad peruana gracias al conflicto entre la iglesia y el gobierno en torno a las actitudes autoritarias y controlistas de la junta militar. Si bien la jerarquía tuvo una actitud de un prudente respaldo, las organizaciones intermedias y de base católicas sostienen críticas a la represión gubernamental y un respaldo a las demandas laborales de diferentes sectores. Es en este sentido que se puede afirmar, siguiendo a Cortázar que "...al defender la capacidad de acción autónoma de las organizaciones populares, la iglesia contribuyó al fortalecimiento del protagonismo social de los movimientos populares." (Cortázar, 1997: 97). Por esta actitud de las bases, el discurso eclesiástico cobra legitimidad dentro de la sociedad peruana. Antes de finalizar la década, este conflicto se enfatizó, incluso con un mayor compromiso de la jerarquía. Ya que la

mitad del episcopado peruano se pronunció a favor de las luchas sociales, esto permitió el fortalecimiento del discurso eclesiástico conservador en detrimento de las antiguas organizaciones, tales como ONIS, que dejarán de manifestarse definitivamente en 1979.

Así pues, entre los años 1978 y 1980, se cierra el llamado periodo social-pastoral para la iglesia peruana. De esta manera, el progresivo cambio discursivo que la iglesia desarrolla a lo largo del periodo 1955-1980, encuentra su consolidación en un discurso oficial y conservador, generado tanto por el conflicto al interior de la iglesia entre progresistas e integristas que luchan para establecer cierta producción de sentido sobre derechos humanos, como por el conflicto entre la iglesia y el gobierno militar, el cual termina estableciendo un espacio para la organización de los movimientos sociales fuera de la influencia del estado.

CONSTITUYENDO UN MODELO DE VIDA: DISCURSOS PASTORALES SOBRE POBREZA Y SEXUALIDAD

Posteriormente, dentro de la iglesia peruana, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y a la reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un *discurso de la naturaleza* relacionado con la construcción de un modelo de vida. Este nuevo horizonte tiene dos factores importantes: el primero es la elección de Karol Wojtila y el segundo es el surgimiento de la violencia armada en el Perú.

En esta línea, el nuevo pontífice dedicará sus discursos de las audiencias generales entre 1979 y 1984 (Dupuy, 2004; Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005) a concebir una teología del cuerpo, base principal de su concepción de derechos humanos. Estas ideas apuntan a enfrentar los diversos movimientos que habían ejercido el ideal de la libertad civil en el plano de la sexualidad. Frente a esta “pulverización” de la persona humana, Wojtila declara que todo cuerpo es una realidad sacramental, es decir, un signo de algo que va más allá de ella misma y que establece un modelo de familia. Esta dupla cuerpo-familia establece una “ecología humana trascendental”. Así pues, vemos cómo el proceso de las producciones de la libido y del registro, inscritas en la antigua cuestión social, ha devenido explícitamente en su campo primordial: el cuerpo y la sexualidad, para transformarse en el fundamento de la vida política. Dentro de esta lógica, los primeros derechos mencionados son a la vida y a la libertad religiosa (Juan Pablo II, 1979, n. 17). Este modelo construye una relación causal entre la dignidad humana y el orden social mediante su registro de ley natural en tanto ley moral⁴.

4 “Esta ley moral, en cuanto inscrita en el corazón del hombre es una norma *moral natural*, que luego ha sido expresada y perfeccionada por la revelación de Dios. Por esto, tal

Por otro lado, dentro del trabajo pastoral sobre derechos humanos unos de los hitos fue el encuentro de 1984 de la Pastoral de Dignidad Humana, en donde se decidió hacer de la defensa de la vida “la columna vertebral” de dicha instancia eclesial. Esta determinación fue vital para desplegar la presencia de la iglesia en estos años de violencia, cuya característica fue centrarse en las víctimas a partir de una reflexión teológica sobre el “Dios de la vida, que ama la vida de cada persona y que quiere la justicia y que interpela la conciencia cristiana y humana...”. (Gutiérrez, 1989). Tal ideario se constituirá en una de las fuentes principales del quehacer sobre derechos humanos a lo largo de todo este periodo, proyectándose tangiblemente a los organismos laicos.

Para comprender la dinámica del papel de la iglesia en el campo de los derechos humanos, se debe tener en cuenta las diversas posiciones que dentro de ella existían. El discurso oficial se construyó a partir de las experiencias concretas de sacerdotes, agentes pastorales, catequistas, laicos comprometidos, en los diversos escenarios en donde la violencia era continua, las cuales fueron asumidas, mediata o inmediatamente, por algunos obispos. Además se debe considerar el enfrentamiento continuo entre los obispos que acogían la defensa de la vida como ideal de los derechos humanos y aquellos que no consideraban importante que la iglesia se comprometiera con estos ideales. Fue dentro de este conflicto constante donde la iglesia peruana desarrolló el discurso de la vida trascendental como fundamento de la defensa de los derechos humanos. La práctica de *defensa de la vida* de los grupos de base de la iglesia estuvo ligada a la atención y acogida a los familiares de los detenidos y desaparecidos, a los desplazados por la violencia y a los presos, también a la denuncia de crímenes en contra de la vida humana, tanto de los grupos subversivos como de las fuerzas del orden, y el registro de estos hechos.

La iglesia del sur andino jugó un papel muy importante en la denuncia de la violencia al igual que algunos obispos en Lima a favor de los derechos humanos. Entre ellos podemos contar a los obispos Luciano Metzinger, Germán Schmitz y Augusto Beuzeville. Además, de estos se puede contar con el importante impulso al interior de la Conferencia Episcopal de algunos obispos que promovieron el pronunciamiento sobre la gravedad de la violencia, tal como Juan Landázuri, José Dammert, Luis Bambaren, Juan Luis Martín y Miguel Irizar. Estos obispos entre otros tuvieron que enfrentar la resistencia de otros más conservadores, quienes veían la violencia como un problema puramente policial y militar.

norma tiene un carácter objetivo, a la que deberá conformarse la conciencia del hombre, que pretenda que su conciencia sea *recta y verdadera*”, Homilía en Castelgandolfo, 5 de agosto de 1979 (Lasanta, 1995: 31).

El discurso de estos obispos planteó el valor de la vida desde una perspectiva bíblica y teológica rechazando claramente la violencia y alentando a generar una educación por la paz. Denunciaron tanto las acciones terroristas como la represión estatal, todo ello en clara referencia a que “las personas eran imagen de Dios en especial los pobres, secularmente desoídos y despreciados”. En otra declaración, durante la Misa *Te Deum* del 28 de julio de 1988 en Lima, afirman: “Repetimos una vez más: la vida es el don más precioso que Dios ha concedido al hombre como participación de su misma existencia, haciéndolo a su imagen. Por eso ¡defendamos la vida!, en especial la vida más amenazada.”. Es así como los obispos construyen una relación entre el pobre, la imagen de dios, voluntad divina y derechos humanos configurando un espacio de trascendencia dentro de este campo.

Desde luego, este discurso se construyó en contra de las posiciones más conservadoras dentro de la iglesia, representadas por las declaraciones de Juan Luis Cipriani, tales como: “Mientras no afirmemos con claridad que los derechos humanos no son unos valores absolutos intocables, sino que están permanentemente sometidos a los límites que les señalen unos deberes humanos, es imposible afrontar con eficacia los males que padecemos...digámoslo de forma sintética: la mayoría de instituciones llamadas de defensa de los derechos humanos son tapaderas de rabo de movimientos políticos, casi siempre de tipo marxista y maoísta”. (Cipriani, 1991)

La confrontación más intensa entre estos grupos se dio durante los años 92 y 94, cuando Cipriani se declaró partidario de la pena de muerte, contradiciendo frontalmente el parecer del episcopado peruano. Meses después, la Conferencia Episcopal publicó su mensaje *Por una sociedad más justa y solidaria*, donde afirmó: “insistimos en el tema de la defensa de la vida y de los derechos humanos...toda violación de los derechos humanos contradice el plan de Dios y es pecado” en donde además sostienen que “la iglesia, al proclamar el evangelio, raíz profunda de los derechos humanos, no se arroga una tarea ajena a su misión, sino, por el contrario, obedece al mandato de Jesucristo”. Es así como se conforma el sentido de los derechos humanos en la iglesia peruana, siguiendo los lineamientos de Juan Pablo II, asociándolos con el cumplimiento del plan divino donde la vida pertenece a un plano trascendente cuyo modelo es la imagen de dios. En esta concepción del ser humano, basada en la analogía especular con dios, se revela cómo el discurso oficial de la iglesia ha vaciado el carácter político de las reivindicaciones de los derechos humanos.

Esta analogía especular con dios surge de una hipóstasis corporal, es decir, la íntima unión entre la vida y el espíritu, una expresión más de la constitución del ser humano. En esta concepción lo biológico

está ligado, como diría Arendt, a la *zoé*, un espacio determinado e inmutable, alejándose del *bios*, dado en la narrativa de la historia política.

En definitiva, esta hipóstasis corporal genera una hipóstasis política, en la cual se une el proyecto político de la sociedad con el reino de dios, cuyos fundamentos están en la primera relación discursiva elaborada por la iglesia entre derechos humanos y la víctima. Al eludir la libertad de los cuerpos y su deseo, garantiza la implantación de una sociedad de carácter trascendente, *in illo tempore*, que concibe a los derechos humanos como un reconocimiento basado en la ley moral y divina. Una ley inapelable e inmutable, a la que nadie puede confrontar o cambiar, violando así no sólo la integridad sino la libertad de la comunidad política. En este sentido, el mismo discurso eclesiástico niega el carácter cultural del cuerpo y la sexualidad, presentándolo como una unidad cerrada e inamovible. Cabe recordar que la sexualidad, como dispositivo de poder, ha sido construida por mecanismos sociales de control, cuyo análisis evidencia que no hay una relación suficiente para determinar que el género y/o la sexualidad estén basados en criterios biológicos y fisiológicos. (Foucault, 2007).

Esta inmutabilidad de la ley puede ser observada en el hecho que entre 1985 y 1990, tras el anuncio del gobierno de aplicar ya una política de población, la Conferencia Episcopal dijo que ésta sólo podía llevarse a cabo siempre y cuando se utilizaran “los métodos naturales, jamás los artificiales”. En estos años, el debate también se centró en la esterilización voluntaria y la despenalización del aborto. Al respecto es interesante observar como todos los obispos mantenían un mensaje unificado, incluso aquellos que usualmente discrepaban en otras materias. Vargas Alzamora, secretario general de la Conferencia Episcopal declaró: “el proyecto de ley es inmoral e inaceptable”. (Alzamora 1989)

Un progresivo cambio ocurrió en la siguiente década, durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000), quien desde un principio manifestó su decisión de implementar una política poblacional. Durante los primeros años, el estado peruano llevó a cabo una reforma dentro del Ministerio de Salud que permitió la expansión de los servicios de anticoncepción y, paralelamente, desarrolló una campaña de críticas con respecto a la posición de la iglesia.

La iglesia católica frente a todo este proceso articuló una serie de pronunciamientos tanto de la jerarquía como de políticos comprometidos con el catolicismo conservador, vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción. De la misma manera, la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el

placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas homosexuales, de la distribución de métodos de barrera entre la población en riesgo de contraer el VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos de las personas. También recurrió a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia. (CLADEM, 2003: 29)

La limitación del discurso oficial de la iglesia sobre la vida, basada en esta analogía especular con dios, hipóstasis corporal, construye una seria tergiversación de su sentido más liberador. Así pues, los derechos humanos, según esta interpretación, pueden ser utilizados como un instrumento para múltiples restricciones. De hecho, y es fundamental rescatarlo, este discurso “progresista” legitimado por la iglesia peruana ha sido utilizado por sus miembros integristas en temas sobre derechos sexuales y reproductivos. Por ello no es sorprendente que mientras que la iglesia muestra cierta proactividad frente a algunos temas, en otros, su posición afecta drásticamente las condiciones de vida de la población. Ejemplos de ello son las posiciones sobre algunos temas de salud sexual y reproductiva declarados prioridad pública: mortalidad materna, uso del preservativo como prevención de las ITS/VIH-SIDA y la objeción de conciencia en el caso concreto de ejercer una función pública.

De esta manera, cabe preguntarse cómo la misma justificación que ampara una serie de discursos a favor de la vida y los derechos humanos, es utilizada para limitar otros. Esto es leído por muchos como parte del carácter complejo, contradictorio o anfíbológico del mismo discurso. Muy por el contrario, sostenemos que esta dinámica pertenece al establecimiento de una lógica coherente, cuyo horizonte es el establecimiento de un reino inmaterial basado en la imagen de un dios, el propuesto por la iglesia como modelo hegemónico y excluyente.

Es decir, características, tales como la analogía especular con dios, la hipóstasis corporal, la analogía social, la hipóstasis política, basadas en la figura del pobre, la víctima y el desposeído, conforman aquello que llamamos metáfora de la ausencia. Ella instituye el orden moral y religioso, en este caso, la implantación del modelo de la cristiandad. Todo concluye en la instauración del orden religioso dentro del orden civil, la autoridad moral entrometida en el gobierno temporal, con el objetivo de reproducir tanto su economía libidinal como su economía política dentro de toda la sociedad. La metáfora de la ausencia es un proyecto homogenizador que objetualiza al ser humano, aliena la política e implanta un reino tirano trascendente. Este proyecto interviene

en la sociedad a través de estrategias específicas con el fin de construir de formas concretas de subjetividad. El núcleo de esta metáfora de la ausencia es la expropiación de la demanda de las mujeres, expresada en la espiritualidad, la corporalidad y la sexualidad.

En síntesis, el encuentro entre el discurso social y el discurso de la naturaleza, configuraron la pobreza como una vocación, propiamente una experiencia religiosa de “liberación”, basada en un modelo de vida, producido gracias a los procesos eclesiásticos de legitimación de la defensa de la vida. Así, la pobreza sujeta las demandas construidas desde la sexualidad en la misma producción de la vida.

DISCURSO PASTORAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS SOBRE DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN EL PERÚ

En el Perú, el discurso pastoral de la naturaleza, es una continua herramienta a partir de la cual se constituye la gestión pública. De esta manera, en este acápite, podemos observar cual es la representación del estado peruano sobre el papel de la religión en el diseño de la política pública referido a los derechos sexuales y reproductivos, mediante el estudio de las siguientes cinco temáticas: planificación familiar, AOE, aborto, VIH/sida y educación sexual integral. Justamente, el campo creado entre el discurso pastoral y la gestión pública con respecto a estas políticas, es el ámbito donde podemos rastrear el desarrollo de la confesionalidad del estado. Por ello, en este acápite se desarrolla algunos aspectos de la influencia del discurso pastoral en el diseño y gestión de las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos de las mujeres entre el 2000 y el 2010, y está dividido según las temáticas planteadas.

Hay que ser conscientes de que el discurso pastoral, a través de las jerarquías eclesiásticas y sus representantes laicos, articula una serie de conceptos vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas TLGBI, de la distribución de métodos de barrera para la prevención del VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos de las personas, especialmente de las mujeres. También ha recurrido a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su

juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia (CLADEM 2003: 29).

La limitación del discurso oficial de la iglesia sobre la vida, construye una seria tergiversación del sentido de los derechos humanos. Así pues, los derechos humanos, según esta interpretación, pueden ser utilizados como un instrumento para múltiples restricciones, tal como se puede ver en esta declaración de Cipriani: “mientras haya abortos y ligaduras de trompas, inducidas por el mismo sector de salud, se da violación de los derechos humanos” (Revista Gestión 1998:14). No deja de sorprender que en la actualidad la jerarquía conservadora utilice la frase “la voz de los sin voz”, para referirse a los fetos, y así justificar su política contra la vida de las mujeres.

Sin embargo, según lo analizado, es importante resaltar que la actuación del estado con respecto al desarrollo de la laicidad, se expresa a través del papel que cumplen los/as funcionarios/as y el servidores/as públicos. Es en esta práctica donde el discurso pastoral es desplazado o reproducido en la gestión pública. Es decir, el discurso pastoral se articula mediante los proceso de diseño, planificación e implementación a través de la participación de quienes desarrollan dichas políticas. Este modelo hegemónico es transferido desde el discurso pastoral hacia las personas que ejercen un cargo público y de esta manera ellas viabilizan la laicidad o confesionalidad del estado.

Esto significa que la confesionalidad del estado peruano se construye por dos vías. La primera es la intervención directa de los representantes del discurso pastoral dentro de la creación de leyes, ejemplo de ello, es la influencia que ejercen en el ámbito congresal o en el ministerial. Está caracterizada por establecer una estrategia puntual que articula diversos campos como el jurídico y el médico frente a temas específicos. La segunda manera consiste en una estrategia indirecta donde cada funcionario/a reproduce el discurso pastoral de modo independiente, sujeto a su propia interpretación, donde los significantes pastorales intervienen dentro de microprocesos de gestión. Esta manera es la más importante y eficiente para reproducir la confesionalidad del estado.

La característica de esta influencia está determinada por un doble discurso, es decir, la influencia pastoral aprovecha los vacíos en el ejercicio de la política pública, los cuales afectan claramente a la población. Es decir, los temas que determinan la agenda del discurso pastoral generan una ruptura en la cadena de información, permitiendo que cada funcionario/a deje de lado, en algunas circunstancias, sus obligaciones, y decida sustituirlas con mensajes o procedimientos basados en sus propias ideas sobre lo adecuado e inadecuado, ámbito donde la moral religiosa toma lugar.

El segundo problema está referido a la relación ambivalente y casi natural con la iglesia, muchos de los funcionarios/as entrevistados no parecen problematizarse sobre los contenidos y las estrategias que posee el discurso pastoral para influir en las políticas debido a que consideran que esta influencia es positiva, ya que la iglesia es vista como la protectora de los valores cívicos y morales de la sociedad.

La tercera situación está dada por el hecho de que muchos funcionarios/as, si bien consideran que es importante la participación de la iglesia en la manera en que se gestionan las políticas públicas, piensan que las instituciones eclesiales deben modificar su discurso sobre sexualidad es decir, deben flexibilizarlo con el objetivo de mantener los puentes entre la institución religiosa y el estado. De esta manera, existe una crítica a formas religiosas cerradas que no permiten ver el tema de la sexualidad más abiertamente o con más apertura hacia los jóvenes actualmente.

Un cuarto problema es reconocer que una de las dificultades para implementar estas políticas es la vergüenza, originada por las creencias religiosas sobre la culpa y el pecado lo cual fortalece la incapacidad de poder hablar sobre la sexualidad.

Frente a ello, es importante resaltar que la laicidad es una técnica política de convivencia que desplaza el discurso pastoral del quehacer gubernamental. Este desplazamiento consiste en desalojar la imposición de un modelo único de vida y de sexualidad para todos los ciudadanos y ciudadanas.

PLANIFICACIÓN FAMILIAR

Una de las primeras temáticas donde el debate en torno a la laicidad tomó forma contra el discurso pastoral fue sin duda, la planificación familiar. Tal como hemos visto anteriormente, el tema se convirtió en uno de los ejes del discurso pastoral con respecto a la sexualidad, y de esta manera, se transformó en un campo de influencia sobre la gestión de la política pública en el Perú. Durante la década de los sesenta, el estado peruano inició sus primeras iniciativas mediante la creación del Centro de Estudios de población y desarrollo en el año 1964, donde se logró implementar tanto la investigación como la prestación de servicios. Ya en este primer momento, "...la jerarquía católica fue una tenaz oponente a la planificación familiar, pues consideraba que los anticonceptivos contravenían el 'proyecto de dios' y 'aligeraban' la moral de las mujeres peruanas, debilitando supuestamente a las familias y principalmente el rol de las mujeres cuya existencia estaba 'justificada' para la maternidad".

Posteriormente, durante el gobierno militar se cambió la orientación de esta política debido a una visión pronatalista que concebía la

importancia de garantizar la mano de obra y la repoblación de zonas deshabitadas desde una visión geopolítica nacionalista. En el contexto de la Conferencia mundial de Población en Bucarest (1974), el estado peruano inició un proceso en el cual el problema demográfico fue tomado en cuenta. Durante este periodo, el tema más polémico fue la paulatina incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en la agenda del movimiento de derechos humanos en el Perú. En este contexto, el uso de los argumentos de la encíclica *Humanae Vitae* era sostenido, en los tres ámbitos anteriormente resaltados, es decir, el concepto pastoral de vida, el uso instrumental de categorías provenientes del saber científico y jurídico, y sobre todo, el tomar el binomio matrimonio/familia como un marco hermenéutico.

El debate en torno a esta ley evidenció la presencia, tanto de grupos conservadores, provenientes de la iglesia católica y de la izquierda, como del estado y del movimiento feminista. Este movimiento surgió de las canteras de la izquierda y, poco a poco, fue distanciándose de ella debido al desconocimiento de la problemática y de los derechos de la mujer. Entre algunos de los temas, sin duda los derechos sexuales y reproductivos tienen una gran importancia. El movimiento feminista incorporó en el debate nacional, una serie de argumentos de orden demográfico, económico y democrático para sustentar tanto la anticoncepción como la despenalización del aborto. No obstante, el gobierno militar suspendió en 1979 los ya mínimos servicios de planificación familiar que el estado prestaba.

La iglesia católica contó con un grupo de médicos liderados por Luis Giusti, quienes argumentaron abiertamente contra una planificación familiar con métodos anticonceptivos y una separación del ejercicio de la sexualidad libre de la procreación. Es en esta época donde se funda la principal institución católica, Centro de Promoción Familiar y de Regulación Natural de la Natalidad (CEPROFARENA), filial de Vida Humana Internacional en Perú, en 1981 “para estrechar vínculos espirituales, psicológicos y corporales de la pareja conyugal, estimulando el diálogo y la vinculación entre padres e hijos. Sus fines son promocionar la familia como institución básica de la sociedad, defender la vida desde la concepción y la enseñanza y la difusión de los métodos naturales en particular del método de ovulación Billings”. Sin embargo, tal como señala Edgar González, tiene sus orígenes en 1977 en la labor de Luis Giusti de la Rosa y su esposa, Paula, quienes, según Thomas Euteneuer eran los “pioneros de los métodos naturales de regulación de la fertilidad en Perú”

Al iniciar la década de los ochenta, una serie de argumentos se dieron tanto de lado de quienes estaban a favor de las políticas de planificación familiar como de quienes se oponían. En ese contexto se produce la Segunda Conferencia Mundial de Población en México en

1984, la cual motivó la formulación del anteproyecto de la Ley de Política Nacional de Población. Ante ello, el presidente de la Comisión de Familia del episcopado peruano, el obispo Alfredo Noriega, denunció la existencia de un programa masivo de esterilización apoyado por el Ministerio de Salud y el Instituto Peruano de Paternidad Responsable (INPPARES). Esta denuncia permitió negociar con el estado sobre los lineamientos de la futura ley de población.

El resultado fue que la ley promulgada por el presidente Fernando Belaunde incluía un artículo donde se negaba explícitamente la posibilidad de la esterilización como método de planificación familiar y se colocaba ese término junto al de aborto, homologándolos. Por otro lado, un aspecto positivo fue la aprobación de una ley donde se reconocía el derecho a establecer una política de población. Sin embargo, a partir 1980, "...después de la dictadura militar, se empezó la ejecución de los programas de población, y en 1989 se aprobó la creación del Programa de Planificación Familiar en el MINSA, iniciándose así las actividades de planificación familiar en el sector público".

Entre 1985 y 1990, tras el anuncio del gobierno de aplicar ya una política de población, la Conferencia Episcopal dijo que ésta sólo podía llevarse a cabo siempre y cuando se utilizara "los métodos naturales, jamás los artificiales". En estos años, el debate también se centró en la esterilización voluntaria y la despenalización del aborto. Al respecto es interesante observar como todos los obispos mantenían un mensaje unificado, incluso aquellos que usualmente discrepaban en otras materias. Las características del debate en esta época se modificaron, primero hubo una intervención clara de intelectuales, instituciones y colectivos a favor de la ley. Por otro lado, el único actor contrario a estas propuestas fue la iglesia católica, la cual cambió la utilización de argumentos sólo morales por una amplia gama de tipo moral y médico.

Es importante resaltar que durante esta década, los debates sobre las políticas de población no utilizaron argumentos referidos a los derechos humanos de las mujeres, salvo los esgrimidos por el movimiento feminista. Los movimientos de derechos humanos no se pronunciaron al respecto, ya que consideraban que no les competía participar en este campo.

Posteriormente, el estado peruano toma una posición muy proactiva frente al tema, dejando de lado las anteriores ambigüedades. En el año 1995 se modificó la ley nacional de población para incorporar la anticoncepción quirúrgica voluntaria como método de planificación familiar y se creó el Ministerio de la Mujer y Promoción del Desarrollo Humano (PROMUDEH), el cual tenía como encargo implementar políticas de género en algunos ministerios. También se creó el Programa de Control de ITS/VIH-SIDA (PROCETTS). Posteriormente, se imple-

mentó el curso de educación sexual en la currícula de la educación pública a través de las guías metodológicas de orientación sexual. Cabe resaltar que en esta época también se denunció la aplicación forzada de la anticoncepción quirúrgica por parte del sector salud del gobierno peruano, cuyos denunciantes fueron las organizaciones feministas, el movimiento de derechos humanos y la iglesia católica. Esta convergencia debe ser leída con particularidad, considerando que el movimiento feminista planteó su rechazo, incluso con aquellos retrasos o características que puedan haber existido, a partir de un discurso integral de los derechos humanos, mientras la iglesia, a pesar que usó la “misma terminología”, tenía otros fines. En esta línea, hay que remarcar que utilizar la misma terminología no hace de los discursos comparables desde ningún aspecto. De igual manera, esto se aplica a aquello realizado por el gobierno de Fujimori.

Entrada la primera década del 2000, la gestión sobre planificación familiar sufre un revés, ya que debido a diversas gestiones ministeriales se permite que una agenda contraria al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos domine la gestión de la política pública. Por un lado se retrocede en la inclusión del enfoque de género en la atención en salud y por otro lado se reduce la capacidad de los programas de salud reproductiva y planificación familiar. Todo esto condujo a un retroceso en la salud reproductiva expresado tanto en la tasa de embarazos adolescentes como también en las tasas de mortalidad materna.

ANTICONCEPCIÓN ORAL DE EMERGENCIA (AOE)

En el escenario político peruano, uno de los temas más sintomáticos con respecto a la influencia del discurso pastoral en la gestión de las políticas públicas sobre derechos sexuales y reproductivos ha sido el debate en torno a la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE). El Ministerio de Salud del Perú define dicho método como la anticoncepción por vía oral, con métodos hormonales que puede ser utilizada por las mujeres en un periodo no mayor de tres días posteriores a la relación sexual no protegida. De la misma manera, sostiene que la AOE es un método de excepción que se usa para prevenir un embarazo o gestación no deseada y no reemplaza al uso continuado de métodos anticonceptivos.

Inicialmente, la anticoncepción de emergencia se introdujo en el Perú en 1992 con la aprobación del Manual de Salud Reproductiva: Métodos y Procedimientos, comprendiendo no sólo a las píldoras hormonales sino también a los llamados “inyectables” y al dispositivo intrauterino (DIU). Sin embargo, al reeditar las guías nacionales de Planificación Familiar en 1996 el acápite VI de anticoncepción de emergencia fue retirado arrancando las páginas de la edición auspiciada por

USAID (Zavala, 2012: 23). Posteriormente, en 1999, al actualizar las normas de Planificación Familiar, se omitió toda referencia a la anti-concepción de emergencia en la RM N° 465-99 SA/DM, sin que hubiera alguna explicación oficial.

En julio de 2001 se promulgó la RM N° 399-2001 SA/DM incorporando a la AOE de tipo hormonal a las normas vigentes de Planificación Familiar del Ministerio de Salud, durante la gestión del ministro Eduardo Pretell. Según Zavala, esta resolución fue aprobada casi al término del Gobierno de Transición por iniciativa de la Dirección General de Salud de las Personas (DGSP), conducida por el médico David Torres con el asesoramiento del médico Alfredo Guzmán, que el ministro Pretell hizo suya como parte de la estrategia para reducir la mortalidad materna. Todo esto fue posible debido a una coyuntura política muy particular surgida con un gobierno transicional que marcó distancia e independencia de los grupos tutelares tradicionales (Zavala, 2012: 26)

Después de esta aprobación, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se nombró ministro de salud al congresista Luis Solari, quien se negó a acatar la RM 399, alegando que la norma había sido promulgada en las postrimerías del gobierno saliente, que no contaba con un protocolo y que los mecanismos de acción del método no estaban claramente definidos. El protocolo sí existía pero no había sido expresamente mencionado como anexo integrante de la resolución, por lo que fue simplemente ignorado por el ministro, tal como meses después fue comprobado por la Defensoría Adjunta de la Mujer al ubicar la aludida autógrafa de la RM N° 399-2001. Cabe mencionar que durante esta gestión ministerial, también, se llevó a cabo cambios dentro del MINSA, los cuales implicaron la eliminación de los programas de planificación familiar y de control de Infecciones de transmisión sexual (ITS). Esta política conservadora sería seguida por su sucesor el ministro Fernando Carbone.

Es importante resaltar que durante la gestión Solari, se aprobó la inscripción del registro sanitario para Postinor 2 levonorgestrel 0.75 mg, que sería la primera píldora de AOE lanzada en el mercado peruano. En ese momento, se inicia un intenso debate, no solo en el Perú, sobre el carácter abortivo de la AOE, en el cual se definen dos posturas, la primera aludía al hecho de que dicho método afectaba la implantación del óvulo fecundado y la segunda remarcaba que la intervención se realizaba antes de la fecundación por lo cual no era abortiva.

De esta manera, en medio de dicho debate, en abril del 2002, el MINSA puso en consulta el tema de la AOE ante el Comité de Ética del Colegio Médico del Perú (CMP), adelantando opinión en el sentido que la AOE interfería con la implantación del óvulo fecundado y afectaría su derecho a la vida. El CMP solicitó, a su vez, opinión de la Sociedad

Peruana de Obstetricia y Ginecología (SPOG), la cual se pronunció a favor del empleo del método; sin embargo, esta respuesta nunca fue debidamente reconocida por el MINSA. En mayo del 2002, un comité consultivo en Anticoncepción de Emergencia había presentado una queja a la Defensoría del Pueblo debido al incumplimiento por parte del Ministerio de distribuir las pastillas de anticoncepción de emergencia (PAE) en los protocolos de atención de los servicios públicos brindados, en cumplimiento de la Resolución Ministerial N° 399-2001 que aprobaba el uso de la anticoncepción oral de emergencia.

En ese mismo contexto, los articuladores del discurso pastoral construyen una serie de estrategias para oponerse a la distribución de la AOE, en diversos países de la región. Por ejemplo, en el mismo período se venían realizando procesos judiciales o administrativos contra otras versiones del método, lanzadas comercialmente en Argentina y Chile. Los argumentos esgrimidos reproducían los ejes centrales del discurso sobre sexualidad a partir de la declaración de la Pontificia Academia de la Vida de La Santa Sede, acusando al método de ser abortivo y por lo tanto descalificado constitucionalmente por afectar “el derecho a la vida del concebido”, los defensores argumentaban que tal efecto no estaba demostrado científicamente y la normativa nacional seguía estando vigente.

En el Perú, una serie de pronunciamientos sobre el desabastecimiento y la falta de voluntad política de implicar su distribución daban cuenta del nivel de tensión en varios niveles tanto públicos como privados que había caracterizado la introducción de la AOE. Según Zavala, el ministro Carbone buscaba un apoyo mayoritario de la población para eliminar de manera abrupta el método mencionado, pero no llegó a lograrlo. Era evidente que al interior del propio sector público no existía tampoco un consenso contra los métodos anticonceptivos modernos, incluida la AOE. Y por otro lado, Chávez y Coe afirman que, en este período, de acuerdo a las cifras de la Encuesta Demográfica de Salud (ENDES), el MINSA incrementó la oferta de métodos tradicionales como por ejemplo el de la lactancia materna y aquellos basados en la abstinencia periódica, la cual era parte de una estrategia conservadora de modificar la política nacional de planificación familiar (Chavez y Coe, 2006: 66)

Durante el 2003, Carbone presentó un proyecto de nueva Ley General de Salud y la creación del Día del No nacido los 25 de marzo de cada año, en alusión a los nueve meses previos a la fecha atribuida al nacimiento del niño Jesús. Anticipándose a este proyecto en diciembre de 2002 el ministro había aprobado el nuevo Reglamento de Organización y Funciones mediante R.M. N° 573-2003 SA/DM33 en cuyo artículo 9, inciso g) crea el “Registro del concebido” que aún está vigente (pero

aun cuando la norma nunca ha sido derogada es virtualmente inaplicable). Este registro creó el desconcierto de los especialistas, no sólo por el tipo de norma con el que fue creado, sino también porque implicaría que las mujeres luego de cada relación sexual tendrían que acudir a un despistaje de fecundación.

En febrero del 2004 se nombra como nueva ministra de salud a Pilar Mazzetti Soler, quien desde un principio defendió la AOE en los medios. En octubre de 2004 la Asociación de Lucha Anticorrupción sin Componenda (ALA-SC), una organización civil de orientación cristiana y jurídica, presentó un Recurso de Amparo contra la distribución del método. El proceso se llevó al Tribunal Constitucional, y la demanda fue desestimada. Asimismo, la demanda por la adecuada distribución de la AOE resultó en un fallo a favor de la implementación de la AOE. En noviembre de 2006, “el cardenal Juan Luis Cipriani, arzobispo de Lima e integrante del Opus Dei, declaró ante diversos medios que quienes promovían la AOE eran unos asesinos” (Zavala, 2012: 42)

Pero este último fallo fue apelado por la parte demandante (ALA-SC) y fue elevado al Tribunal Constitucional, el cual finalmente desestimó la opinión de diversos organismos y otras instituciones acreditadas en salud como la OMS o CMP. Así pues, sentenció a favor del Recurso de Amparo contra la distribución pública de la AOE ordenando al MINSA que se abstenga de desarrollar como política pública la distribución en los establecimientos de salud del estado, sin prohibir la distribución farmacéutica.

Dado que la nueva sentencia del TC establece que el amparo es válido hasta que la autoridad competente establezca cabalmente que la AOE no es abortiva, el ministro de Salud, Oscar Ugarte, en diciembre de 2009, solicitó a la OPS/OMS y al Instituto Nacional de Salud (INS) que se pronuncien sobre las últimas investigaciones al respecto. Pero esta no tuvo el efecto esperado y el TC exigió al ministro de salud que acate el fallo. En todo este debate, los significantes pastorales más usados para combatir la distribución de la AOE fueron la concepción de vida y el modelo de una sexualidad ordenada hacia fines reproductivos, las cuales enfatizaban el lugar de las mujeres como madres dentro de una visión tradicional.

ABORTO

En el Perú, la despenalización del aborto es una demanda que encuentra su principal oponente en el discurso pastoral sobre la sexualidad. En dicho discurso el tema del aborto concita diversos ejes, principalmente, el lugar de las mujeres y su papel dentro de la sociedad. De esta manera, se transforma en un claro obstáculo para la obtención de dicho derecho.

Además, este discurso se entrama con el desarrollo del discurso jurídico. A lo largo de la historia peruana la regulación jurídica del aborto se ha basado en un sistema de indicaciones, esto significa que opera como un sistema de regla-excepción: por regla el aborto es punible, pero en circunstancias o condiciones establecidas, este puede ser permitido o tener atenuación de pena. Las circunstancias más comunes de excepción han sido la condición terapéutica o médica del aborto; la condición eugenésica o pietista; y la ética o criminológica en casos de violación.

Desde el primer Código Penal republicano de 1863 hasta el actual de 1991, se ha mantenido casi invariable el tratamiento legal sobre el aborto (Motta 2010: 28). El Código Penal de 1863 consideraba abortos atenuados a los practicados con el fin de proteger la reputación de la mujer y la de su familia; además, el aborto consentido por la mujer era también una figura atenuada. Es importante resaltar que el Código Penal de 1924 permitió que el aborto terapéutico sea legal, y en consecuencia, en la actualidad, es el único permitido en la normativa nacional, a pesar de las dificultades de su implementación. En este sentido, el Código Sanitario de 1969, que actualmente se encuentra derogado, fue la única reglamentación que existió con respecto al aborto terapéutico hasta el 2014. Este estipulaba que el aborto terapéutico podría practicarse con la opinión de dos médicos y con la aprobación del jefe del servicio respectivo (Chávez y Guerrero, 2007: 16)

En la década de los ochentas, se volvió a tratar dicha temática de manera recurrente, de tal manera, que fueron presentados cinco proyectos con el fin de ampliar las causales para la despenalización del aborto. En el año 1989, se presentó un proyecto que mantenía la despenalización del aborto terapéutico y la ampliaba al practicado cuando el embarazo provenía de una violación o de una inseminación artificial no consentida. “Sin embargo, el entonces presidente Alan García, ante los pedidos de altas jerarquías de la Iglesia católica y de los representantes de las sociedades médicas, resolvió no promulgarlo y lo devolvió al Congreso diez días después, para dejarlo librado a la opinión pública y a los entendidos. Aparecieron en la escena del debate juristas, médicos, representantes de la Iglesia católica y también –con menor cobertura– representantes del movimiento feminista” (Motta, 2010: 29). La conclusión de dicho proceso se dio mediante la reforma del código penal en el año 1991, en la cual se mantuvo el aborto terapéutico como la única causal no penalizada, pero a la vez, aparecieron tres atenuantes: abortos por violación e inseminación artificial no consentida –ocurridos fuera del matrimonio – y el aborto eugenésico.

Dos años más tarde, en el proceso constitucional de 1993, se estableció en el artículo 2 la siguiente fórmula: “El concebido es sujeto de derecho

en todo cuanto le favorece”, lo cual configuró una novedad frente al hecho de esclarecer que la subjetividad de derecho se ampliaba desde el momento de la concepción. Esta incorporación definitivamente afectó las futuras demandas en favor de la salud reproductiva y sexual de las mujeres.

Una década más tarde, se inició la reforma constitucional del 2002, donde nuevamente se puso en cuestión la posibilidad de despenalizar el aborto. Tal como sugiere Huaco el debate sobre dicho tema comprendió tres asuntos: “el primero, el del inicio de la vida y de la persona humana, el segundo sobre la prohibición absoluta el aborto y las excepciones a su penalización; y el tercero el de si la libertad reproductiva de las parejas y de la mujer incluía el derechos de recurrir al aborto y a utilizar métodos anticonceptivos” (Huaco, 2013: 182). La conclusión de dicha reforma fue la de mantener el *status quo*, sin permitir un reconocimiento a la autonomía de las mujeres (Huaco, 2013: 182-225). Durante la misma época, sucede el caso de K. Ll, adolescente a quien se le había obligado a continuar con el embarazo de un feto anencefálico, pese a que ello colocaba en riesgo su salud mental y su salud física. Dicho caso fue llevado al Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, el cual determinó en octubre de 2005, que el Estado Peruano había violado los derechos humanos de esta adolescente, y que por tanto tenía el deber de indemnizarla y adoptar medidas para evitar más violaciones de derechos contra las mujeres, mediante la reglamentación o un protocolo de aborto terapéutico. Meses antes, en el mes mayo del 2005 el Hospital San Bartolomé había aprobado su Protocolo de manejo de casos para la interrupción legal del embarazo.

En torno a estos eventos se emitieron una serie de opiniones en contra por parte de los usuales representantes del discurso pastoral, como por ejemplo Rafael Rey sobre el carácter “criminal” de cometer un aborto en “contra de la personas más indefensa e inocente”. En febrero del 2007, la Dirección del Instituto Materno Perinatal (Maternidad de Lima), emitió la Resolución Directoral N°031 -DG-INMP-07, la cual aprobaba el protocolo denominado Manejo integral de la interrupción terapéutica de la gestación menor de 22 semanas en el Instituto Nacional Materno Perinatal. Cabe resaltar que, según Chávez y Guerrero “su condición de Instituto Especializado y el hecho que la aprobación del protocolo se basa en un documento elaborado por el propio MINSA, podría permitir que este instrumento sea aplicado en todos los hospitales a nivel nacional. Sin embargo, la norma es clara en señalar que es de cumplimiento obligatorio para los profesionales de salud de dicho instituto” (Chávez y Guerrero, 2007: 40). Después de ello, y en medio de las opiniones e intervenciones en contra de dicho protocolo, el MINSA anuló la directiva emitida por el instituto Materno Perinatal, esgrimiendo razones administrativas.

En los continuos debates sobre el aborto en el Perú es importante resaltar la presencia de diversos argumentos esgrimidos con el fin de observar el sentido de la controversia, y de igual manera, comprender las percepciones de los/as funcionarios/as públicos, quienes implementan los servicios. Por un lado, quienes están a favor de la despenalización toman en consideración la importancia de la autonomía de las mujeres con respecto a sus propios cuerpos; también, consideran el derecho a la salud, en particular en un contexto de altos índices de mortalidad materna; y defienden dicha demanda considerando que la mayoría de mujeres que no pueden acceder a dichos servicios viven en situación de pobreza y/o son jóvenes. Por otro lado, las posturas en contra utilizan en su mayoría la defensa de la subjetividad de derecho del concebido, remitiéndose usualmente, a las enseñanzas del discurso pastoral. Cabe señalar, que estas posturas suelen ser mayoritarias entre quienes tienen un cargo público y por tanto, legislan o diseñan e implementan políticas públicas.

EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL (ESI)

La implementación de una educación laica en el Perú tiene un larga historia, relacionada con los aportes de intelectuales liberales como González Vigil, y desde luego, con el trabajo de mujeres como María Alvarado, Teresa González de Fanning, Elvira García y García, entre otras. Entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el debate sobre la incorporación de las mujeres en la educación más allá de los parámetros del discurso pastoral fue vital para imaginar una ciudadanía para ellas. Tal como afirma Margarita Zegarra “La educación femenina pública distaba de ser amplia, moral, racional, práctica e higiénica, como postulaban la nueva pedagogía y el higienismo. Alvarado consideraba que grandes prejuicios sociales sobre la capacidad de la mujer y su papel social, obstaculizaban la mejoría, lo cual era “uno de los problemas sociológicos de mayor entidad” (Zegarra, 2011: 122), como señaló en su ponencia para el Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires (1910). Es por ello que en 1911 planteó un programa de reforma de la educación pública femenina, en 1911.” (Zegarra, 2011: 122). A lo largo del siglo pasado, la temática siguió siendo un campo de conflicto en la relación iglesia-estado en el Perú.

Décadas más tarde, las demandas por una educación laica tomaron dos formas, la primera relacionada con la obligatoriedad del curso de religión católica en la escuela pública y la segunda, el desarrollo de una educación sexual basada en criterios científicos. De esta manera, el debate sobre cómo una educación laica podría mejorar el sentido de autonomía de las personas se trasladó con mayor énfasis al diseño e implementación de una Educación Sexual Integral (ESI). Así pues, durante el

gobierno de Alberto Fujimori se iniciaron algunas iniciativas dentro del sector educación para realizar una reforma integral del sistema, la cual, sin embargo, estuvo caracterizada por intentos fragmentados, con base en el apoyo de la cooperación internacional. Es importante resaltar que durante este gobierno, se tomaron algunos compromisos establecidos en la Conferencia mundial sobre la Mujer, en Beijing (1995), como el de transversalizar el género en los lineamientos curriculares y el de crear el Programa de Educación Sexual en el Ministerio de Educación.

De esta manera, en 1996, se crea el Programa Nacional de Educación Sexual, cuyo objetivo era favorecer la formación integral de los educandos, padres de familia, y comunidad, con énfasis en el desarrollo de actitudes, valores y habilidades que permitan una vida sana, placentera y fortaleciendo la toma de decisiones responsable evitando riesgos (VIH, ITS, embarazo precoz y abuso sexual). Según Motta, este programa, entre los años 1996 y 2000, trabajó bajo un enfoque de sexualidad integral y de riesgo. Se elaboraron y distribuyeron guías de educación sexual a nivel nacional para la capacitación de profesores escolares. La primera versión de estas guías fue criticada y vetada por las altas jerarquías de la Iglesia católica, a consecuencia de lo cual su contenido fue modificado. A pesar de ello, las versiones finales de estas guías, permitieron dotar de información a profesores y alumnos/as de los centros escolares públicos en aspectos que antes se trataban escasamente en estos contextos. Entre los años 1996 y 2000, el Programa tuvo un fuerte peso dentro de la política nacional, pero posteriormente –debido a la presencia de gestiones conservadoras– éste fue desarticulado y no contó como prioridad política. (Motta 2010: 72)

Sin embargo, durante este periodo, es importante resaltar que la sexualidad se incorpora dentro de contenidos transversales en donde se mantiene contenidos que remarcan una visión tradicional de familia, y donde se privilegia una visión de la sexualidad basada en un visión de riesgo, como por ejemplo los embarazos precoces, las ITS, la cual no tomaba en cuenta la sexualidad como una dimensión integral de la persona.

Años más tarde, en 2003, durante el gobierno de Alejandro Toledo, se derogó la ley 23384, en favor de la nueva Ley General de Educación 28044, en la gestión de Carlos Malpica. Esta nueva reforma legislativa contuvo elementos que sirvieron de soporte a la Educación Sexual Integral, en tanto concibe la educación como un proceso que contribuye a la formación integral de ciudadanos y ciudadanas, e incluye la sexualidad en tanto aspecto relevante para la vida de las personas. Hacia el 2007, nos enfrentamos a un panorama que si bien había continuado con esta perspectiva, aún mantenía la distribución de información enfocada en una visión de riesgo, sin promover una educación integral. En la prác-

tica, la educación sexual solo se llevaba a cabo dentro de la dirección de tutoría como un eje transversal, junto al abordaje de otros temas como uso de drogas o prevención de la violencia, y en ese sentido, se siguió priorizando contenidos relacionados con el embarazo en adolescentes, las infecciones de transmisión sexual y VIH/SIDA. A pesar de ello, es notable la elaboración de módulos desarrollados desde un enfoque de derechos sexuales y de derechos reproductivos. En todo este proceso, “una de las dificultades del sistema educativo –que no se debe ignorar– es la fuerte influencia y presencia de la iglesia católica, que impide y limita muchos de los avances que podrían darse en materia de educación sexual, negando a los niños, niñas y adolescentes verdaderas oportunidades para preservar su salud sexual, retrasar el inicio de la fecundidad y prevenir la violencia sexual, así como para disminuir los riesgos referidos al embarazo no deseado y a la transmisión de las ITS y el VIH”. (Chávez et al., 2007: 71)

Posteriormente, en el 2008, el Ministerio de Educación se elaboran los “Lineamientos educativos y orientaciones pedagógicas para la educación sexual integral”, aprobados por Resolución Directoral 0180–200–ED. Este documento orienta el desarrollo de acciones pedagógicas relacionadas a la Educación Sexual Integral, definiéndolos “como una acción formativa presente en todo el proceso educativo, que contribuye al desarrollo de conocimientos, capacidades y actitudes para que los estudiantes valoren y asuman su sexualidad en el marco del ejercicio de sus derechos y el de los demás”. (Movimiento Manuela Ramos, 2009:15)

EL DISCURSO DE LA LAICIDAD Y EL MOVIMIENTO FEMINISTA EN LIMA

Las mujeres han sido las primeras en darse cuenta del efecto performativo de la relación clero-laicado. Sin duda, algunos intelectuales han fijado su discurso en el efecto sobre el estado y el derecho; las mujeres (algunas) han fijado desde siempre su atención en la influencia sobre sus propias vidas, en su propio lugar en la sociedad, en su propia obscenidad (su cuerpo, su poder y su participación).

Hemos visto líneas arriba que los discursos pastorales católicos tienen diversos ámbitos de acción con respecto a la corporalidad y la sexualidad de las mujeres, desde la construcción de formas concretas de subjetividades hasta la influencia en la gubernamentalidad peruana. Existen causas y consecuencias particulares. Sin duda, en esta interrelación, los dispositivos y las estrategias, producidas dentro del campo religioso, afectan el quehacer político de las mujeres con respecto a propia autonomía.

Sin embargo, aunque hemos desarrollado estos específicos y concretos aspectos del discurso pastoral sobre la sexualidad, no podemos

dejar de reflexionar sobre las prácticas y percepciones de las propias mujeres, desde nuestra creencia que la política pertenece a las propias personas que habitamos dentro de los espacios: el cuerpo, el territorio y el estado. En este contexto, es interesante recordar aquello que decía Michel de Certeau sobre los procesos subjetivos a partir de los cuales se opera la inversión de las relaciones de dominación. Es decir, desde el enfrentamiento entre la dominación y la demanda surge la posibilidad de desarrollar cierta agencia, mediante la imaginación y la creatividad, la cual reinaugura una manera distinta de hacer política, la cual presenta posibilidades pero también nuevos límites. Ya que como sostenía Foucault, “donde hay poder, hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder.” (Foucault, 2007: 116).

La pregunta clave es ¿cómo las feministas empiezan a pensar la laicidad y las relaciones estado iglesias en el Perú? Una rápida revisión nos permite pensar que las primeras reflexiones del feminismo peruano, estuvo centrado en el acceso a la educación para las mujeres; y en muchas de sus representantes, esta era concebida como una educación laica. Es importante resaltar que la iglesia católica era concebida como una fuerza conservadora que limitaba el acceso de las mujeres a la educación y por tanto se convirtió en objeto de crítica. Además, se interpeló el modelo de enseñanza católica.

Así, el feminismo organizado aparece durante las primeras décadas del siglo XX y surge frente al descontento en relación con el rol tradicional asignado a las mujeres. De esta manera, las mujeres responden de múltiples formas y en una época de grandes cambios socio-económicos, las demandas de ciertos grupos sociales logran cierta articulación. Aparece en esta época la obrera textil, la empleada de comercio, la telefonista, la tejedora industrial que reciben menos dinero por el mismo trabajo realizado, a comparación de los hombres (Burns, 1983: 117). Pero el feminismo peruano no hace eco de las experiencias de feminismos occidentales, que nacen desde las demandas de trabajadoras, sino que toma otro rumbo. En el Perú, la oferta de mano de obra barata era enorme, lo que permitía que se contrate y despida con mayor facilidad que en los países del norte.

Katherine Burns señala que una de las principales características del movimiento feminista peruano y principalmente de las organizaciones femeninas, integradas al proceso de modernización, fue la lucha por el acceso a la educación de las mujeres en las clases medias y altas: “En el Perú, el estímulo a la actividad feminista para mejorar la condición de la mujeres trabajadora no viene tanto de las trabajadoras mismas cuando de otras mujeres: las hijas *cultas* de la clase alta y la nueva clase media, ya en un ascenso económico, social y político, en las

primeras décadas de siglo y beneficiarias de la educación femenina que se podía conseguir en esa época. Saben leer, hablar de ideas y, en fin expresarse. En el contexto de una sociedad costeña que se moderniza con relativa rapidez, muchas nuevas *organizaciones femeninas* empiezan a aparecer.” (Burns, 1983: 118)

De esta manera, posteriormente, se fundan organizaciones que promueven el voto femenino, causa que ya habría cobrado importancia en el país, por un lado Zoila Aurora Cáceres y María Alvarado Rivera fundan grupos para promover el derecho al voto de la mujer peruana: *Feminismo Peruano*, fundado en los años 20 y *Evolución Femenina*, que existe a partir de 1924. Aunque se sabe poco de estas organizaciones, es claro “que el primer feminismo organizado se restringe a las mujeres de cierta clase social”. (Burns, 1983: 118)

En este contexto, la primera reivindicación que permite enlazar al feminismo con la laicidad fue la educación, que aunque no recogía una de serie de demandas sociales, sí concibió una primera crítica social. “Los hijos de la clase media peruana apenas empiezan a hacerse presentes en la universidad hacia los años 20. Para las mujeres, en cambio, aun es más lenta su aceptación en la educación superior. Ser *mujer culta* en las primeras décadas de siglo implica tener una posición social y económica bastante privilegiada. Pero, si el primer feminismo peruano no es exactamente representativo de todos los sectores sociales, formula, sin embargo, reclamos en términos universales sobre los derechos de la mujer” (Burns, 1983: 118). Claramente, el primer feminismo en el Perú configura una imagen de la mujer relacionada con la construcción de una nación civilizada y mestiza, que si bien confronta el poder eclesiástico en algunos ámbitos, excluye ciertos temas como la clase y la raza.

LA EDUCACIÓN LAICA PARA LAS MUJERES Y LA LAICIDAD

Una de las primeras voces del feminismo fue María Alvarado, quien consideraba que el fortalecimiento de la educación pública era un instrumento hacia la autonomía de las mujeres, y al desarrollo de su ciudadanía. En uno de sus discursos de 1912 menciona entre sus propuestas: “1^a dar mayor amplitud y facilidades á la educación de la mujer, desarrollando su inteligencia y aptitudes de igual manera que en el hombre; 2^a darle acceso a empleos públicos y profesiones liberales, para que pueda subsistir por sus propios esfuerzos, mejorando su condición económica y social; 3^a que se le concedan los mismos derechos civiles que al varón, libertando á la mujer casada de la dependencia del esposo, á que la ley la somete, privándola de los derechos de que goza de soltera; y 4^a que se le otorguen los derechos políticos para poder intervenir directamente en los destinos nacionales, como miembro inteligente y apto que es del Estado” (Zegarra, 2011: 2)

María Jesús Alvarado cuestiona la influencia de los sacerdotes en la vida de las mujeres, y hace críticas a ciertas posiciones sustentadas en el imaginario de la Iglesia Católica:

Las ricas consagran su vida a las distracciones sociales, al *dolce far niente* y a las rutinarias ceremonias del culto católico, posponiendo a éste sus sagrados deberes domésticos, subyugando al confesor su conciencia y profesando tan ciego fanatismo e intransigencia que no sólo combaten rudamente los principios liberales, sino hasta a los católicos de ambos sexos que aunque creyentes sinceros y partidarios del culto eterno, no creen su ejercicio indispensable a la moralidad de la persona, no dándole por consiguiente prelación en sus actos y combatiendo los abusos y el predominio del clero, y la sumisión absoluta y funesta de las devotas. (Alvarado, 2008, citado por Zegarra Flórez, 2011: 61).

Sin duda, estas ideas estaban relacionadas con el surgimiento de una nueva imagen de la mujer. Por ejemplo, las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera y Teresa González de Fanning plantearon agudas reflexiones sobre educación femenina atendiendo al ideal liberal de progreso y civilización, y además sobre la necesidad de proteger a la mujer de la miseria, abriéndole las puertas del trabajo.

Por otro lado, la educadora Elvira García y García planteó en *Tendencias de la educación femenina*, correspondiente a la misión social que debe llenar la mujer en América (1908), una educación moderna para la mujer, de tipo intelectual, moral y física como planteaba Spencer, rechazando los métodos memorísticos. Consideró que las jóvenes debían recibir una educación de igual contenido que la que recibían los jóvenes, pero dirigida de otro modo y más general y práctica, ya que mientras la inteligencia del hombre era creativa, la de la mujer la inclinaba a ordenar y decidir. La escuela femenina debía formar buenas esposas y madres, capaces de educar el carácter de sus hijos, destacando sus virtudes innatas y enderezando sus inclinaciones defectuosas.

Según Margarita Zegarra, este debate se dio en medio de la construcción de nuevas representaciones entorno a la mujer. El contexto de la modernidad/colonialidad influyó para que intelectuales peruanos debatieran la cuestión de la mujer, dando lugar a tres representaciones de feminidad en Lima, del siglo XIX e inicios del siglo XX:

La primera representación había tenido una temprana expresión en un artículo del liberal José Arnaldo Márquez (1875) [...] Pero quien la desarrolló y aplicó a las mujeres peruanas, fue Genaro Herrera (1886) en su tesis de Bachiller, encontran-

do sustento filosófico en Condorcet y Stuart Mill. La segunda representación fue construida por las escritoras Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning, Dora Mayer, el escritor radical Manuel González Prada [...] era de cuño positivista, y mostraba influencia de Comte, Spencer y González Vigil. Ambas representaciones pusieron énfasis sobre la relevancia de educar a la mujer en un pensamiento científico, antidogmático y una moral laica. Una variante de estas dos representaciones, fue sostenida por las educadoras Esther Festini y Elvira García y García; la considero moderna por su aspiración a incorporar a la mujer al progreso social a través de la educación, si bien creyó que la mujer debía ajustar su pensamiento a la moral católica y vio con preocupación la emancipación femenina. (Zegarra, 2011: 62)

En términos generales, se puede afirmar que cada autora se depositaba la confianza en la ley del progreso, y el concepto de Spencer de educación integral y científica de la mujer como herramienta de su evolución social. Así pues, sus escritos configuraron y difundieron la imagen de una mujer ilustrada y moderna, aunque difirieron en lo que entendían por esto último, poniendo el énfasis sobre la igualdad legal en un caso, y en el otro, sobre la educación de la madre, y en algunos casos, el acceso al trabajo, profesiones liberales y/o derechos civiles para las casadas.

Sin duda, la principal relación entre feminismo y laicidad se dio en la segunda representación señalada por Zegarra, ya que en ella se define con mayor claridad la posibilidad de la liberación de las mujeres a través de una educación científica y racional. Por ejemplo, las ideas de Mercedes Cabello relacionadas a este modelo de mujer, y expresadas en “Emancipación de la mujer”, publicado en 1884, sostuvieron que los cambios en la civilización no habían transformado la condición de las mujeres, pues seguía siendo esclava en el hogar, siendo necesario un cambio radical en la educación. En este mismo sentido, en *La religión de la humanidad* (1893), Cabello elogió al positivismo ya que el “laicisismo”, agnosticismo, altruismo y fe en el progreso científico traerían un orden social más justo y paz entre los pueblos. Discrepó, sin embargo, de la idealización comtiana de la mujer, que le señalaba el matrimonio como único camino y afianzaba su depresiva condición en la sociedad, al negarle carreras profesionales y medios de subsistencia, condenando a “una parte inmensa a la orfandad y la desgracia, cuando no, al vicio y la prostitución”. Planteó abrir todos los caminos a la mujer e impulsarla al trabajo -profesional, industrial u otro- sin temer la pérdida de su virtud, pues “tiene necesidades y deberes que son independientes de su misión de madre de familia”. (Zegarra, 2011: 66)

En este escenario descrito, se introdujeron las primeras discusiones en torno a la relación entre la liberación de las mujeres y la iglesia católica, adjunto a las nuevas imágenes que se daban sobre ellas en la sociedad peruana. Sin duda, estos debates recurrían a estrategias modernizantes, sin embargo, plantearon con claridad temas como la autonomía, la participación política y el cambio de las costumbres. En primera instancia, establecieron los linderos del debate dentro de la intelectualidad, la cual transcurría por otro lado, haciendo énfasis en la relación entre laicidad y libertad de culto, y en menor grado, sobre la libertad de conciencia.

Así pues, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, el debate sobre la incorporación de las mujeres en la educación más allá de los parámetros del discurso pastoral fue vital para imaginar una ciudadanía para ellas. A lo largo del siglo pasado, la temática siguió siendo un campo de conflicto en la relación iglesia-estado en el Perú.

Décadas más tarde, las demandas por una educación laica tomaron dos formas, la primera relacionada con la obligatoriedad del curso de religión católica en la escuela pública y la segunda, el desarrollo de una educación sexual basada en criterios científicos. De esta manera, el debate sobre cómo una educación laica podría mejorar el sentido de autonomía de las personas se trasladó con mayor énfasis al diseño e implementación de una Educación Sexual Integral (ESI). Así pues, durante el gobierno de Alberto Fujimori se iniciaron algunas iniciativas dentro del sector educación para realizar una reforma integral del sistema, la cual, sin embargo, estuvo caracterizada por intentos fragmentados, con base en el apoyo de la cooperación internacional. Es importante resaltar que durante este gobierno, se tomaron algunos compromisos establecidos en la Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing (1995), como el de transversalizar el género en los lineamientos curriculares y el de crear el Programa de Educación Sexual en el Ministerio de Educación.

LAICIDAD, RAZA, Y JUSTICIA SOCIAL

En el complejo desarrollo del feminismo un aspecto crucial fue la relación entre las luchas por la liberación de las mujeres y la construcción de otros movimientos sociales como el sindicalista o el indígena. Una parte del feminismo peruano, sin duda, pertenecía a una clase social que le permitía el acceso a diversos recursos y beneficios, sobre todo, en una sociedad estamental y altamente desigual como la peruana. Sus rutas estuvieron ligadas al progreso social, la recuperación de la ley y en muchos casos, la reivindicación del papel social eugenésico de la mujer. Sin embargo, la crítica de este feminismo permitió construir una nueva representación social de las mujeres.

La crítica a estas primeras feministas por su apuesta a cambiar las leyes con la intención de cambiar la sociedad, consiste en reflexionar

que esos cambios no fueron pensados para las mayorías, las mujeres obreras o campesinas: “Las primera feministas tiene mucha fe en el poder de la ley para operar cambios sociales y mejorar la condición de la mujer en el país. Las metas feministas tienden a limitarse a la conquista de sus derechos políticos y legales”. (Burns, 1983: 119)

En esta primera etapa, marcada por la fe en la legislación sobre los derechos de la mujer no se consigue el derecho al voto, siendo importante acotar que en la Constitución de 1933, se establecía que el voto era sólo válido para las personas que sabían leer y escribir, y al ser las mujeres en su mayoría analfabetas a nivel nacional, el éxito del voto femenino se hubiera visto opacado ante esta imposibilidad de ejercer el derecho al voto. “Así en 1918 se promulga la ley que protege a la mujer trabajadora “una supuesta victoria feminista, esta ley específicamente excluye a las mujeres que trabajan con familiares, en el servicio doméstico y en agricultura” (Burns, 1983: 119)

La autora estima que estas leyes implicarán un gasto extra por parte de las empresas contratantes, para el pago de construcción de guarderías, y del tiempo dedicado a la lactancia y maternidad y que se encarecerá la mano de obra femenina perjudicándola, en vez de protegerla.

La autora propone que el feminismo en el Perú se vuelve un asunto de mujeres que prefiere evitar el enfrentamiento con el otro sexo, tratando de convencer a los hombres de sus reclamos. Hombres que detentan posiciones de poder que los harían renuentes a escucharlas, he aquí lo poco práctico de las estrategias adoptadas por este grupo. “No quieren perder su “esencia femenina” ni quebrar el ideal cultural decretado por la sociedad peruana dominante” (Burns, 1983: 120)

Tal como señala Burns: “Este ideal les exige ser casadas, sumisas a sus esposo, pías y respetuosas de la autoridad y de las preocupaciones de su familia y su hogar. Es lógico entonces que hubiese grandes tensiones y conflictos en el feminismo de una mujer como Elvira García y García, pues mientras reconoce la importancia de que la mujer se independice frente a la “lucha por la vida”, la instiga a que conserve su “esencial femenino”. Este ideal pertenece ciertamente sólo a las clases medias y altas de la sociedad peruana. Las primeras feministas pertenecen a estas clases, y su visión se limita a la situación de mujeres más o menos como ellas.” (Burns, 1983: 120)

Es importante rescatar que el feminismo no solo estuvo conformado por las demandas y estrategias anteriormente señaladas; en su desarrollo también hubo luchas y reivindicaciones, cuyo sentido se diferenció de las llamadas feministas civilistas. El aporte de estas formas de hacer feminismo se basó en la construcción de un ideario de justicia social relacionada con la lucha de clases y la reivindicación racial. Por ejemplo, podemos mencionar el caso de las mujeres participantes de la

huelga de Huacho (1916-1917). Según Carlessi, la participación de las mujeres en la lucha del movimiento de Huaura-Sayán, tomó la forma de grupo de apoyo que actuó de maneras claves para el desarrollo y mantenimiento del movimiento. Se cree que la presencia de las mujeres también respondió a una estrategia de protección para rebajar los posibles actos represivos de parte del Estado. “Las mujeres no se habían organizado en tornos a su reivindicaciones propias. Ellas eran vendedoras de mercado, al mismo tiempo que amas de casa, agricultoras, pastoras, pero sus protestas no comprometían sus condiciones de vida y de trabajo” (Carlessi, 1976: 124)

Aunque, podría parecer reducida o accesoria la participación de las mujeres en la lucha de los jornaleros, esta fue fundamental. Por un lado, estos sucesos tienen una doble significancia histórica. En primer lugar, fue la primera acción femenina organizada en apoyo a luchas sindicales; y en segundo lugar, representaron a un sector oprimido de la sociedad., como son las mujeres vendedoras del mercado. (Carlessi, 1976)

Esta primera participación se contextualiza en la incorporación conceptual dentro del trabajo de lagunas mujeres como Clorinda Mato y principalmente Dora Mayer. El trabajo de Dora Mayer se centra en revelar lo oculto, lo que no ha sido considerado como “público”. Por ejemplo, en sus escritos sobre la “doble moral”, la escritora pone en evidencia la complicidad subyacente entre el androcentrismo secular y la ideología doméstica, al mismo tiempo pretende dismantelar el pudor que las mujeres hispanas tiene hasta en las más básicas necesidades del cuerpo. En sus escritos también se encuentra reflejos los malestares que las mujeres viven en el encuentro con la modernidad.

Mayer visibiliza cómo las estrategias de disciplinamiento social moderno (el matrimonio, la higiene, la criminología) son articuladas a las estrategias de disciplinamiento social católica y coloniales racializadas en un código de conducta moderno que naturaliza y reconfigura las jerarquías de la modernidad señorial... (Gelles, 2002: 167)

Las movilizaciones obreras, la corrientes de pensamiento pro-indígena y sublevaciones tuvieron el impacto de intentar imaginar una ética social que reemplace a la aristocracia del dinero; es en este contexto que las “luchadoras sociales”, como Mayer, y figura de la moralizadora feminista se identifica con la movilización obrera, generando impacto en cómo se configura la imagen de las feministas y las luchadoras sociales.

Matto y Mayer estaban obsesionadas con la creación de una modernidad basada en una relacionalidad social ética sostenida sobre una imaginario no oligárquico. Sus trabajo cultu-

rales desean obtener y producir un saber particular sobre la sociedad nacional que lleve a “corregir” costumbres, relaciones sociales mediadas por convenciones ya no aplicable a lo que imaginaban como el Perú Moderno. (Gelles, 2002: 218)

En estas contribuciones se dibuja las primeras representaciones de la justicia social por parte del feminismo peruano como una posibilidad de enfrentar el imaginario católico y oligárquico. En ese sentido, es una de las líneas que permitió establecer una crítica social al lugar asignado a las mujeres. Si bien la relación entre justicia social y laicidad fue mediatizada por otros argumentos, es importante afirmar que el posicionamiento político y teórico dibujó algunos lazos que posteriormente, establecieron las posibilidades de reflexionar la laicidad junto a la libertad y la demanda social.

POLÍTICAS PÚBLICAS Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DESDE EL MOVIMIENTO FEMINISTA

Uno de los campos más importantes de la problemática en torno al desarrollo de la laicidad ha sido el de las políticas públicas. En el Perú, el modelo de sexualidad del discurso pastoral es una continua herramienta a partir de la cual se constituye la gestión pública. De esta manera, podemos observar esta problemática al revisar cuatro temáticas: planificación familiar, AOE, aborto y educación sexual integral. Justamente, el campo creado entre el discurso pastoral y la gestión pública con respecto a estas políticas, es el ámbito donde podemos rastrear el desarrollo de la laicidad.

El feminismo peruano desarrollado a partir de la década de los setenta, y principalmente, después de los ochentas, estuvo muy atento a la influencia de la iglesia católica sobre las políticas públicas referidas a la sexualidad. Sin duda es en este campo donde se ha generado la articulación más sistemática con respecto a un pensamiento laico por parte del feminismo.

El discurso pastoral ha construido una concepción del cuerpo la cual ha sido promovida a través de la historia por la intervención de la iglesia católica en dos ámbitos: el primero las *formas concretas de la subjetividad* y segundo la historia de la gubernamentalidad. Esta intervención ha escindido la cultura política de las naciones nacidas bajo la influencia del cristianismo, ya que recorta las libertades y el cumplimiento de las demandas de cada una de las personas y, en particular, aquellas que pertenecen al espacio de la intimidad. A su vez, esta intervención ha condicionado la comprensión de los derechos humanos sólo desde una visión normativa, manifiesta principalmente en la elaboración de un derecho negativo que con mucha dificultad imagina la participación de la sexualidad y el placer dentro de su discurso; y

mucho menos, el papel crucial que debería jugar la justicia en el mismo ejercicio del placer.

En este sentido, es crucial el papel de la iglesia en la sexualidad de las mujeres. En una de nuestra conversaciones, Cecilia Olea señala:

En todo lo relativo a sexualidad y a la participación de las mujeres en ámbitos no tradicionales... En la década de los 70 si uno lee las entrevistas a los curas, respecto a la píldora anticonceptiva, y está en la Revista Caretas, los argumentos son hoy los mismos en relación a la anticoncepción oral de emergencia, que es el temor a la promiscuidad [...] han pasado cuarenta años y es el mismo discurso, y que eso es lo que a ellos más les preocupa, pero también esta incursión en ámbitos no tradicionales, a pesar de la democratización que hay a nivel educativo, de la paridad educativa.

Frente a ambos niveles de intervención del discurso pastoral, el feminismo ha intentado construir algunas salidas. En primer lugar, las feministas dejan claro su marcada consciencia de la influencia pastoral y además su rechazo a esta intervención. En ese sentido, la laicidad aparece como una herramienta reactiva. En este punto, Virginia Vargas señala:

Creo que esa es parte del drama del no reconocimiento del estado laico y que está en la constitución evidentemente. La Iglesia tiene una incidencia en los público/político que es realmente alarmante, esto pasa en toda América Latina, pero el Perú tiene una característica particular para nuestra desgracia, que es uno de los pocos feudos del Opus Dei a nivel mundial... Yo creo que hay una tremenda confusión, creo que la religión cumple el rol de un poder fáctico dentro de la política en este país y en América Latina en general. Creo que la Iglesia tiene todo el derecho de considerar los pecados para sus feligreses pero no tiene derechos de convertir un pecado en delito para todas las mujeres [...]

Por otro lado, es importante mencionar que el feminismo en las últimas décadas, no solo ha tenido una postura reactiva, sino que ha intentado establecer algunos elementos para la construcción de una cultura laica. Sin duda, este aporte está caracterizado por una suma complejidad, sobre todo, en una sociedad donde el proyecto nacional ha sido consolidado con el imaginario católico. Cecilia Olea lo resume de esta manera:

Creo que hemos pasado de un rechazo frontal a saber que no van

a decidir sobre nosotras [...]y luego a problematizar en términos políticos, y cuando digo político me refiero a tratar de dibujar estas relaciones de poder, estas influencias y por otro lado, a reconocer el peso que tiene en la vida cotidiana de las personas, y en el caso nuestro, de lo que nos interesa, de las mujeres. Yo soy de las que considera que lo primordial es promover una cultura laica, la laicidad al nivel del sentido común, de la sociedad. Para mí el estado peruano es constitucionalmente laico y tiene un concordato que es anticonstitucional, y que atenta contra ese principio consagrado de la constitución; y sin desmerecer el trabajo para modificar este concordato, creo que lo más importante es promover una cultura laica, cómo construyes un sentido común laico. Y considero importante para esto la construcción de otra simbología... Pero a la vez crear símbolos, el feminismo a nivel mundial no tiene una simbología no tienen una ritualidad.

En este sentido, el movimiento feminista ha permitido politizar la sexualidad mediante una serie de estrategias, a partir de las cuales el cuerpo se ha transformado en un campo de tensión, donde la construcción de la laicidad está en juego.

COMENTARIOS FINALES

El contraste entre el desarrollo del discurso pastoral y las resistencias del feminismo muestran una compleja interacción con respecto a la construcción de una agenda ciudadana para las mujeres, sobre todo en el campo de la sexualidad. Claramente, la genealogía del discurso pastoral católico mediante la formación de sus componentes intentó situar a las mujeres en un lugar de subordinación que no reconocía una plena autonomía.

En un inicio, el *cuerpo natural* insistió en colocar a la mujer en los límites tradicionales, exigiendo de ella la reproducción de su papel de madre, alejada del ámbito público y en particular de la educación. En relación con este modelo, hay que afirmar que la posicionalidad de cada mujer hacia grandes diferencias. El control eclesiástico, junto al incipiente discurso médico y jurídico, encontró como centro de su vigilancia a las mujeres de clase alta y media. Sin embargo, esto no significa que no hubiera un ideal para las mujeres de otras clases sociales, no obstante, este control no encontró las suficientes estrategias para llevar a cabo una mayor vigilancia. Por esta razón, en la práctica, las primeras reacciones feministas son articuladas en el feminismo civilista, el cual articuló su demanda con respecto al acceso de una educación pública y laica. En este sentido, las primeras representaciones de la mujer emancipada de este feminismo se ligaban a las ideas de progreso,

alfabetización e higienismo. Sin duda, este primer feminismo centró su ideal en quebrar esa relación naturalizada entre el destino biológico y la subordinación femenina, aunque mantuvo un ideal ligado a la tarea de madre y educadora de hijos. Este primer quiebre tuvo como consecuencia las luchas por el derecho al voto y la mejora de la participación política de las mujeres.

Paralelamente, las mujeres obreras, quienes en la práctica siempre estuvieron incorporadas, en cierto sentido al espacio público a través de sus actividades económicas, aunque sin acceso a la educación y a la participación política, emprendieron una crítica social a las estructuras que construían la injusticia social. Sin embargo, es importante recordar que las demandas y agencias siempre fueron traducidas por mujeres intelectuales quienes planteaban las críticas sistemáticas. Al parecer muchas obreras, siempre presentes en las huelgas y protestas, construyeron sus resistencias en espacios cotidianos.

Más adelante, cuando el discurso pastoral fue formando su imagen del *cuerpo pobre*, a través de su discurso social, el cual iba construyendo en relación con el discurso sobre la sexualidad, el movimiento de mujeres consolida sus caminos. Por un lado, tenemos a mujeres implicadas en los sindicatos, partidos de izquierda y también en comunidades de base y por otro, tenemos mujeres agrupadas en grupos de autoconciencia. Esta separación teórica, no significa que muchas de ellas no participaran en más de un grupo. Dentro de esta dinámica, vemos como se conforma alrededor de los años setenta la segunda ola feminista en el Perú, la cual articuló una crítica sistemática con respecto al discurso pastoral. Estas resistencias estuvieron centradas en una reacción frente a los significados de la diferencia sexual y, en particular, a aquellos referidos a la sexualidad.

Finalmente, el surgimiento de la imagen del *cuerpo de la ecología trascendental* nos conduce a ver un conjunto de reacciones por parte del movimiento feminista que centró sus agencias en el desplazamiento del dispositivo de la sexualidad. Esta concentración no debe ser leída como si el feminismo haya dejado de lado otros ámbitos, sino más como una expresión de la idea que a través de este desplazamiento es posible obtener otras justicias sociales. Es decir, mediante el reconocimiento de la autonomía sexual de las mujeres será la manera de obtener otras autonomías sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Brink, Judy; Mencher, Joan 1997 *Mixed blessings. Gender and religious fundamentalism cross culturally* (London, New York: Routledge)
- Bourdieu, Pierre 1971a “Genèse et Structure du Champ Religieux” en *Revue Française de Sociologie*. 12 (3): 295-334.
- Bourdieu, Pierre 1971b “Le Marché des Biens Symboliques” en *L'Année Sociologique*. 22: 49-126.
- Césaire, Aimé 2006 *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal)
- Chávez, Susana, et al., 2007 *Concepciones y percepciones sobre derechos sexuales y reproductivos en la adolescencia* (Lima: PROMSEX).
- Chávez, Susana; Anna-Brit Cole 2006 *Las migajas bajo el mantel: la política fundamentalista de USAID y el caso de la Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE) en el Perú* (Lima: PROMSEX).
- Chávez, Susana; Rosina Guerrero 2007 *Un derecho negado, una responsabilidad eludida: comportamiento del estado peruano frente al aborto terapéutico* (Lima: PROMSEX).
- Chávez, Susana; Távora, Luis, 2010 *El derecho a la planificación familiar: una agenda inconclusa en el Perú* (Lima: PROMSEX)
- CLADEM-Perú 2003 *Diagnóstico sobre la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos: 1995-2000* (Lima: CLADEM)
- Foucault, Michel 2012 *Historia de la sexualidad, tomo I: la voluntad del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, Michel, 2006 *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France: 1977-1978* (Buenos Aires: FCE).
- García, Pilar, 1999 *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1821-1919* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas)
- González, Edgar 2005 *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*, versión digital, junio
- Grosfoguel, Ramón 2008 “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*. Bogotá, N° 9, julio-diciembre
- Huaco, Marco, 2013 *Procesos constituyentes y discursos contrahegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión. Ecuador, Perú y Bolivia* (Buenos Aires: CLACSO).
- Iguñiz, Ruth, 2007 “Antagonismos y consensos. El lenguaje de los derechos humanos y las esterilizaciones quirúrgicas en el Perú”, en

- Nancy Palomino; Mariella Salas, *Claroscuros. Debates pendientes en sexualidad y reproducción* (Lima: UPCH).
- Jaime Martín, 2014 “Elementos conceptuales para una sociología de las familias desde las ciencias de la religión” en *Pastores*, Año 14, N° 26, enero-julio, Lima, Instituto Juan XXIII
- Jaime, Martín, 2012 “El dispositivo de la obscenidad: el discurso pastoral católico y las resistencias en torno al ejercicio de la sexualidad de las mujeres en el Perú”, en Dorotea Ortmann (comp.) *Religión y mujer* (Lima: Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos)
- Maldonado-Torres, Nelson 2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Editores) *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre editores).
- Marcos, Sylvia, “Curación y cosmovisión: el reto de las medicinas populares”, en Revista De la Red de Salud/ISIS Internacional 01546.01, 1/1992, en: http://www.dhf.uu.se/ifda/readerdocs/pdf/doss_71.pdf
- Marcos, Sylvia, 1996 “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”, en *La Palabra y el Hombre* (México: Universidad Veracruzana).
- Marcos, Sylvia 1989 Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios, en Ana María Portugal, *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina* (México: Católicas por el derecho a decidir).
- María, Lugones, Colonialidad y género, Binghamton University, junio 23 de 2008 http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf
- Motta, Angélica (ed.) 2010 *Perú: Políticas en sexualidad* (Lima: CLAM/PEG).
- Movimiento Manuela Ramos, 2009 *Implementando la educación sexual integral en las instituciones educativas: manual para directores y docentes* (Lima: Movimiento Manuela Ramos).
- Paz y Miño, Abraham 2013 *Creyentes y no creyentes y el curso de religión en el Perú* (Lima, ediciones de Filosofía aplicada).
- Pérez, Tito 2004 *Iglesia y estado. 180 años de discriminación religiosa en el Perú* (Lima: Fondo editorial del Pedagógico San Marcos)
- Shagal, Gita, Yuval-Davis, Nira 1992 *Refusing holy orders. Women and fundamenlism in Brintain* (London: Virago Press).

- Vuola, Elina 2000 *Teología feminista, teología de la liberación. La praxis como método de la teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista* (Madrid, IEPALA).
- Wallerstein, Immanuel 1999 La cultura como campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno, en Santiago Castro-Gómez et al. (ed.) *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá, Colección Pensar).
- Wynter, Sylvia, 2009 En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser “negro”, en Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas* (Madrid: Akal).
- Zavala, Julio 2012 *El caso de la AOE en el Perú en el marco de las políticas de salud*. Lima, UNMSM, Tesis para optar el grado de magister en Género, sexualidad y políticas públicas.
- Zegarra, Margarita 2011 *María Jesús Alvarado: la construcción de una intelectual feminista en Lima, 1878-1915*, Lima, UNMSM, Tesis para optar el grado de magister en Historia.

UNA NUEVA GENERACIÓN: EL MOVIMIENTO TAPATÍO LÉSBICO-FEMINISTA, ENTRE POLIFONÍA MORAL Y LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA DE LA INTIMIDAD

Lázaro Marcos Chávez Aceves*

INTRODUCCIÓN

La cultura occidental comienza a ver el fin de uno de sus mitos; la heterosexualidad (Castells 2001; Giddens 1998; Llamas 1998). Los movimientos de resistencia, o revolucionarios del siglo XX, lograron desafiar las distintas formas de poder que trazaron la ruta ideológica de occidente (Castells 2001; Hobsbawm 1998; Wallerstein et al. 1990). Pese a esto, la estigmatización social, como práctica de diferenciación social, continúa manifestándose como discurso y acción cotidiana. Entre sus múltiples formas simbólicas, la heteronormatividad continúa siendo un esquema ideológico al que se enfrenta la mujer cotidianamente en los diversos ámbitos públicos e íntimos de su vida. En una sociedad como la de Guadalajara, Jalisco, católica y conservadora, ser mujer lesbiana y feminista, implica distintos grados de señalización, discriminación y estigma social. No obstante, a partir del surgimiento de los movimientos de liberación homosexual, en particular con el Grupo de Orgullo Homosexual (GOHL), en 1983, de Guadalajara, Jalisco, las lesbianas tapatías se suman a la lucha por el reconocimiento social de la homosexualidad, imbricado con la lucha por la diversidad y por los derechos de las mujeres.

* Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco, México. Investigador independiente, docente de asignatura en el Sistema de Universidad Virtual, de la Universidad de Guadalajara, como de otras instituciones particulares. Actual editor de la revista académica Paakat.

El discurso de la diversidad sexual, específicamente el que se refiere al homoerotismo femenino o masculino que puede manifestarse en prácticas bisexuales y de transexualismo, o independiente de éstas, es parte de este juego de configuraciones sociales que posicionan a los sujetos dentro de un nuevo horizonte político-moral. No ignoramos su dialéctica occidental, la cual podemos simplificar, a partir de señalar que la tesis del homoerotismo como práctica o estilo de vida —o configuración social y moral que, dependiendo de cada época y región de la cultura occidental, tendrá su conveniente lógica, formas simbólicas y antítesis—, es la posibilidad erótica encausada hacia un individuo del mismo género biológico. La antítesis se encuentra dada por toda la tradición heterocentrista y la síntesis es un proceso socio-histórico que se extiende hasta el siglo XXI en el que el homoerotismo va más allá de una preferencia erótica y sexual en individuos aislados. Es una característica de una colectividad y una apostilla del discurso moderno sobre la inclusión social de la diversidad cultural en general, que hoy forma parte de la agenda y del discurso político expresando en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), por ejemplo.

El presidente francés, François Hollande, argumentó ante el pleno de la ONU el 25 de septiembre de 2012, sobre la importancia de la despenalización de la homosexualidad por tratarse de una orientación y no de un crimen (Reuters 2012). Tal petición debe ser entendida dentro de un discurso que reconoce la diversidad sexual, cuyo referente inmediato se encuentra en la iniciativa interpuesta por la Unión Europea (UE) —promoción encabezada por Francia y Holanda— en la Asamblea General de la ONU, en el 2008, cuando por primera vez se trata el punto de la despenalización de la homosexualidad al señalar como dato argumentativo que la homosexualidad es ilegal en 77 países, de los cuales siete de éstos castigan la práctica homoerótica con la pena de muerte (Worsnip 2008). Según el informe de la *International Lesbian and Gay Association* (ILGA), el 40% de los miembros de la ONU, 78 de 193 países, aún preservan legislaturas que castigan las relaciones homoeróticas, de los cuales cinco de estos aplican la pena de muerte: “Mauritania, Sudán (África); Arabia Saudí, Irán, Yemen (Asia), [...] así como 12 estados del norte de Nigeria y partes meridionales de Somalia” (Paoli Itaborahy 2012). Si bien es hasta el 2008 que explícitamente se reconoce el ejercicio libre de la sexualidad como un derecho a salvaguardar, hay que añadir que este logro se debe a la introducción del vocablo “diversidad” como un elemento socio-cultural que busca ser reconocido, garantizado y respetado entre los pueblos de las naciones y, posteriormente, entre los individuos que conforman las naciones (cfr. UNESCO 2002).

De esta manera la idea de diversidad sexual implícitamente comenzará a percibirse en los debates de la ONU —en concreto dentro de la

agenda de La Tercera Comisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la cual atiende asuntos sociales, humanitarios y culturales— con sus respectivas tensiones, aunado con los términos de orientación sexual, homosexualidad y otra condición. Verbigracia, en el *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer* (Naciones Unidas 1996), se habla de “la diversidad de las mujeres”, de “diversidad cultural y religiosa”, así como de diversidad “de otro tipo” dentro de los derechos y garantías de las mujeres. Implícitamente el asunto del homoerotismo femenino aparece en la resolución 96 de este documento al señalar que los “derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a *tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad* [...] y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia” (Naciones Unidas 1996; énfasis propio). También habrá que considerar tres sucesos de trascendencia internacional que inciden en la inserción del homoerotismo en el discurso de los derechos humanos y la diversidad, a saber: la despatologización de la homosexualidad por parte de la American Psychiatric Association en 1974, la recomendación realizada por el Tribunal de Estrasburgo, en 1981, para prevenir la discriminación y abolir las leyes y prácticas en contra de homosexuales, y la supresión de la homosexualidad como trastorno mental por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 17 de mayo de 1990 —fecha conmemorativa del Día Internacional contra la Homofobia. No obstante, al no ser tratado el tema de la diversidad sexual o de la preferencia sexual de forma tácita, los derechos sobre la sexualidad femenina son tomados como contraargumento; pues el representante de la Santa Sede, de Malasia, Kuwait, Jamahiriya Árabe Libia, Mauritania, Marruecos, Sudáfrica, Túnez y del Gobierno de Brunei Darussalam, señalarían en sus declaraciones que no se puede aceptar cierta terminología ambigua porque podría interpretarse como aceptación o promoción de la homosexualidad o del lesbianismo (cfr. Naciones Unidas 1996: capítulo V, “Reservas y declaraciones en cuanto a la interpretación de la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing”).

Seis años después, en pleno siglo XXI, el informe de la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las “formas conexas de intolerancia” —entre las que se encuentra la cuestión de la preferencia sexual—, menciona explícitamente la importancia que tiene la diversidad como elemento cultural a partir del cual, mediante su reconocimiento y resguardo por medio de los derechos humanos, las sociedades pueden lograr “el adelanto y el bienestar de la humanidad en general” (Naciones Unidas 2001:7). Por ello, los presidentes de Canadá, Ecuador —en representación de Brasil, Chile y Guatemala— y El Grupo de Latinoamérica y el Caribe, concuerdan en que las Naciones Unidas deben incluir el tema de la preferencia sexual dentro de las causas discri-

minoritarias y, por ende, considerarse una cuestión de derechos humanos (Naciones Unidas 2001). Así la diversidad sexual comienza a ser un rasgo semántico de la diversidad cultural, que tiene presencia explícita en este tipo de discursos. De esta manera las Naciones Unidas a partir del 2003 incorporan la noción de “*contemporary forms of racism*”, lo que introduce un discurso moderno sobre la orientación sexual como parte de la diversidad y de los derechos humanos. Después de la Asamblea General del 18 de diciembre de 2008 —donde se plantea el resguardo de los derechos humanos independientemente de la orientación sexual y de la identidad de género, señalada *supra*— el programa creado por las Naciones Unidas para la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA, ONUSIDA, introduce y define qué es la diversidad sexual y la relaciona con la noción de “crímenes por odio” o “*hate speech*”, con lo cual queda asentado la pertinencia entre preferencia sexual y derechos humanos.

La inserción de México en la discusión internacional sobre derechos humanos y diversidad sexual se da en el año del 2003 a partir de la consolidación del El Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), en México, y de la creación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), el 29 de abril de 2003 —año en que realiza un diagnóstico por comisionados de las Naciones Unidas en México. Si bien en 1988 se creó el Consejo Nacional para la Prevención y Control de VIH/SIDA (CONASIDA), éste no empató el tema de la preferencia sexual como materia de derechos humanos. En el informe elaborado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), en sus “recomendaciones de alcance general” (punto ocho), se exhorta a efectuar campañas a nivel nacional para “la promoción del conocimiento de los derechos humanos, la tolerancia y el respeto a la diversidad”, con énfasis particular hacia aquellos grupos “que viven en situaciones desiguales y de discriminación” entre los que se señala a las mujeres y al conjunto de sujetos con “orientación sexual diversa” (OACNUDH 2003:VII). Con ello, el tema del homoerotismo adquiere carácter de derecho sexual humano y aparece en el discurso institucional y político de México. Al margen del establecimiento institucional de una agenda política en derechos humanos y sexuales, el surgimiento y configuración de la comunidad de lesbianas, gays, bi-

1 Lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. Dependiendo del contexto habrá organizaciones que incluyan al transgénero, y al intersexual, LGBTTI. Sin embargo a partir de la introducción del concepto *queer*, algunas organizaciones lo emplean para abarcar a todas aquellas orientaciones sexuales que se encuentran fuera de los estándares o fórmulas de la actividad sexual establecidos por el modelo heterosexual y no-heterosexual, así como de aquellos sujetos que tienen una variación, a nivel fisiológico y cromosóma-

sexuales y transexuales (LGBT)¹, a partir de los movimientos feministas y de liberación homosexual, con sus respectivos marcos teóricos e ideológicos, así como las acciones de organizaciones no gubernamentales, de las organizaciones de la sociedad civil, más las acciones y discursos de activistas y no activistas, hombres y mujeres, que procuran por los derechos de la mujer, por la equidad de género, por la visibilidad y normalidad de la homosexualidad, del lesbianismo, han generado un impacto sociocultural —peculiar en cada región de occidente— que contribuye en la conformación de este discurso sobre la diversidad sexual; que va más allá de las definiciones institucionales, traslucida las formas simbólicas y los componentes morales y políticos desde donde se configura las diversas adscripciones identitarias de la diversidad cultural, particularmente, de la diversidad sexual, del los feminismos lésbicos, en concreto.

En la zona metropolitana de Guadalajara operan diferentes asociaciones civiles y grupos independientes que tienen como propósito general, la prevención de enfermedades de transmisión sexual a partir de campañas informativas, algunas de las cuales se enfocan en el tema del VIH, en las que se ofrecen la aplicación de pruebas rápidas para la detección del VIH como distribución de preservativos; así como brindar talleres de sexualidad y de educación sexual, asesoría psicológica, jurídica y política para la defensa de las garantías sociales, de los derechos humanos y políticos, de aquellos sujetos cuya preferencia sexual difiere del modelo heterocentrista, y, por ende, identificados en el campo de la diversidad sexual (Chávez Aceves 2012). Los grupos con mayor presencia, reconocimiento y tradición son: el Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el SIDA (CHECCOS AC), Cohesión de Diversidades para la Sustentabilidad (Codise), El Centro de Atención Integral en VIH-SIDA (VIHas de vida AC), Comité Lésbico Gay de Occidente (Colega O.AC) —organismo que se ha encargado de convocar

tico, de su estructura biológica-genérica, hombre o mujer; es decir que posee ambos rasgos biológicos-genéricos, el intergénero o intersexual, como mejor se prefiera. Por lo que se suele representar a la comunidad de la diversidad sexual a través de las siglas LGBTQ. Sin embargo la génesis de las siglas se da a partir de la necesidad de unificar los movimiento político que transitaban de forma independiente, pero los unía la lucha política por el reconocimiento de la preferencia sexual y por la resistencia a las políticas del heterosexalismo-patriarcal. Nos referimos a los movimientos feministas y al movimiento de liberación homosexual. Pero sería hasta la década de los noventas que surgen las siglas LGBT “como un intento de unificación y reiteración o nominación para exigir derechos que estaban consagrados exclusivamente para los heterosexuales” (Forero Castillo 2011). Además de incluir, como parte de esta lucha política a bisexuales, intersexuales y transexuales. En este trabajo sólo emplearemos las siglas LGBT, por considerarlas suficientemente representativas, más no limitativas, de la diversidad sexual homoerótica de México y de su lucha política.

y organizar, desde el año 2000, la celebración de la Marcha de la Diversidad Sexual Guadalajara—, Hombres por la Salud de los Hombres (HSH), Red de Mujeres Trans AC., Gardenias Tapatías, el Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales AC —el cual se compone por cuatro grupos: Colectivo Diversiless, Grupo de Diversidad Sexual Guadalajara, Familias Diversas y Derechos sexuales (COASIDH), y, Patlatonalli —el primer colectivo lésbico-feminista de Guadalajara, Jalisco. También resaltarían el grupo Homosapien Sapiens, la Unión Nacional de Amigos Gay, los Osos Tapatíos, Tejiendo Redes, Voto Incluyente, Colectivo Ollin, Red de Promotores X la Vihda Jalisco, entre otros; son parte de las organizaciones de la sociedad civil que ofrecen sus servicios a los sujetos y a las familias de la comunidad LGBT. Una gran parte de los líderes de estas organizaciones fueron los precursores del movimiento de liberación homosexual de Guadalajara (MLH), lo que nos permite visualizarlos como parte de la primera generación visiblemente activa. En el área exclusiva de los derechos de la mujer, donde el tema de la diversidad sexual no está presente en sus objetivos y filosofía de organización, se encuentra la Fundación Jalisciense para el Desarrollo de la Mujer AC, Misión Mujer AC, Mujer para la Mujer AC, Unión Femenil del Estado de Jalisco AC, Mujeres Construyendo Espacios, AC, CLADEM Jalisco, La Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (DDESER), y el Instituto Jalisciense de la Mujer (IJM), del Gobierno del estado de Jalisco; entre una cantidad basta de asociaciones civiles.

A su vez, las organizaciones ya mencionadas apoyan moralmente, o de manera inmediata con recursos materiales, a los nuevos grupos que conforman la segunda generación de sujetos organizados, visiblemente activos, que, desde el ideal de la autonomía, han organizado diferentes eventos de corte cultural y político desde febrero del 2009: la organización del Festival de Cine LGBTI, la Semana Universitaria por la Visibilidad Bisexual, El Encuentro de Mujeres, la Reunión Nacional de Lesbianas Feministas, Todas las Mujeres contra Todas las Violencias, el Primer Festival Lésbico GDL; así como diferentes marchas y actos de protesta pública por causas diversas. Verbigracias, el 21 de marzo del 2015 se celebró la quinta marcha “Lésbica en Guadalajara”, con el lema “Alerta! Lesbianas y bisexuales sinmiedo resistiendo” (sic), impulsada por el Colectivo Lésbico Tapatío (Coleta) —en cuyas integrantes y grupo se centrará esta investigación por ser la cara actual del movimiento lésbico-feminista— que se derivó de la Red Universitaria de la Diversidad Sexual-UdG, y al que se anexa el grupo Los Contemporáneos y Opción Bi-GDL. En esta misma línea El Face y Yo Sí nos pintamos de morado Contra la Homofobia, Sensaciones Diversas, Lesbianas jóvenes de Guadalajara, Red Feminista Jalisciense, Cuerpos Parlantes, que desde el 2014 ofrecen el ciclo de cine feminista “Punketa’s Not Dead”, entre un

conjunto de perfiles en Facebook —por mencionar los más recurrentes estarían: Otras Emputadas, Diversidad GDL, La Cárcel de las Etiquetas, Stop Bifobia, Divercicla Guadalajara, Degeneradxs Guadalajara— que se utilizan tanto para el activismo político formal e informal, lésbico-feminista de Guadalajara. Sin embargo, como parte de un menú cultural más incluyente se efectúan actividades deportivas por el grupo lésbico Lobos Guadalajara LGBTH, sin olvidar las alternativas religiosas que están disponibles para la colectividad lésbico-feminista como para el total de la comunidad LGBT; con lo cual, se reconoce que “estamos ante un campo religioso cristiano que no sólo expresa su heterogeneidad en la diversidad de iglesias que lo constituyen, sino también en las posturas que se construyen en torno a la moral, a la sexualidad” (Bárceñas Barajas 2011) y al género.

A simple vista la oferta es variada, la visibilidad de estos grupos calificados como minoritarios se mantiene presente como una reverberación de las organizaciones sociales que en los años ochenta y noventas se establecieron para hacer visible, dejar todo tipo de lejanía, a la comunidad LGBT, en lo general, y al movimiento lésbico feminista tapatío, en lo particular, tras la declaración que sustenta que la mujer lesbiana posee los mismos derechos civiles y garantías individuales que la mujer y el hombre heterosexual. Organizaciones cuyo papel en la historia local les permite a las mujeres relacionarse estratégicamente con los esquemas heteronormativos del movimiento gay, como de la sociedad; además de configurar su moralidad a partir de lo sexual. Es decir, del elemento tabú que le sirvió de argumento a la tradición para diseñar tecnologías que señalan a los sujetos como personas desacreditadas o estigmatizadas, o como personas desacreditables o estigmatizables (Goffman 1970) por sus preferencias y prácticas sexuales, en el caso concreto del tema de la diversidad sexual, a la mujer lesbiana. Con lo cual el tema del cuerpo, del género, de la identidad genérica, de la sexualidad, del *modus eroticus*, abandona el regazo de lo privado para instaurarse en la esfera pública por ser motivo y argumento de lucha política.

Las investigaciones empíricas con respecto al feminismo (Avila Selvas 2010; Curiel 2009; Falquet 2006; Lamas 1986) y particularmente con respecto de los movimientos lésbico-feministas, empatados con la historia de los movimientos de liberación homosexual, o, independientemente de estos, son amplias y desde diversos campos del conocimiento. Sin embargo, fuera del contexto nacional, en términos locales, los estudios de los movimientos lésbico-feministas en Guadalajara, Jalisco, son pocos. Los existentes se centran en la integración de éstos al movimiento de liberación homosexual (MLH), como al surgimiento del grupo Patlatonalli, 1986, el cual representa la iniciativa de mujeres lesbianas tapatías por defender sus derechos como mujeres

de identidad lesbiana, mediante la promoción de políticas públicas, campañas de concientización civil y su participación en diversos actos y marchas de protesta por el reconocimiento de la diversidad sexual, de la mujer lesbiana (Barranco Lagunas 2011; Brito 2010; Careaga Pérez n.d.; Chávez Aceves 2014; Díez 2010; Díez 2011; González Pérez 2003; Mogrovejo Aquisé 2000). Estas investigaciones recuperan las condiciones culturales y políticas de la ciudad de Guadalajara en los años de 1980, destacan la persecución del estado, primordialmente a homosexuales masculinos, así como los retos que representó para la mujer lesbiana participar en MLH, que había sido agenciado por los hombres gay; con lo cual, la presencia del colectivo lésbico-feminista, dentro de la comunidad LGBT tapatía quedaría en segundo plano (Marcial 2006), e incluso invisibilizada, hasta antes de surgimiento de Patlatonalli en Guadalajara.

Este protagonismo de lo gay e inclusión simulada de la mujer en ciertos grupos del MLH, puede entenderse a partir de lo que Ponce señala sobre el reconocimiento entre mujeres y hombres: “los homosexuales masculinos tienen mayor prestigio social que las femeninas, posiblemente esto se deba a que en una sociedad machista, sexista y con una rígida división genérica, las lesbianas siguen siendo mujeres, es decir, ciudadanos de segunda categoría, con menores derechos y libertades que los varones” (Ponce 2001). De ahí el imperativo autocrítico que denunciaría la falta de apreciación de los líderes del Grupo de Orgullo Homosexual (GOHL), con respecto a la participación de las lesbianas en la construcción de la agenda política y cultural, en sus orígenes, como integrantes de éste. Con lo cual el GOHL muestra la incapacidad de atender las demandas de mujeres lesbianas, lo que derivó en separación para conformar el Grupo de Mujeres, y con esto la creación de Pantlatonalli; y con ello la implosión del grupo que permitió diversificarse y sembrar las bases de una colectividad realmente inclusiva como lo es hoy la comunidad LGBT de Guadalajara, Jalisco (cfr. Chávez Aceves, 2014: 262-63).

Por esto es fundamental la recuperación argumentativa que sustenta las opiniones y testimonios del ser mujer lesbiana, a partir de historias y narrativas de vida, en una sociedad y cultura heterocentrista, donde ser mujer tiene implicaciones distintas “si se es indígena, si se es lesbiana, si se es negra, si se es sur, si se es norte, si se vive en región centro” (CLADEM 2013:25). Es prioritario ampliar el horizonte respecto al estudio de la transformación política de la intimidad, para comprender la moral-sexual lésbico-feminista que actualmente sustenta el discurso de las nuevas activistas de la zona urbana de Guadalajara, Jalisco; las cuales, a través del Colectivo Lésbico Tapatío (Coleta), han establecido una agenda política paralela de los intereses

de la comunidad gay. Cabe destacar que a partir de su aparición se iniciaron las marchaslésbico-feministas en Guadalajara, marzo de 2011; un acontecimiento inédito desde el surgimiento del movimientolésbico-feminista tapatío en 1986. Por consiguiente, este estudio tiene sentido abordarlo por ser parte de un nuevo fenómeno social en ciernes que nos arrojará luz sobre el modo en que las mujeres lesbianas luchan, desde el activismo político formal o informal, en contra de un modelo sociosexual impuesto por la tradición heterosexual-patriarcal, para legitimar el homoerotismo femenino como una configuración desde sus propios esquemas morales-sexuales e interpretativos, que reproduce una forma específica del amor, de la sexualidad, del erotismo, que al ser reinterpretados se convierten en homoeropraxis, en los fundamentos de una colectividad. Es decir, en una configuración socio-sexual que se argumenta y se expresa mediante un discurso disidente del discurso heterosexual-patriarcal, así como en diversas prácticas sexuales, amorosas, eróticas que al estar consideraras como forma contraria de la tradición, como desviaciones o anomalías, la configuración homoerótica del amor, de la sexualidad, de lo erótico adquiere dimensiones políticas.

Por ende, los objetivos generales y específicos de esta investigación pretenden vincular la diversidad sexual,lésbico-feminista, homoerótica con la moral-sexual para comprender cómo las mujeres lesbianas-feministas recobran el poder de significar y definir la configuración moral desde la cual establecen su estar en sociedad, su *modus eroticus* —a partir de la preferencia sexual— y resisten la configuración heterosexual-patriarcal que las deslegitima. Recuperar, desde una visión hermenéutica, la argumentación y la polifonía como elementos lingüísticos que objetivan los procesos de subjetivación de las mujeres homoeróticas, recobrados de las narrativas de vida de éstas; metodología que puede ser un referente para análisis similares en otras organizaciones y contextos. Se presentan una sistematización de reuniones y acuerdos internacionales relacionados con la diversidad, para resaltar los concernientes a la diversidad sexual.

Se busca responder la siguiente pregunta general: si aceptamos que la diversidad sexual, concretamente el homoerotismolésbico-femenino, se plantea actualmente como parte de un discurso moderno vinculado a la diversidad sexual y a los derechos humanos, sería fundamental saber ¿cómo se argumenta y se constituye la moral-sexual que las mujeres homoeróticas activistas, de la zona metropolitana de Guadalajara, elaboran para legitimar y visibilizar, en la esfera pública y privada, la preferencia sexual y la condición moral que las posiciona políticamente como mujeres lesbianas-feministas con derechos sociales y civiles?

Determinado el objetivo general y la pregunta de investigación, los objetivos específicos son los siguientes: Identificar los argumentos

y las características de los mismos argumentos elaborados por las mujeres lesbianas-feministas, homoeróticas, —del/los actuales grupos activistas—, en torno a la moral-sexual manifiesta en el plano individual y en el plano colectivo. Apremiar las diferencias y los símiles entre los argumentos de las activistas con relación al cómo se auto-perciben y perciben a la comunidad LGBT tapatá; para, de esta manera conjuntar todos los argumentos provenientes de las distintas voces con su respectiva polifonía, en testimonios polifónicos que nos permitan trazar la configuración moral-sexual de la nueva generación de lesbianas-feministas de Guadalajara, Jalisco, que actualmente la define y caracteriza.

GENERALIDADES TEÓRICAS

Al postular que las mujeres homoeróticas, lesbianas-feministas, construyen su propia moral-sexual, se estaría argumentando que la práctica de sus formas eróticas es entendida conscientemente y ejecutada responsablemente por ellas; es decir, son individuos autónomos, que pese al modelo heterocentrista pueden optar libremente por una preferencia sexual distinta a la heterosexual. Hecho que demostraría que la tradición juzga la diversidad sexual, y a quienes la profesan, como una práctica irresponsable refugiada en la responsabilidad no propia, esto es, en la enfermedad mental, en el mal genético o en la posesión endemoniada. Señalamientos que han sido difundidos por el discurso científico y religioso que tomaron las hipótesis naturalistas y esencialistas de la sexualidad (López Sánchez, 2009; Mogrovejo Aquise, 2009; Rodríguez-Shadow, 2009), para condenar la diversidad sexual, específicamente al homoerotismo, ya que éste se ha considerado una desviación, un problema mental, hereditario o genético.

Foucault al respecto señala que incluso en el orden de lo penal a las denuncias judiciales hechas con motivo de prácticas sexuales irregulares se le anexó la idea de enfermedad mental, pues la tradición siempre “definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación” (Foucault 2000: 48). Estar enfermo, nos dice Foucault, en el tomo iii de su *Historia de la sexualidad*, (2001), es una condición impuesta desde la cual el sujeto se encuentra imposibilitado para darse cuenta de su condición, actúa ajeno de sí mismo, por lo que el estado o las instituciones encargadas de éste anulan cualquier posibilidad y derecho de reinterpretarse; así como el derecho, por mucho tiempo, de su carácter político y moral. Lo mismo ocurriría con el homosexual, mujer u hombre, que no cuenta con el reconocimiento de su diversidad sexual, ya que al si-

tuarse fuera de la tradición dominante sería visto como un enfermo, un ajeno a sí mismo, un lejano no sólo de sí, sino de los demás, de esos otros que como Sísifo empuja hacia la cima los fundamentos de la cultura dominante. Mas el discurso de la ciencia que relaciona la sexualidad diversa con un estado enfermizo, antinatural (Foucault 2000), no sólo se le ha aplicado al homoerótico, también atañe a la mujer, al joven y al indígena. Por ejemplo, Giddens al respecto nos dice que las “mujeres que anhelan el placer sexual son específicamente innaturales² [...] Como escribió un especialista médico: ‘lo que es condición habitual del hombre (la excitación sexual) es una excepción en el caso de la mujer’” (Giddens 1998: 17). Será con forme a la evolución del discurso sobre la diversidad, de los derechos sexuales, como en la resistencia de la homoeropraxis a partir de los movimientos de liberación homosexual, y en particular de movimiento lésbico-femenino, en occidente, así como de otros discursos disidentes de la heterosexualidad-patriarcal, que la tradición y sus instituciones se flexibilizarían. Verbigracia, recordemos que el homosexualismo dejó de catalogarse como enfermedad mental, por la *American Psychiatry Association* (APA) en 1973, al borrarlo de su Manual de Diagnóstico y Estadística de Trastornos Mentales; lo que ocasionaría que la Organización Mundial de la Salud (OMS) se manifestara a favor de no considerar a los homosexuales como enfermos mentales hasta 1990 (Pickett 2009). Otro ejemplo lo proporciona Castells, (2001), cuando observa cómo la integración en grupos políticos por el feminismo, homosexualismo, lesbianismo y sadomasoquismo consiguen el reconocimiento social y la legitimación en diferentes capitales internacionales a pesar del peso de la tradición heterosexual imperante.

La repercusión de los movimientos sociales, y sobre todo del feminismo, en las relaciones de género desencadenó una vigorosa onda expansiva: se puso en entredicho la heterosexualidad como norma. Para las lesbianas, la separación de los hombres como los sujetos de su opresión era la consecuencia lógica, si no inevitable, de su consideración de que el dominio masculino era la fuente de los problemas de las mujeres. Para los hombres gays, el cuestionamiento de la familia tradicional y las relaciones conflictivas entre hombres y mujeres representó

2 A este respecto, y particularmente sobre los estudios culturales y de género en México y en otras latitudes, el modelo mariano o de mujer sumisa, mujer tradicional, frente a su contra parte, la mujer moderna erotizada, siempre perversa y mala ha sido trabajado por: Bourdieu, 2000; Butler, 2002; Córdova Plaza, 2003; Fernández, 2009; Foucault, 2002; Gimeno, 2005, 2008; Meloni, 2008; Monsiváis, 1999; Paz, 1993; Szasz, 1998; Trueba Lara, 2008; Wiesner-Hanks, 2001; por mencionar a algunos

una oportunidad para explorar otras formas de relaciones interpersonales, incluidas nuevas formas de familia, las familias gays. Para todos, la liberación sexual, sin límites institucionales, se convirtió en la nueva frontera de la expresión personal. No en la imagen homófoba de una promiscuidad absoluta, sino en la afirmación del yo y en la experimentación con la sexualidad y el amor. La repercusión de los movimientos de gays y lesbianas sobre el patriarcado es, por supuesto, devastadora (Castells, 2001: 62).

A esta última oración hay que agregar al feminismo como parte fundamental en la puesta en crisis del patriarcado e incluso reconocer que a partir de éste, los otros movimientos adquieren la posibilidad de luchar por su reconocimiento social y cultural; además de ser un sustento teórico del que se nutre los argumentos morales y políticos de la homoeropraxis (Castells, 2001; Díez, 2010; Gimeno, 2005; Lizarraga Cruchaga, 2003; Llamas, 1998).

El debate sobre la contención del hombre por el dominio del cuerpo, de sí mismo, al que Foucault ha nombrado como “tecnologías del yo” —que es parte del conjunto de mecanismos sociales que corre por toda la historia del hombre para establecer los controles bajo los que se diseña un determinado sujeto social—, puede leerse en los viajes de Ulises, en la acción insistente de Sancho Panza por contener la imaginación de Don Quijote, en la explicación etnográfica sobre el ritual primitivo que dota de sentido e identidad a los integrantes de una comunidad, así como también sobre la agenda política con respecto al rechazo o el interés sobre el reconocimiento de la diversidad sexual y de las distintas demandas del feminismo: tipificación del feminicidio, legalización y despenalización del aborto, matrimonio entre personas del mismo sexo, reconocimiento de las mujeres en su conducta reproductiva, incorporación de la perspectiva de igualdad de género en la educación y las políticas públicas, adopción para parejas del mismo sexo; entre otras.

Tanto Foucault, (Foucault, 1992; Foucault, 2000; Foucault, 2001; Foucault, 2002), Haraway, (1995), Bauman (2001, 2004) y Butler, (2007), nos muestran cómo las estructuras sociales destinadas al moldeamiento de la sexualidad —familia, escuela, religión, medicina y biología— han creado la teoría bajo la cual se sustenta y legitima el modelo de sexualidad heterosexual-patriarcal. Así cada época ha edificado los discursos y las instituciones encargadas de vigilar y castigar legítimamente a los que dominados por sus pasiones, abandonaron el orden y la razón de la tradición, es decir, que abandonaron un principio moral que los mantenía integrados, en solidaridad, con su sociedad y sus agentes. Por ende, al decidir ignorar la estructura sociosexual de su tradición, automática-

mente el hombre y la mujer se vuelven un ser deshumanizado y en la lista de los excluidos desde la óptica de la tradición. Porque desde el punto de vista del sujeto que es un transgresor para la tradición, la posibilidad de invertir la fórmula de la sexualidad tradicional —sexualidad = reproducción, género = control del cuerpo = modo específico de vivir y pensar la sexualidad, por, sexualidad = placer, género = contestación = modo libre de vivir y pensar la sexualidad— es luchar contra los “significados categóricos sexuales y raciales de género” (Haraway, 1995: 220). Resistencia y acto que conllevan al diseño de ser hombre, mujer, bisexual, gay, lesbiana, transexual como procedimiento interpretativo; del que se toma, indistintamente, los elementos de género para “alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista” (Butler, 2007: 99).

La hermenéutica del sujeto, desde la perspectiva foucaultiana, nos permite explicar este proceso interpretativo imbricado o en correspondencia con el resto de tecnologías bajo las cuales se configura la realidad. La primera tecnología que formula es la de producción a partir de la cual el hombre tiene el dominio de lo que le es externo a él, puede transformar las cosas —como en su relación con la naturaleza y la transformación de la materia prima para la generación de excedente. Después las tecnologías de sistemas de signos “nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones” para constituirse a través de la práctica de éstas; enseguida están las tecnologías del poder “que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto”; y por último se encuentran las tecnologías del yo “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (Foucault, 1990: 48). Cada tecnología opera en conjunto y nos da la esencia misma de una tradición. Sin embargo, la utilización de estas tecnologías es diferente en cada época; verbigracia, la transformación de las cosas tiene un significado diferente en el comunismo primitivo al del capitalismo, ejemplo que peca de obvedad, pero que nos permite señalar que hay una diferencia notoria en la velocidad que ha impreso la tecnología en general en la transformación de las cosas, con respecto a la lentitud que muestra el hombre en el manejo de las tecnologías del yo. Por ello no es de extrañarnos que la moral-sexual de tiempos de la colonia aún se respire en pleno siglo XXI (Dávalos, 1994; Trueba Lara, 2008; Wiesner-Hanks, 2001).

Con respecto a la tecnología del yo, nos interesa señalar que su comprensión y manejo tienen una relación directa con la hermenéutica

del sujeto, pues en la medida en que el la mujer y el hombre no logra abrir una tradición, continúan perpetuando el discurso y las prácticas coercitivas tradicionales, por una parte. Mas si los individuos son capaces de cuestionarse a sí mismos frente al espejo de la tradición —proceso denominado por Foucault como hermenéutica del sujeto— para cuestionar el uso que la tradición le exige al sujeto aplicar en sí mismo, la persona puede pasar a otro nivel de comprensión y utilización de estas tecnologías, lo que traería por resultado como lo podemos apreciar en la actualidad, en las mujeres lesbianas, una concepción distinta del yo, que tenderá a la acción política para buscar la apertura real y legítima de la diversidad sexual en cualquiera de sus manifestaciones. Dentro de los estudios *queer* este es un tema central, que desde su perspectiva habla del diseño consciente, individual y no social externo, del sujeto sobre su cuerpo. Es decir, la teoría *queer* sustenta que la condición bio-sexual no determina el género del hombre o de la mujer. En este sentido, la sexualidad y el cuerpo son el resultado de intervenciones farmacológicas, quirúrgicas y estéticas, bajo las que un individuo puede someterse libremente o como experimento científico (Preciado, 2008; Sánchez-Palencia, 2009; Vázquez García, 2009).

Foucault nos incita a cuestionarnos sobre dónde opera y se gesta la moral en estas tecnologías a lo que responderemos, por el momento, que la moral se inicia en las tecnologías del yo para trasladarse al resto de las tecnologías y así generar un determinado orden de la vida psíquica y social. Si esto es así, estaríamos definiendo a la moral como una cualidad del hombre que busca el equilibrio con todos los ámbitos donde este opera. No obstante, como la mujer y el hombre son ante todo políticos producen una forma de moral que mantiene el equilibrio basado en la tradición. Sin embargo, ambos también son productores de tragedia, lo que significa que habrá una tendencia latente por alterar las configuraciones preestablecidas y con ello mantener actualizada la lucha del poder político entre la tradición y los nuevos motivos o posibilidades, siempre argumentados en esta relación entre tradición y modernidad. Desde la óptica de Grüner la tragedia política del ser humano plantea dos escenarios: el fracaso o la fundación; perpetuar el orden tradicional o abrirlo a la posibilidad de un nuevo orden; por ende, la tragedia “es un lugar fundacional: en su mismo centro está el conflicto arcaico entre los Mismo y lo Otro, que apunta a una separación y al (re)inicio de un nuevo orden, político, antropológico, pero también subjetivo.” (Grüner, 2005: 94, 95). Este es el acto trágico de la mujer y del hombre: saber que ninguna ley, que ninguna moral, es un personaje plano. Que la omnisciencia del hombre sobre la mujer es una ilusión simbólica, es una narrativa, una configuración social, patriarcado, a partir de la cual se relata una realidad inmanente.

Durkheim nos dirá que la moral tiene su base en la razón colectiva, que mantiene unidas las conciencias individuales en colectivas para su reglamentación o directriz (Durkheim, 2007). Por consiguiente, al absorber al individuo en la colectividad, este se ve obligado a regularse, a asumirse como un colectivo cerrado que transita por un único camino, de la tradición dominante. La moral es “como un conjunto de moldes, de contornos definidos, en los cuales debemos verter nuestra acción”; por lo que el objetivo de la moral es “en primer término, determinar la conducta, fijarla, sustraerla a la arbitrariedad individual” (Durkheim, 2001: 34). Así se niega toda posibilidad de autointerpretación hermenéutica, por lo que el hombre y la mujer están imposibilitados a ser autónomos y conscientes de sí mismos, ya que son la moral, los roles y las formas conexas de la tradición, las que le dictan cómo ser, cómo pensarse y cómo pensar al otro.

Sin duda, como señala Bauman, estas concepciones morales que aún operan responden a la preocupación por “la obediencia y la adaptación de la condición humana” (Bauman, 2003: 223). Empero, mantienen cerrada la realidad y le niegan al individuo la posibilidad de tomar conciencia de sí. De esta manera la moral tradicional ante la posibilidad de enfrentarse a una moral en ciernes, señalará a cualquier nuevo intento de configuración moral como un mal moral que tiende a la anomia por no reproducir la moral tradicional. Todo lo que hasta ahora se ha referido a la moral se aplica para la moral-sexual tradicional, pues esta busca limitar a una configuración específica la sexualidad para volverla cerrada y destinada a los fines de la heterosexualidad-patriarcal. Mientras que la moral-sexual homoerótica, la moral lésbico-feminista, sería una fuerza que más que contener, libera y unifica a los individuos que la promueven, no para incitarnos a actuar como personajes de una obra del Marqués de Sade, sino para mostrar una configuración moral-sexual, en ciernes, que se suma al discurso de la modernidad, de la diversidad sexualidad como un derecho humano. Para Haraway, esta posibilidad implica y es:

[...] una doble tarea de crítica y autocrítica que además se sabe profundamente política, pues en una época en que el control de los cuerpos y las vidas se ejerce principalmente por vía de la tecnología biomédica, de los discursos de expertos y de la cultura de masas, los análisis críticos de esas prácticas discursivas son disputas por definir los espacios de sentido y posibilidad, son peleas por determinar espacios de vida, son biopolítica (Haraway, 1995: 28).

En resumen, consideramos que la moral es la manifestación concreta, un principio integrador del hombre y de la mujer que los enlaza con los

Otros y los enraíza a la plataforma social —la cual pone a su disposición el conocimiento histórico del sentido común a fin de que pueda interactuar acertadamente—; es decir, la moral como el *esprit de corps*, del cual Linton hace referencia para señalar esa conjunción entre el ser humano y la sociedad (Linton 2006). Finalmente, la moral trasciende toda tradición o ejercicio coercitivo al ser la esencia del reconocimiento de lo que Soy y de los derechos y obligaciones que poseo por ser lo que Soy, a partir de lo cual el sujeto, la mujer lesbiana, feminista, se autointerpreta y se posiciona políticamente ante Sí y ante la tradición. Es decir, la moral-sexual en ciernes debe entenderse como el conjunto de valores que orbitan alrededor de la homoerospraxis como elementos que constituyen una voluntad de ser, reinterpretada, desde el propio núcleo moral y político de la tradición, para crear lazos de solidaridad y principios políticos, desde donde se sustenta el esfuerzo individual y la lucha colectiva por el reconocimiento social y civil del homoerotismo, en mujeres y hombres. Donde la solidaridad de los diversos individuos y de los grupos se integran en función de dichos valores y las competencias de los individuos socializados dentro de esta configuración moral, sirven “como recursos de la acción orientada al entendimiento en forma distinta que las tradiciones culturales” (Habermas 1985: 159). Con lo cual, la moral-sexual lésbico-feminista, su argumentación, se nos presenta como discurso polifónico; planteamiento que a continuación desarrollaremos como parte del sustento teórico metodológico empleado en esta investigación.

LA VOZ SUSTENTADA

Al principio, tomo conciencia de mí mismo a través de los otros: de ellos obtengo palabras, formas, tonalidad para la formación de una noción primordial acerca de mí mismo... así la conciencia del ser humano despierta inmersa en la conciencia ajena

(Bajtín, 2000:161-162).

El ser humano como especie en su evolución histórica, ha tenido la necesidad de hacer elecciones de índole personal como social. Estas decisiones, en sociedades de espíritu democrático, debieron estar consuetudinadas por argumentos que las validaran ante otras que no contaron con respaldos sólidos para imponerse sobre aquellas que sí los tuvieron. Por lo tanto, hablar de argumentación es tratar de una práctica habitual que abarcaría toda acción comunicativa formal y cotidiana, escrita u oral; desde proporcionarle a un interlocutor las razones sobre el por qué se prefiere desayunar en un determinado restaurante y no en otro, hasta la promulgación de una reforma a un artículo de la constitución, implica la utilización de argumentos, e incluso, guardar silencio ante

el determinado comportamiento de un amigo, se fundamenta en un argumento no expreso verbalmente. Por consiguiente, la argumentación es una propiedad comunicativa convencional, y es en la Grecia clásica que ésta adquiere relevancia teórica. Es con Sócrates, los sofistas, Platón, Aristóteles (Plantin, 1998), entre otros teóricos, que el estudio de la retórica toma en cuenta aquellas estrategias dialógicas capaces de convencer a un auditorio de un punto de vista, pues más que los hechos por sí solos, la verdad estaba supeditada a la competencia argumentativa, a la habilidad retórica. Recordemos como ejemplo el juicio de Sócrates. Demostrar y convencer con palabras era lo primordial para aquellos pensadores clásicos. En este sentido, el estudio de la argumentación como parte fundamental de la retórica es de carácter pragmático.

Tras el paso de los siglos, en la época de la Edad Media, la retórica enfoca sus estudios a aquellas figuras literarias con las que se adornan los discursos, la argumentación, más que ser analizada, es una práctica imperativa presente en los discursos de carácter religioso. Será hasta mediados del siglo XX que surge un nuevo interés por la retórica desde perspectivas diversas como son la lógica, la filosofía, la lingüística y desde la misma retórica o, más precisamente, desde la nueva retórica o neoretórica (Reygadas y Haidar, 2001); por lo que el estudio de la argumentación se retomará desde otros intereses. Esto se constata cuando otros campos del conocimiento incorporaron estudios de argumentación a sus corpus, es el caso de la comunicación, la ética, la sociología, la psicología, la antropología, el derecho, la política y la educación; haciendo de la argumentación un vasto campo de estudio. Mas son tres disciplinas las que “recuperan la verdadera función de la argumentación, estas son la filosofía, con Perelman y Olbrechts-Tyteca; la lógica, con Grize, Borel y Mieville; y la lingüística, con Ducrot y Anscombe” (Tordesillas Colado, 1992: 50). En cuanto a la orientación de Perelman, se encuentra más relacionada con las ideas de la antigua retórica; sin embargo, rechaza la idea de argumentar como demostración. Es así que se enfoca más en el estudio del auditorio como construcción del orador, donde éste se adapta al auditorio para persuadir y convencer. Por su parte, Grize postula a la argumentación como “un conjunto de estrategias discursivas utilizadas por un orador A que se dirige a un orador B, con el fin de modificar, en un sentido dado el juicio de B acerca de una situación S. La argumentación, según esta definición, está considerada como un tipo de actividad lógico-discursiva.” (Tordesillas Colado, 1992: 51); porque implica operaciones de pensamiento y discursivas, porque se manifiestan a través del acto verbal (Campos Hernández y Gaspar Hernández 2004; Fernández y Hachén s.f.).

Es así como el estudio de la argumentación avanza por distintos caminos; empero, teóricos como Oswald Ducrot y su discípulo

Jean-Claude Anscombre postulan la teoría de la argumentatividad radical bajo la que se afirma que la lengua es argumentativa, no un reflejo de la realidad, ni el código bajo el cual se representa la realidad, y sus referentes, para ser informada; es “un medio de construir discursos” (Anscombre y Ducrot, 1994: 193). Por lo tanto, la argumentación se estudia dentro de los enunciados que conforman un discurso, pues como explica Córdova “la *teoría de la argumentatividad radical* comprende que la argumentación no conecta hechos, sino entidades de la lengua y entidades del discurso. De esa manera, se propone que no sólo los conectores tradicionales, las conjunciones, sirven para establecer argumentos, sino que cualquier unidad léxica es potencialmente portadora de argumentos.” (Córdova Abundis, 2004: 3409; énfasis original) En este sentido, Ducrot y Anscombre coinciden con la teoría bajtiniana que considera al enunciado como el producto de la interacción de la lengua y del contexto del enunciado; es así como estos autores tienen un acercamiento a la argumentación desde el discurso, la lingüística y la polifonía. A partir de esta teoría se podrá señalar que el discurso que pretende comunicar una realidad, verdad, respecto a la sexualidad es una construcción social.

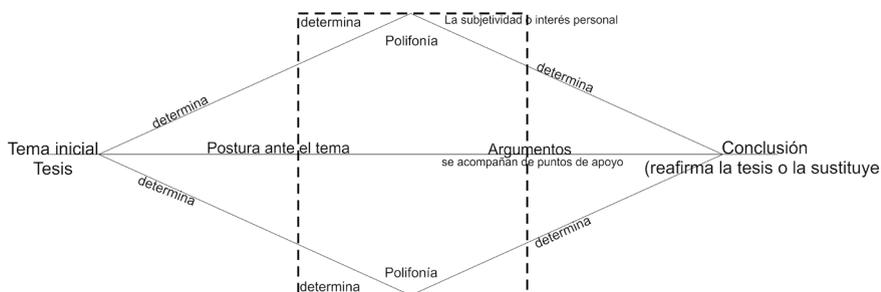
Todas estas tendencias, desde el estudio de la argumentación como parte de la retórica clásica hasta la neoretórica, sin olvidarnos de la relación entre ciencia, filosofía, lógica, derecho, mercadotecnia, con la argumentación, son planteamientos convencionales de nuestros días; al grado de afirmarse que un discurso científico no puede ser considerado como tal, sino se encuentra fundamentado bajo una sólida estructura argumentativa. O bien, que el éxito de un producto comercial no sólo dependerá de ciertas tendencias en los mercados de consumo, sino que en gran medida dependerá de los argumentos que estructuren los eslóganes bajo los cuales se proyecte en el mercado. Por lo tanto, es pertinente plantearnos ¿qué es la argumentación? La respuesta como bien se puede inferir será diferente o similar, según el ámbito de estudio en que nos ubiquemos.

Para Ducrot y Anscombre la argumentación sería una propiedad de la lengua, dado que a través de ella, dentro de nuestra comunicación cotidiana con los otros o incluso, hacia nosotros mismos, hacemos sugerencias, despreciamos opiniones, convencemos o nos convencemos, nos justificamos y nos validamos o validamos para llegar a algún tipo de conclusión. Entonces, argumentar es actuar en el enunciado para llegar a una conclusión. Por ende, la lengua se describiría “como un instrumento de acción, en donde un conjunto de dispositivos están virtualmente latentes para ser utilizados, así, la principal función de la lengua es la argumentación” (Tordesillas Colado, 1992: 34).

Independientemente que dentro de nuestra cotidianidad, en ese dialogar con el otro, con el mundo o consigo mismo, se esté en un constante argumentar, las dificultades aparecen cuando esa acción comunicativa adquiere un aspecto formal, discursivo y textual que trasciende lo cotidiano. Así pareciera que necesariamente debiéramos plantear la argumentación en un plano bidimensional: a) “comunicativo cotidiano”, en el que estaría la idea de argumentación como parte de la lengua; donde una tautología como “no, porque no quiero” es un argumento completo, válido y suficiente para sus fines. Por otra parte tenemos, b) el aspecto “comunicativo formal”, al que asociamos con el discurso estructurado bajo ciertos argumentos para alcanzar ciertos fines no improvisados. Por ejemplo, los argumentos presentados en una investigación, las opiniones argumentadas ante ciertos temas para polemizar, los argumentos de los políticos, de los médicos, e incluso los argumentos de la mercadotecnia que busca convencer al público de consumir sus productos, todos ellos estarían dentro de lo formal —independientemente de su materialización, oral o el escrita. Haverkate, como bien asienta Patricia Córdova, (2004), hizo esta distinción al plantear lo que él llama “argumentaciones locales” y “argumentación discursiva” (Henk 1986: 685-691). La primera tiene que ver con el habla cotidiana, con lo no formal, mientras que el segundo término refiere a aquel argumento estructurado en un discurso formal, oral o escrito.

Por lo tanto, el discurso argumentativo se caracteriza por el propósito o efecto que persigue (convencer, persuadir, demostrar, sustentar, validar, refutar), y puede estar presentado en diversas maneras. Verbigracia, un abogado puede plantear sus argumentos a través de la narración de ciertos acontecimientos, mientras que el doctor basará sus argumentos en los síntomas que presenta el paciente, y, el arquitecto lo hará a partir de las condiciones del suelo, espacio y presupuesto monetario. En todos los casos, los argumentos dependerán de la intención del sujeto que habla o escribe, en el plano formal o informal. Consecuentemente, podemos sugerir una representación prototípica lineal del proceso argumentativo que consistiría en reconocer la existencia de un tema sustentado por una tesis, ante la cual habría cierta toma de postura, de X sujeto, a favor o en contra, dependiendo de sus intereses o subjetividad. Mismos que determinarán los argumentos empleados —para reafirmar la tesis anterior o desplazarla— y los puntos de apoyo que le permitirán llegar a una conclusión deseada, donde los elementos polifónicos son fundamentales en la construcción argumentativa. El siguiente esquema, 1, que se elaboró de forma propia, puede ser la representación gráfica de este prototipo:

Esquema 1: Proceso lineal argumentativo



Sin embargo, aunque esta idea prototípica pueda simbolizar tanto el proceso de argumentación cotidiano como el formal, en una producción real, oral o escrita, cotidiana o formal, alguno de estos elementos variarán o se omitirán. Verbigracia, pensemos en el caso de que se haya introducido un elemento contra argumentativo, en algún momento del proceso, o que se tenga que recurrir a una segunda tesis para llegar a una conclusión definitiva, si la hubiera. Pues bien, señala Van Dijk al respecto de un esquema rígido argumentativo, que tanto la argumentación cotidiana y científica “se ocupa en muy pocas ocasiones de una relación ‘necesaria’ entre hipótesis y conclusión” (Van Dijk, 1983: 158). Por lo que se deberá tener en cuenta cierta plasticidad en el proceso de argumentar. El trabajo hecho por Cristian Plantin nos da razón de esta plasticidad que mencionamos, ya que en su estudio plasma las posibles clasificaciones, comportamientos y particularidades de los argumentos tanto en el plano oral como escrito, sea en su forma cotidiana o formal (Plantin, 2002).

En el plano de la argumentación escrita hay que añadir algunas consideraciones que aporta Ceballos, (2003), a la discusión, mismas que podemos considerar en la argumentación oral, formal o informal. Él menciona que todo texto argumentativo se encontrará organizado “de acuerdo al orden de importancia de los subtemas tratados en el texto y en la forma que él, (el autor), considera conveniente”; además añade que la “argumentación es (...) un medio para expresar opiniones ante un hecho o una situación, la argumentación es un medio útil para quien escribe ya que la utiliza para difundir sus puntos de vista y así crear opinión. La argumentación es también la forma de comunicación que usamos cuando queremos convencer a alguien sobre algo, cuando nos interesa sostener una posición o cuando nos interesa que otros compartan nuestra opinión.” (Ceballos Esqueda, 2003: 35). A lo anterior se le puede sumar que tanto la argumentación oral como la escrita no sólo le permite al sujeto

sustentar, demostrar o convencer a otro de forma organizada, también es una tecnología a partir de la cual el sujeto se auto regula, se justifica o emplea para interpretarse a sí mismo y a su mundo. Y es en este proceso argumentativo que las diversas voces sociales aparecen y definen la “personalidad del hablante” (Bajtín 1998). Por consiguiente, entender la configuración moral-sexual del homoerotismo lésbico-feminista, es posible si se piensa esta construcción como un tejido de múltiples voces cuyos argumentos unificados sustentan dicha configuración. De ahí la importancia de la polifonía en el discurso de la diversidad sexual.

Bajtín, (1998), plasma la génesis del lenguaje al ir reconstruyendo como éste se introduce y evoluciona a la par del desarrollo de la vida social del hombre. De esta forma Bajtín sustenta su teoría en los principios de Engels y Marx, por lo que hay una relación entre la evolución del lenguaje con el proceso de desarrollo de la cultura material económico-técnica. Así nos dice Bajtín que la primera palabra de la humanidad fue “*Mano*’, la mano del hombre trabajador”. Lo que lo lleva a definir al lenguaje como un “producto de la actividad humana colectiva, [el cual refleja] en todos sus elementos tanto la organización económica como la sociopolítica de la sociedad que lo ha generado”. De esta manera reconoce el papel activo del lenguaje sobre la organización de la vida social del hombre, al afirmar que sin éste y sin la palabra, ninguna “cultura habría podido realizarse si se hubiera privado a la humanidad de la posibilidad de la comunicación social, de la que nuestro lenguaje es la forma materializada” (Bajtín, 1998: 20, 23 y 26; énfasis original).

En analogía con esta idea del lenguaje como un producto social, Van Dijk (1996) aporta la posibilidad de relacionar las estructuras del discurso con las estructuras sociales mediante el contexto, la polifonía y, de este modo “las propiedades o relaciones sociales de clase, género o etnicidad, por ejemplo, son asociadas sistemáticamente con unidades estructurales, niveles, o estrategias de habla y de texto incorporadas en sus contextos sociales, políticos y culturales” (Van Dijk, 1996: 16). Por consiguiente, todo hablante al pertenecer a una comunidad, grupo u organización, no sólo estructurará su discurso a partir de estas identidades, voces o polifonía, incluso comprende el significado de otros discursos desde su posición social y toma elementos o argumentos de esas otras configuraciones para ser utilizados como contraargumentos o argumentos de su propia configuración social. O, desde el enfoque de la hermenéutica del sujeto, desde la particularidad de nuestro tema de investigación, se trata de la capacidad de integrar los esquemas ideológicos de la moral-sexual imperante a partir de una interpretación distinta de éstos; lo que permite reproducir una moral-sexual en ciernes, desde la cual ser lesbiana, saberse lesbiana, es legítimo y se justifica como debate dentro del campo de lo político.

Con autores como Bajtín y Van Dijk, el lenguaje se vuelve una herramienta mediadora con la que podemos adquirir la cultura de una sociedad o de los diferentes campos en los que los sujetos serán agentes activos, reproductores, o aprendices comunicantes, miembros “de grupos o de categorías sociales. (Van Dijk, 1996: 6). No obstante, Bajtín lleva al límite esta idea, a nuestro parecer, al subrayar que hasta la locución verbal de una necesidad natural como expresar el deseo de comer “debe pasar necesariamente a través del estadio de la refracción ideológica y social” (Bajtín, 1998: 30). Así, los conceptos de “voz” como “personalidad del hablante” y el de “polifonía”, Bajtín los desprende de esta concepción del lenguaje. Para este autor, la voz o personalidad del hablante se encuentra en el plano de lo social y relucirá cada que un individuo pronuncie un enunciado verbal o escrito. Este punto es estudiado por Wertsch, (1991), quien nos aclara que las voces que confluyen en el discurso de un hablante son el reflejo de “un ambiente social; no existe una voz en total aislamiento de otras voces” (Wertsch, 1991: 71). Esto quiere decir que al momento de producirse un enunciado mental, escrito o verbalizado, éste se encuentra matizado por la voz social que reproduce el modo de pensar de una comunidad o clase social. Por ende, todo discurso presentará una pluralidad de voces o polifonía, encargada de someternos a determinados argumentos sobre una concepción del mundo, mas proporciona, a su vez, los argumentos desde los cuales el individuo puede desvincularse de cierta visión del la realidad, para tomar otra perspectiva. En cualquiera de los casos, este “sometimiento no debe entenderse como un acto físico de fuerza, sino, por el contrario, como un acto de violencia simbólica, de traducción al orden mental que posibilita estar en el mundo” (Hernández Vargas 2015).

Los conceptos de voz y polifonía como elementos que configuran un discurso, deben de entenderse al margen de lo que Bajtín denominó “dialogicidad”, la cual consiste en el constante intercambio de diálogos entre hablante y oyente, donde no sólo sus voces están presentes, ya que también asisten al dialogo reflexivo, oral o escrito, las diferentes voces sociales que los sujetos involucran en sus discursos. Por ello, en los análisis de Bajtín no se busca el significado, aquello que se ha querido decir en la voz del hablante, sino en la voz de una cultura o grupo al que representa. Bajo estas ideas, suponemos que la polifonía se presenta como una red que matiza, en la estructura del discurso, sustenta y configuran los argumentos de la moral-sexual homoerótica, lésbico-feminista. Esto es, opiniones generales organizadas esquemáticamente acerca de temas sociales donde se exponen el repertorio de normas y valores sociales, de la cultura general, que concuerdan con los fines e intereses de la configuración moral-sexual lésbico-feminista, a partir de los cuales se puede entender cómo una mujer trasforma su intimidad.

Por lo anterior, resumimos y adoptamos la siguiente postura: por polifonía entendemos todo el conjunto de voces que confluyen en un discurso oral o escrito para formar una red semántica donde es posible identificar ideologías, argumentos y valoraciones específicas de una cultura o grupo social. De tal manera que es la misma red polifónica la que determina no solamente la personalidad del hablante, sino también la configuración moral-sexual de todo un movimiento político como el de la diversidad sexual. De ahí que subjetivamente se pueda afirmar, por ejemplo, que un discurso sea feminista o bien, objetivamente a través del análisis del discurso se puede sustentar dicha categorización ante x discurso.

METODOLOGÍA, COMPOSICIONES POLIFÓNICAS, DE LA NARRATIVA DE VIDA AL TESTIMONIO POLIFÓNICO

Interpretación hermenéutica, análisis crítico del discurso, polifonía y enfoque biográfico narrativo, son los componentes metodológicos a partir de los cuales se construye, analiza e interpreta la moral-sexual homoerótica, lésbico-feminista; misma que se recupera a partir de historias de vida conseguidas mediante entrevistas semi-estructuradas. Es decir que el tema de nuestro interés se nos presenta como un objeto asible a través de los argumentos que las lesbianas-feministas, de Coleta, y de otras grupos de Guadalajara, Jalisco, construyen desde la experiencia intersubjetiva, sea en el ámbito de la actividad política —defensa de la orientación sexual y de los derechos de la mujer— o en los diferentes escenarios que configuran la esfera individual-privada de éstas —familia, amigos, escuela, trabajo. Así la argumentación moral-sexual siempre es un producto colectivo que puede ser rastreado a través del enfoque biográfico-narrativo (Bolívar y Domingo 2006). A través de éste se accede a los recuerdos, a las justificaciones, a la reflexividad del sujeto vertida en las opiniones individuales o de terceros; en las experiencias totales de lo que significa ser mujer lesbiana-feminista en una ciudad como la de Guadalajara. De esta manera a través de este enfoque, éstos y otros elementos de la memoria, se accede a la *doxa* cotidiana, a los argumentos morales-sexuales que nos muestran —en la narrativa de vida proporcionadas por los sujetos mediante las narraciones de aquellas experiencias que son testimonio colectivo de la moral-sexual en ciernes, de la homoerospraxis; pues en concordancia con Galindo en la narrativa de vida podemos acceder a un “modelo de configuración social e individual del comportamiento en ciertos contextos particulares”, modelo que adquiere sentido cuando el sujeto puede argumentarlo directamente o a través de tomar el discurso del otro, los argumentos que le permiten justificar su actuar cotidiano y su concepción de sí, desde la moral-sexual (Galindo 1997: 128) — cómo las mujeres se sitúan en el mundo y lo resuelven cada vez más a su favor.

Para acceder a estas argumentaciones el instrumento ideal para el enfoque biográfico-narrativo es la entrevista (Bolívar, Domingo, y Manuel Fernández, 2001). De las diferentes posibilidades y estilos de entrevistas, para esta investigación se aplicó la entrevista semidirigida o semi-estructural —una entrevista que busca la producción de un discurso continuo “dotado de cierta línea argumental, aunque esencialmente fragmentario” (Sierra 1998: 311)— y focalizada³ en recuperar, a partir de un diálogo abierto, información referente a cinco temas nucleares: sobre su preferencia sexual, sobre los conflictos que conlleva con su preferencia sexual en todos los ámbitos de su vida, sobre las relaciones de pareja, sobre las estrategias de conducta social, sobre la comunidad, y sobre el activismo o no activismo de las mujeres. Estos temas, como se explicará más adelante pasaron a ser dimensiones de análisis.

El trabajo de campo enfocado en obtener relatos de vida inició el mes de febrero de 2015; se pretende concluir en diciembre del mismo año. Se han entrevistado catorce mujeres activistas y activistas autónomas⁴. El rango de edades va de los 19 hasta los 52 años de edad. El nivel de estudio mínimo es de educación básica, bachillerato, hasta maestría; por ende, las actividades laborales son variadas, algunas dentro del comercio formal y otras en el comercio informal: terapeuta, instructora deportiva, profesora, cocinera, auxiliar administrativa, obrera, locutora, estudiante, técnica en diseño gráfico, enfermera, son los oficios, trabajos y profesiones que se desempeñan. Lo que significa que hay solvencia económica, a excepción de aquellas estudiantes que no realizan actividades remunerativas, por lo que algunas viven en familia, solas, comparten renta o viven con la pareja sentimental. La concepción religiosa de las entrevistadas, para sí, es expresada en términos de: católica, creyente y atea; pese a que la familia se concibe como parte de la Iglesia Católica Apostólica. En cuanto a la actividad política es manifiesta como: no política o autónoma, integrante del colectivo, activista por la diversidad sexual y activista feminista.

El diseño del guión para las entrevistas se mantuvo flexible y enfocado a marcar la ruta narrativa de los sujetos, para ello la guía se

3 Es decir, que se ha tomado como situación general lo que significa ser mujer lesbiana feminista en el espacio urbano de Guadalajara, a partir del cual se crea el guión que apostó a captar ese conjunto de experiencias intersubjetivas de una situación dada y regulada por la moral-sexual que expresan los propios sujetos con “profundidad, amplitud, especificidad y contexto personal” y que testifican el significado particular y colectivo de ser mujer con identidad lésbico-feminista en Guadalajara (Merton, Fiske, y Kendall 1998: 225).

4 Se identifican con el movimiento de la diversidad sexual en general y con las instituciones que abogan por los derechos de las mujeres; no obstante, a pesar de asistir a marchas y eventos convocados a través de las redes sociales, no se consideran activistas.

nutre tanto de preguntas no estructuradas, semiestructuradas y estructuradas. Dichas categorías se apega a la propuesta de Merton, Fiske y Kendall, (1998); por lo que a continuación presentamos la definición que éstos hacen de su clasificación. Pregunta “no estructurada”, las cuales “conducen al entrevistado, por encima del entrevistador, a indicar los focos de atención [...] son suficientemente generales como para invitar a referencias de varios tipos de respuestas”. En nuestro caso nos indicó los temas y argumentos que se trataron durante la entrevista inicial. Preguntas semiestructuradas, permitieron focalizar la línea narrativa sin condicionar el desarrollo de respuestas puntuales; es decir, la narración fue controlada por la sujeto entrevistada y dirigida por el entrevistador. Preguntas estructuradas: fueron preguntas intencionales para que los sujetos refieran aspectos específicos de una situación dada, lo que permitió controlar el proceso de entrevista, la obtención del dato empírico (Merton, Fiske, y Kendall, 1998: 225-226).

Cada entrevista fue diferente desde la forma en que se contactó con los mujeres, hasta en los inicios de cada narración como en su respectiva conclusión. Por la calidad de las narraciones y la extensión de cada entrevista, el *rapport* se logró y con ello el material obtenido posee amplitud, especificidad, profundidad y contexto personal (Merton, et.al. 1998); o bien, los datos producidos son “descriptivos, ricos, [por ser] las palabras de los entrevistados” (Mendizábal 2007: 68). De esta manera cada entrevista de forma individual o por conjunto, nos permite acceder a los argumentos que testifican —desde la moral-sexual de cada entrevistada— sobre las configuraciones que las lesbianas-feministas han construido para moverse, interactuar, tanto en el ámbito normativo heterosexual como en el ámbito normativo homoerótico. Por ello la importancia del análisis crítico del discurso, el cual nos permite localizar y clasificar dichos argumentos para de ahí movernos a la interpretación hermenéutica. Así las narraciones, experiencias, anécdotas, opiniones y reflexiones argumentadas de los sujetos son el eje de interpretación hermenéutica-argumentativa; y es a partir del material empírico que las categorías analíticas se ajustan a los significados y no los significados a estas. Es decir, la interpretación respeta el punto de vista de cada entrevistada, pues no se alteraran sus argumentos ni testimonios, así como tampoco la significación y el sentido que le dan a sus acciones y opiniones. Con lo cual no violentamos los significados y la interpretación de primer orden (Geertz 2003), donde se nos revela, reiteramos, el conjunto de argumentos que nos muestran el grado de interpretación y significación que las mismas mujeres homoeróticas feministas expresan de su *modus eroticus* con respecto a la tradición familiar, religiosa, erótica y social en la que se desenvuelven. De igual forma encontramos esos planteamientos críticos, políticos, a partir de

los cuales se argumenta la necesidad de la defensa de la preferencia sexual —la transformación de la intimidad—, en lo social y en lo civil como las acciones socio-pragmáticas que contribuyen a la defensa y visibilización del homoerotismo. También están contenidos los argumentos con respecto a los modos de relaciones eróticas personales, así como de la necesidad del reconocimiento y unificación en el terreno de una esfera que ellas mismas, junto con la comunidad gay, han construido y estructurado, a saber, el “ambiente” o “la comunidad”, en cuya visión se encuentran impregnados elementos del discurso tradicional con respecto a la forma en que ellas mismas, las y los integrantes de la comunidad LGBT, se autoperciben. Por consiguiente, los argumentos localizados y organizados nos permiten apreciar la polifonía argumentativa como un eje polisemántico que trasluce parte de la configuración homoerótica de la comunidad LGBT de Guadalajara, desde el ángulo de la moral-sexual lésbico-feminista.

Así cada entrevista arroja escenarios autónomos, espacios temporales, campos de interacción, inserción institucional, experiencias, recuerdos y anhelos legítimos y suficientes en sí mismos; es decir, cada entrevista proporciona un universo simbólico propio y compartido en un contexto geográfico mutuo —Guadalajara, la comunidad LGBT, los espacios públicos de socialización y recreación, entre otros, como los hechos repetidos que atestiguan las narraciones en torno a la discriminación, dilemas religiosos, esquemas de socialización y distinción— que nos permite reconstruir las condiciones sociales, características típicas de los contextos particulares de las sujetos entrevistadas, así como observar la trayectoria y los recursos que cada individuo posee —y comparten con su círculo de relaciones dentro de la comunidad y fuera de esta— para situarse, definirse y hacerse presente en la sociedad, frente a sí y como integrantes de una comunidad política y de consumo. Por ende, consideramos que una sola mujer, una sola entrevista, es representativa no sólo de la comunidad LGBT de Guadalajara, sino de la comunidad LGBT de México y de la cultura occidental.

Para dar cuenta de esa configuración moral-sexual como una narración polifónica en que todas las voces están presentes —y otras se le pueden sumar—, se ha procedido a sistematizar, entrevista por entrevista, los argumentos de acuerdo a cinco categorías de análisis o dimensiones: Lo religioso, La preferencia sexual, Relación erótica, Normatividad y Lo político. Categorías que se desprendieron de las temáticas tratadas en las entrevistas. Sólo entonces, desarticuladas las entrevistas en argumentos por categoría analítica fue posible conjuntarlos en una serie de matrices analíticas a partir de las cuales se pretende construir los testimonios polifónicos. Es decir, agrupar en una sola narración los argumentos de las mujeres entrevistadas

desde una dimensión. De esta manera el conjunto de testimonios polifónicos plantean la configuración moral-sexual del homoeroticismo lésbico-feminista, evidencian la resistencia política o exigencia moral y política de los derechos constitucionales no sólo de las mujeres lesbianas, sino de todos las y los individuos que integran la comunidad LGBT de Guadalajara.

Una vez señalado lo anterior, abrimos un paréntesis para remitirnos a un conjunto de preguntas periféricas que abonaron en la sistematización de los argumentos que nos han llevado a la composición de las matrices, pero ante todo, a identificar y comprender los argumentos de la transformación de la intimidad:

- ¿La preferencia sexual y el posicionamiento frente a cuestiones religiosas, qué tipo de argumentos suscita?
- ¿Qué implicaciones personales, familiares y sociales tiene ser lesbiana en Guadalajara?, ¿cómo se argumentan dichas implicaciones?
- ¿Cómo son percibidos y argumentados los mecanismos de discriminación social y familiar?
- ¿Qué tipo de argumentación se presenta para explicar los mecanismos de discriminación existentes al interior de la comunidad LGBT tapatía?
- ¿La discriminación al interior de la comunidad afecta en su propia conformación e integración y qué argumento se elabora entorno a tal problemática?, ¿la base argumentativa de estos argumentos procede de la influencia heterocentrista?
- ¿La percepción del significado de la “comunidad” es igual o difiere entre las activista y las activistas autónomas?, ¿cómo es argumentada la idea de comunidad LGBT para ambos grupos de mujeres?
- ¿Cómo es argumentada la solidaridad de la comunidad entre las activistas?, ¿qué otras muestras de solidaridad es reconocida y argumentada por las entrevistadas activistas y activistas autónomas?
- ¿La percepción de las activistas y activistas autónomas, en torno a sus derechos sociales, garantías y responsabilidades civiles son compatibles o disímiles entre ellos, de acuerdo a las agendas políticas de los diferentes grupos de Guadalajara?, ¿qué argumentos son utilizados para estructurar la demanda de estos derechos y garantías o de la agenda política?

- ¿Las estrategias socio-pragmáticas cómo son argumentadas?
- ¿Cómo son percibidas y argumentadas las relaciones eróticas?, ¿es en este ámbito donde hay mayor presencia de las formas tradicionales sobre el amor y la pareja?
- ¿En qué situaciones lo privado como las muestras de afecto, se hace público?, ¿estas decisiones son intencionadas y persiguen fines políticos?, ¿qué tipo de argumentos sustentan estas “toma de decisión” de este tipo de acciones socio-pragmáticas?
- ¿Qué significado tiene ser activista, cómo es argumentada esta percepción?; ¿qué hechos sociales detonan la participación política en el activismo y feminismo; cómo se argumenta esta inserción por las mujeres activistas?, ¿qué hechos sociales les permite a las mujeres no contemplar el activismo político, explícito como parte de su estar en el mundo, y, cómo se argumenta tal posicionamiento?
- ¿Cómo se argumenta la autonomía de las mujeres a partir de la preferencia sexual dentro de los diferentes ámbitos de su vida?

Cada una de estas preguntas se relaciona directamente con las dimensiones de nuestro objeto de conocimiento y conforman las categorías analíticas para la sistematización de los argumentos como para la organización de las diversas voces, que sustentan la moral sexual de la comunidad LGBT, desde la óptica lésbico-feminista; ejemplificado en el siguiente esquema dos:

Esquema 2 Categorías analíticas

	Dimensión	Argumentos y Temas
1	Lo religioso	Autonomía religiosa (creyente sin iglesia o con iglesia, ateísmo)
2	La preferencia sexual	Sexualidad autónoma (autorregulación, comunicación y defensa de la preferencia sexual en el plano personal, familia y amistades)
3	Relación Erótica	Relaciones “tradicionales” (monogamia y fidelidad) y Relaciones “libres” (poligamia e implicaciones)
4	Normatividad	Heteronormatividad (autodiscriminación y discriminación social)
5	Lo político	Estrategias socio-pragmáticas, Defensa pública del homoerotismo lésbico-feminista (derechos humanos, reconocimiento social y civil) y, Solidaridad

Este índice, nos muestra cinco dimensiones a partir de las cuales se puede entender la configuración moral sexual de la comunidad LGBT. Además, permite no dispersarse entre los argumentos y toda la información temática que cada narración de vida arroja a través de la entrevista. Como no se utilizó el cuestionario, la encuesta o la entrevista cerrada, en cada respuesta se puede llegar a encontrar argumentos que tocan hasta tres temas. Pues un hecho significativo de la vida de la entrevistada puede iniciar con el tema de “lo religioso”, pasar por el argumento de la comunicación y defensa de la preferencia sexual y concluir con el tema de “lo político”; por ejemplo. Es así que, tras considerar la riqueza narrativa y argumentativa de cada entrevista y de la polifonía de cada conjunto, se diseñó un instrumento para sistematizar la información, con lo que, de antemano, trazamos la línea de interpretación; es decir, el instrumento han permitido seleccionar información, descartar información, clasificar los datos en temas y argumento según nuestro índice, para en seguida hacer correlaciones entre el resto de los argumentos de cada entrevista y así triangular la información por tema, argumento a fin de construir el testimonio polifónico de cada dimensión de análisis.

El diseño del instrumento permite colocarnos dentro del análisis formal o discursivo como lo refiere Thompson cuando explica las partes que componen el “marco metodológico de la hermenéutica profunda”, para en seguida, preparar el terreno de la “reinterpretación” de la interpretación. Para ello recurriremos a la técnica del testimonio polifónico, la cual nos permite crear secuencias narrativas que facilitan la interpretación en conjunto, donde los temas y los argumentos se imbrican, muestran la configuración moral-sexual lésbico-feminista, como parte de los fundamentos morales que le dan sustento político a la comunidad LGBT de Guadalajara, cuyo componente discursivo es heterogéneo dada la multiplicidad de voces sociales que la configuran. De esta manera la creación de testimonios polifónicos⁵ nos permite acceder a lo que Thompson alude como “una construcción creativa del significado; es decir, de una explicación interpretativa de lo que se representa o se dice” (Thompson, 1993: 420).

Por consiguiente, para la sistematización de los argumentos según las categorías analíticas que se han establecido —primer paso—, así como para la construcción de matrices argumentativas donde se

5 Al respecto es importante señalar que el proceso de sistematización no está concluido, y que el testimonio polifónico que aquí presentaremos es un producto parcial. Se pretende realizar dieciséis entrevistas más, para completar un corpus de treinta narrativas de vida, que propicien el captar el conjunto de voces de todos los grupos y colectivos lésbico-feministas, que operan en Guadalajara, hasta el 2015.

conjuntan el total de argumentos respecto a una categoría analítica temática —segundo paso reflejado en el instrumento—, de la cual se parte para la realización de una narración polifónica, que es el testimonio donde se conjuntan las diferentes voces que sustentan la configuración moral-sexual, fue indispensable recurrir a ciertos aspectos teórico-metodológicos del análisis del discurso.

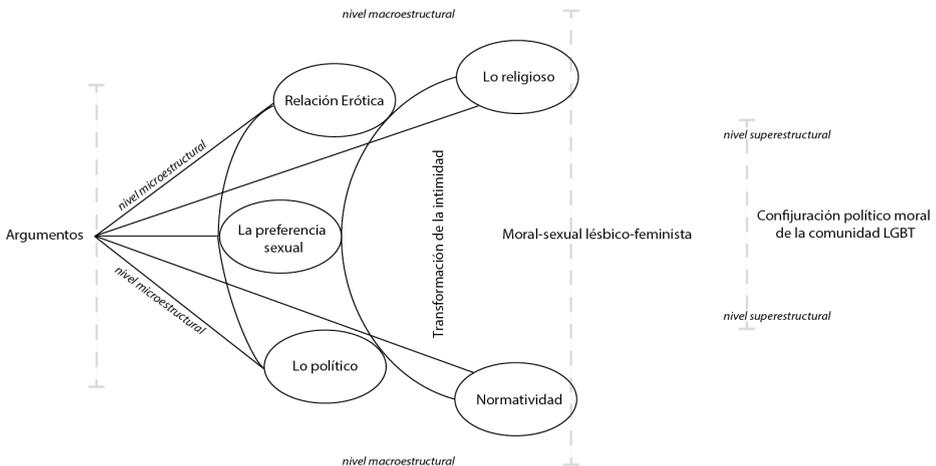
Según el análisis tradicional del discurso y la postura crítica de Teun van Dijk, se establece que todo discurso posee tres niveles de análisis: microestructural, macroestructural y superestructural. Entender estos niveles supone el reconocimiento sobre toda una tradición del análisis del discurso. En cada uno se analizan componentes distintos que auxiliarían al analista para entender las peculiaridades que tiene un hablante en la presentación, trato e intención de su discurso. Por ejemplo, en el nivel microestructural el discurso se descompone para analizar marcadores discursivos, adjetivos, verbos, voz pasiva, sujetos tácitos, significados locales, etc.; con lo cual se puede acceder a la comprensión del estilo particular del autor del material analizado (Van Dijk 2003). Este primer nivel nos conecta con el segundo, el macroestructural, del que se extraen las macroproposiciones; es decir, todos aquellos temas y proposiciones expuestos en un discurso, con lo que se determina la estructura, la coherencia y el propósito del mismo o la macroestructura del discurso. Cuando el analista establece la relación de un discurso particular con un modelo específico, sea en el plano oral o escrito, para establecer el grado de reproducción estructural o la congruencia con la estructura base de la que parte, el discurso se trabaja dentro del nivel superestructural. Sin embargo, en este nivel, no sólo se busca señalar si el documento analizado pertenece a algún tipo de género particular, también especifica la estructura ideológica que configura el discurso en su totalidad.

Establecido lo anterior, el primer paso fue situarnos en el nivel microestructural para localizar los marcadores discursivos argumentativos y no argumentativos⁶ que introdujeron en la narración de las entrevistadas un argumento, extraídos de la transcripción literal de las

⁶ Es importante señalar que un argumento no siempre estará precedido de un marcador discursivo, pues como nos aclara Teun van Dijk, la argumentación puede estar contenida en cualquiera de los tres niveles del discurso, como bien lo explica Córdova “la argumentación puede ser, por una lado, una superestructura, es decir un tipo convencional de texto; pero, por otro lado, la argumentación puede estar contenida en una microestructura (en una secuencia, algo parecido a un enunciado [generalmente precedido de un marcador discursivo]); o en una macroestructura, [...] en un fragmento textual cuya delimitación semántica no lo exige de contener un argumento, como puede ser el caso de un par discursivo que contenga hipótesis y conclusión” (Córdova Abundis 2004:3408).

entrevistas, para relacionarlos con la categoría analítica correspondiente. Esta acción, más que desmenuzar el discurso o fragmentarlo con el riesgo de volverlo incoherente, nos permite recuperar la dispersión de los argumentos en toda la narración, para concentrarlo y ordenarlo en matrices, según su propia lógica discursiva, narrativa y contextual. Así, una vez localizados y organizados temáticamente los argumentos, operación de nivel macroestructural, como se ha estado reiterando, los argumentos se ordenaron en el instrumento para crear las matrices correspondientes, nivel superestructural, de esta forma se han sistematizados el total de argumentos localizados de acuerdo a su categoría de análisis. Posterior a esto, con la organización del conjunto de macroproposiciones se procede con la creación de los testimonios polifónicos, en los que se contienen todas las voces sociales que configuran la moral-sexual homoerótica lésbico-feminista. De esta manera, la matriz separa la autoría de los discursos y recupera el conjunto de voces, polifonía, bajo el cual se entiende el discurso. Nos permite triangular la información, al observar la multiplicidad de voces, criterios y argumentos morales-sexuales que se dan entre las lesbianas-feministas; esto es, la matriz expresa la heterogeneidad de las formas simbólicas puestas en juego. El esquema 3 pretende ejemplificar lo descrito.

Esquema 3 Proceso de sistematización argumentativa



La diversidad situacional de cada mujer, el modo de asumir la preferencia sexual, la actividad política, así como las características argumentativas traslúcidas en los relatos de vida proporcionados por las sujetos —elementos éstos producidos desde un contexto común: el tema de la diversidad sexual, las condiciones culturales y sociales de la mujer y de

las lesbianas, la comunidad más el ambiente político LGBT de la zona urbana de Guadalajara, y demás implícitos socio-culturales propios de la localidad— conforman el material que a partir del análisis, nos permite observar no sólo los argumentos individuales, sino, el conjunto de voces sociales que configuran la moral-sexual en ciernes, la polifonía del discurso de la diversidad sexual, de la comunidad LGBT, lésbico-feminista; como enseguida se muestra.

*LA PREFERENCIA*⁷

Habrá quienes manifestamos nuestra preferencia sexual durante la infancia, otras en la adolescencia o a una edad mayor, al descubrir, en cualquiera de estas etapas, que eran las niñas, las señoritas o las mujeres por las que sentimos atracción. O porque preferíamos hacer cosas distintas a las normales, como ser la niña que le gusta jugar fútbol, tener carritos en vez de muñecas, ser la joven que prefería estar con sus amigos, hombres, hablando de chicas, de cosas masculinas en vez de quererlos ligar; o porque nuestros juegos con los niñas eran eróticos, entre mil motivos más. Algunos de los cuales pueden ser trágicos porque implicaron una violación sexual de por medio, abandonar la casa de forma violenta por el disgusto de nuestro padre o de nuestra madre: “te prefiero puta, te prefiero muerta, antes que manflora”. Quizá fue el reclamo que muchas escuchamos. Una parte de la familia se pierde, nos dan la espalda, les damos vergüenza; nuestros hermanos y hermanas son los de la vida, aquellos que van coincidiendo con nosotras en el camino, por el reconocimiento de nuestra sexualidad, por decidir vivir nuestra vida, no la de alguien más, primero como mujer y luego como lesbiana.

Pero somos nosotras las que primero debemos reconocer y aceptar nuestra preferencia sexual antes de pensar en decirle a alguien cercano, a nuestros familiares, amigos o a cualquier

7 Este sería el primer ejemplo de testimonio polifónico correspondiente a la dimensión “La preferencia sexual” compuesto por argumentos de “Sexualidad autónoma” y cuyos temas son: autorregulación, comunicación y defensa de la preferencia sexual en el plano personal, familiar y amistades; según las categorías analíticas de la investigación. Como se ha advertido, el testimonio es un ejemplo, de los cuatro restantes, que deberá integrar la sistematización que habrá de completarse una vez cubierto el trabajo de campo, el cual contempla treinta narrativas de vida. Es decir, que este testimonio se construye a partir de las catorce narrativas de vida, logradas en el período establecido para redacción de este trabajo.

otra persona, lo que verdaderamente nos gusta ser: lesbiana, mujer lesbiana, aunque la palabra suene fuerte para muchas y prefieran decirse soy gay. El proceso que cada una experimenta para reconocer y aceptar nuestra preferencia sexual tiene distintas etapas, porque se trata de una perspectiva diferente de la sexualidad que no se asume bajo determinados tiempos, momentos, circunstancias, conceptos, etiquetas o estereotipos: gay, lesbiana, manflora, sucia, hermana, azul, rocita, morada, lipstick, femme o buch... Es decir, no hay una fecha oficial para salir del closet o una receta que nos diga cómo afrontarlo y mostrarlo al exterior a partir de x estereotipo. De esta manera la experiencia homosexual, la sexualidad, se vuelve existencial, personal, es parte de nuestra identidad. Una vez asumida la preferencia, no se pueden tener etapas en que ahora sí soy, mañana no, o cuando tenga mayoría de edad seré lesbiana. El cómo vivir nuestra sexualidad dependerá de cada una, como también lo será asumir el feminismo o un determinado estereotipo.

Hay una etapa en que nuestra preferencia sexual se vuelve una carga por toda la información negativa que se maneja y nos confunde; parece un chiste pero hay gente que nos ve como brujas, demonios, que venimos de otro mundo y hasta nos tienen miedo por el desconocimiento de lo que verdaderamente somos. En esos momentos de confusión, solemos engañarnos saliendo con personas del sexo opuesto, negamos y reprimimos nuestros deseos o sentimientos; pues lo que menos buscamos es asociarnos con la imagen negativa y caricaturizada que la sociedad ha creado de nosotras. Nuestras relaciones homosexuales las vivimos a escondidas, amamos a escondidas, por temor, porque nos avergonzamos de lo que somos; no tenemos consciencia de nosotras y solemos ponernos en vulnerabilidad. Y en cima, también debemos lidiar con el machismo cultural, con la discriminación por ser mujeres, las débiles, las que no tenemos voluntad dicen esos hombres que nos ven como objetos y rivales. Y si aún permitimos que las ideas religiosas influyan en nosotras, la contención de nuestra preferencia es mucho mayor, porque vivimos con angustia, con los remordimientos del deber ser heterosexual; y podemos sorprendernos en la soledad de nuestro cuarto pidiéndole a dios que nos vuelva normales, heterosexuales, todo por el miedo de no ser aceptadas, porque te ponen a un dios que te señala que la homosexualidad es mala, porque para el juicio de lo

normal, lo heterosexual, somos una decepción por no formar una familia, por vivir en pecado y negar la naturaleza biológica de nuestros cuerpos.

Pero afortunadamente para las que sí decidimos dejar de mentirnos y de mentirles a los demás, al afrontar ante nosotras y ante los demás nuestra decisión de hacernos visibles en nuestra preferencia sexual, fue significativa la ayuda que recibimos en casa, de nuestra primera pareja o de otras personas y medios, nos da valor para lograrlo, para dejar los conflictos y los prejuicios de toda índole, de lado, para dejar el closet las que si tuvimos esa necesidad. Y así, poco a poco nos abrimos con las personas que nos rodean, les comunicamos quién somos, no porque queramos presumir o confesarlos, simplemente para sentirnos bien con nosotras mismas, para que sepan que no tienen nada de malo amar a una persona de tu mismo sexo. Para que sepan que ser lesbiana no tiene nada que ver con que una mujer quiera ser hombre al preferir a otra mujer como compañera sexual o sentimental; tampoco significa dejar de ser mujer y que nuestros derechos no nos importen. Ser lesbiana no es una enfermedad que se pueda curar, es una decisión, una convicción, un estilo de vida que siempre ha estado presente en las sociedades, desde los griegos hasta la actualidad; lo que significa que nosotras no somos las que debemos adaptarnos a la homosexualidad, es algo que los otros deben aceptar. Porque ser lesbiana no significa dejar de ser ciudadana, hija, trabajadora, madre o padre, y menos mujer.

Somos mujeres que, independientemente de nuestra preferencia sexual, tenemos reglas para buscar un bien común, porque tenemos valores que se demuestran tanto fuera de nuestra comunidad, en la vida social diaria, como dentro de nuestra comunidad. No somos fenómenos, damos respeto y exigimos respeto porque tenemos derechos y obligaciones como cualquier otra persona, porque nuestros valores no cambian por tener una preferencia sexual no heterosexual; por eso, el valorar a un ser humano, a una mujer, no puede estar sustentado en la preferencia sexual, por con quién decides no acostarte o de quién decides no enamorarte, por decidir no representar el supuesto comportamiento de lo debe ser una mujer: sumisa, abnegada, esclava, madre. Decir que somos lesbianas no dice qué tipo de persona eres, si eres buena, mala; sólo te dice qué preferencia sexual tienes y no olvidemos que por cada mujer hay una manera distinta de vivir la sexualidad, de vivirse en

género, y de vivir en rol, hay mil y un maneras de ser mujer; y nosotras sólo somos una parte de la diversidad humana.

El lesbianismo es más que acostarse con personas del mismo sexo, es una forma de vida, y como cualquier forma de vida, el ambiente que se crea para vivir ese estilo de vida es muy diverso, tiene sus mitos y no está exento de los vicios y la promiscuidad, como cualquier otro tipo de ambiente, el heterosexual, por ejemplo. Pero según nuestros valores, cada una de nosotras nos hacemos responsables de nuestras decisiones, y desde ahí decidimos en qué tipo de consumidoras nos convertimos. Así, habremos mujeres que decidamos ser promiscuas porque en el ambiente lésbico se suele creer que el sexo entre mujeres no tiene riesgos, por no salir embarazadas, porque hay menos riesgos de contagiarse de enfermedades de transmisión sexual, con lo cual la posibilidad de acostarnos con muchas o tener parejas diferentes puede depender de este tipo de lógica; pero este discurso entre sexo limpio y sucio no tiene sentido, cada quien decide cómo llevar su sexualidad. Cuando se asume la identidad sexual con responsabilidad se vive con dignidad, dejamos de pedir permiso de ser para actuar según nuestros propios criterios, porque por nuestra persona predicamos nuestras ideas. No dejaremos de defender lo que somos, eso nos da sentido, identidad y pertenencia.

COROLLARIUM, EL ACERCAMIENTO INTERPRETATIVO

Entonces no seré castigado por mi crimen...tendrás tu castigo, Cuál, andarás errante y perdido por el mundo, siendo así, cualquier persona me podrá matar, No, porque pondré una señal en tu frente... dijo el señor tocando con el dedo índice la frente de Caín, donde apareció una pequeña mancha negra, ésta es la señal de tu condenación, añadió el señor, pero es también la señal de que estarás toda la vida bajo mi protección y bajo mi censura...

Saramago, 2011: 41.

Una de las primeras cosas que se pueden resaltar de acuerdo con las narrativas de vida y el testimonio polifónico es, en términos generales, el peso que tiene el ámbito religioso. Este impacto se aprecia desde el hecho de ser la configuración ideológica que históricamente ha promo-

vido y sustentados la heteronormatividad como parte de la tradición que señala, desacredita y estigmatiza a quienes tienen prácticas afectivas erótico-sexuales no heterosexuales (Brundage 1987; Wiesner-Hanks 2001); por consiguiente, esta tradición le dificulta a la mujer aceptarse como individuo normal desde su identidad sexual. No obstante, ellas abren su horizonte para proceder con la transformación de su intimidad, cuando argumentan la autonomía que éstas tienen respecto a su cuerpo y su sexualidad. Paulatinamente se generan una nueva percepción entre lo religioso y la sexualidad, que no sólo les permite concebirlos como ámbitos independientes que se armonizan en el sujeto mismo, no fuera de éste, sino que, además, le permite interpretar de forma argumentada sobre los mecanismos de poder que se desprenden a través de la historia para controlar la sexualidad humana. Esto es, el identificar la noción de pecado —como el de enfermedad, desviación, falla congénita o desorden neuronal— como un atributo de la homosexualidad impuesto por la tradición religiosa, que sólo legitima un único modelo de sexualidad, el heterosexual patriarcal; e.g.:

La idea de que la homosexualidad es pecado no existe. Eso es una creación de los mismos líderes fanáticos religiosos que han querido tener sometida a la gente, especialmente a las mujeres, bajo el único concepto que se ha mantenido durante siglos, el de la heterosexualidad (Entrevista a Lesbiana activista E 2015).

Si yo te digo desde la religión, yo autoridad religiosa te digo cómo te debes reproducir, cómo debes de tocar o no tocar tu cuerpo, te tengo en mis manos, porque vas a vivir asustada, vas a vivir enferma, vas a vivir encabronada, y entonces yo te puedo controlar muy fácil, y te puedo decir ven y da dinero aquí y te vas a salvar (Entrevista a Lesbiana activista K, 2015).

Sin embargo, la autonomía frente al aparato moral-sexual religioso no es posible en las mujeres que mantienen oculta su preferencia sexual. Al no poder modificar su consumo simbólico-religioso, esta lesbiana opta por mantener una estrategia intermedia entre la auto-aceptación abierta de su preferencia sexual y la obligación moral-sexual de portar y reproducir la orientación heterosexual y ciertos estereotipos femeninos. Con ello, la intimidad se mantiene sujeta a la tradición religiosa, la identidad sexual se mantiene oculta porque no encuentra los argumentos y las razones que le permitan fundamentar la transformación completa de su intimidad, la salida del clóset, frente al discurso religioso que la aleja de toda normalidad, dada su preferencia sexual; e.g.:

A mí me empezaron a gustar las niñas desde que estaba en la secundaria, pero como todas mis amigas tenían novio, yo sentía que eso estaba mal (Entrevista a Lesbiana activista H, 2015).

Al salir de la secundaria la idea era que uno tenía que tener novio y yo realmente creía que era eso lo que tenía que seguir, suprimí el hecho de que me gustaban las mujeres aunque siempre era algo latente que, incluso, me causaba conflicto (Entrevista a Lesbiana activista G, 2015).

Sabía que el amor que yo sentía por ciertas mujeres no lo podía expresar porque no lo iban a entender; había muchas cosas de las que no se hablaban y todo era como tenemos que hacer esto y todos debemos hacer esto, los hombres tienen que manosear a las mujeres y las mujeres tenemos que... Ese fue el conflicto porque era algo que yo no quería, ser una mujer heterosexual (Entrevista a Lesbiana activista A, 2015).

La autocrítica y la autodefinición encuentran los argumentos suficientes para legitimar la homosexualidad como una disposición que puede preferirse de forma voluntaria, desvinculada del ámbito religioso institucionalizado. Pues la lesbiana que ocultan su preferencia para continuar su vida religiosa en comunidad viven en contradicción, no han reconocido que el discurso religioso es un obstáculo a vencer para desenvolverse moral y sexualmente sin los prejuicios de la tradición en los distintos ámbitos de su cotidianidad. Además al ser portadoras de estos prejuicios se auto-estigmatizan, validan los mecanismos de represión y, por ende, censuran la diversidad sexual en su conjunto. De ahí que se diga que “la religión es para las closeteras”, para aquellas mujeres que aún no tienen los recursos argumentativos, epistémicos y emocionales que les permitan integrar la ideología heterosexual-patriarcal, desde la perspectiva de la liberación homosexual u homosexual lésbico-feminista, para hacer visible su preferencia sexual.

Pero soy normal, nada de ahombrada, ni nada de marimachadas, y esas cosas [...] Mi temor era a que me rechazaran, porque no era normal, creía que yo no era normal, tenía temor a ser satanizada (Entrevista a Lesbiana autónoma K 2015) .

La discriminación en la comunidad yo la percibo hacia los que muestran ciertos grados de feminidad en hombres o al contrario, mostrar grados de masculinidad en mujeres [...] La

homofobia y la discriminación dentro de la misma comunidad la podemos ver desde los propios chistes que hacemos con las compañeras; si tú eres machorra y eres femenina, entonces eres pinche machorra, dominadora, torcida, y un montón de connotaciones (Entrevista a Lesbiana activista G 2011).

El tener mucha apertura dentro del mismo ambiente, porque le hablaba a quién fuera, me llegó a causar el que me discriminaran algunas chicas del mismo ambiente, “cómo que le hablas a esa”; no tenía nada de malo, es una persona como tú y qué bueno que esté demostrando su persona de esa manera, porque él o ella se siente a gusto así (Entrevista Lesbiana autónoma H 2015).

En cualquier caso, la Comunidad comprende a quienes se mantienen en el clóset y reproducen el discurso ideológico heterosexual-patriarcal, como también acepta las variadas formas de religiosidad. Es decir, no se excluye a las que por motivos religiosos resguardan su preferencia sexual, a la que cree dogmáticamente, como a la que se forma un dios individualizado o a la que niega su existencia. Hay que destacar que lo religioso como tradición y discurso de poder, se identifica como agente externo que representa oposición de la normalización individual y social de la homosexualidad. Por lo tanto, la contra argumentación a este discurso religioso se enfoca en la individuación de la interpretación de lo divino como en la reinterpretación de ciertos elementos discursivos puestos a favor de un estilo de vida, de una preferencia sexual, de una forma de estar en el mundo:

Fui creada a imagen y semejanza de él [de dios], entonces soy divina [...] Mi conciencia está sana porque no he matado, no ando con la mujer del otro, honro a mi padre y madre [...] Amo a mí prójimo aunque este tenga mí mismo sexo (Entrevista a Lesbiana activista Q, 2015).

El ambiente lo creamos todas, el ambiente o la educación sexual la creamos todos, si permitimos un modelo de sexualidad reprimida, de sexualidad castigada, es porque me ponen a dios en frente y me dicen, dios dice esto, entonces yo lo creo. Entonces, entre todos nos encargamos de generar un ambiente sexual sano o un ambiente sexual enfermo (Entrevista a Lesbiana autónoma E, 2015) .

La configuración heterosexual-patriarcal no se ha limitado a generar un conjunto de esquemas a partir de los cuales se dan las relaciones de

poder sexual como vehículo de dominación masculina. También dotó a su mito de los argumentos que le permitirían explicar las diversas causas por las cuales, el ser humano atentaría contra la reproducción del orden “natural” de la vida, léase heterosexualidad como lo natural. Así sabemos del argumento que vería en el acto del bestialismo la presencia demoniaca, hasta aquel otro que platearía a la homosexualidad como una inversión generada por la ausencia del poder simbólico masculino, del padre, frente a la madre; o que la homosexualidad se originaría al reprimir un deseo sexual tabú fincado en el incesto, por ejemplo. Pero los efectos de estas disertaciones no permaneces en el ámbito académico, trascienden como configuraciones dispuestas en el imaginario para ser un argumento recurrente de aquellas individuos que considerar que su preferencia sexual proviene de un hecho externo que las oriento hacia las prácticas homoeróticas; e.g.: “Me gustaba más ver a mujeres que a hombres, me gustaba más hablar con hombres de cosas masculinas, más que intentar ligar, y sentía que era lo que me llamaba ser en mi vida, ser como mi papá y mis hermanos” (Entrevista a Lesbina activista Z 2015).

En cualquier nivel o ámbito de explicación hacia la preferencia sexual, la constante es el elemento externo presentado en una doble dimensión. Como toda oposición estaría primero la constante negativa en la cual la voluntad de la mujer es doblegada para actuar por influencia y no por voluntad propia. Mientras que la segunda al ser constructiva, la interpretación de los factores externos son eventos que reafirman, no orientan, la voluntad de las individuos sobre la determinación de su preferencia sexual; en ambos casos la transformación de la intimidad adquiere connotaciones distintas. Es decir, que a pesar de la persistencia por entender, explicar o justificar la atracción sexual homoerótica a partir de factores externos, será en la forma en cómo las individuos asuman esos factores, lo que determinará el tipo de relaciones simbólicas desde las cuales se asume su lesbianismo como sexualidad autónoma o controlada.

Por consiguiente, será en la capacidad interpretativa de estos factores externos, lo que les permitirá definir si “mi sexualidad, nuestra sexualidad” o la sexualidad en sí misma —como ámbito que encierra relaciones sociales, actos sexuales, erotismo, estética, habla, gestos, modales y gustos— está velada por la culpa, los prejuicios o el remordimiento, y, por ende, debe ser oculta. O por el contrario, si ésta es plena, porque la preferencia sexual es visible en lo privado como en lo público, y porque es congruente con la escala de valores morales-sexuales de cada mujer. Así, “Tenía que ocultarme de todos y eso me hacía sentir mal conmigo misma y avergonzada de quien era” y “Amando siempre a escondidas a las mujeres” (Entrevista a Lesbiana activista E 2015). Son

argumentos que muestran la sujeción a la representación negativa de la homosexualidad, e impiden crear una experiencia sexual autónoma de los prejuicios, por lo que la autorregulación censura la posibilidad de asumirse en el homoerotismo lésbico. Mientras otros argumentos no sólo les permitirán sustentar su preferencia sexual como una decisión autónoma de estos prejuicios, también reconocerán de manera implícita la naturaleza social de la sexualidad; por lo que cualquier *modus eroticus* es natural en cuanto construcción social, en consecuencia la homosexualidad sería tan natural como la heterosexualidad. Léase:

Vivir la sexualidad con responsabilidad es asumir lo que eres, es vivirla con dignidad, con amor propio, respetando a los demás; porque no podemos andar pidiendo permiso a nadie para ser lesbianas, mucho menos mujer, porque un heterosexual no te pide permiso para serlo. Entonces una lesbiana no debe ni de pedir permiso, ni andar avisando, simplemente se vive [...] El homosexualismo no tienen por qué cuestionarse, es natural en uno y por ello no hay una salida del clóset; lo que si hay es una rebelión al ideal que el hombre ha querido imponer a la mujer: santa, sumisa, esclava, madre o puta (Entrevista a Lesbiana activista K, 2015).

Otro factor negativo para la admisión de la preferencia sexual está en el deber ser mujer heterosexual, promovido en la familia y por la religión, el cual espera la reproducción de los esquemas de sexualidad-género para la realización del hombre y de la mujer, fincada en la continuidad de la familia tradicional. Porque el homoerotismo implica para este esquema de realización fracaso, pues altera e invierte la relación sexualidad-género y la configuración de familia tradicional. Percepción que se verá reforzada desde el terreno de la educación formal, indirectamente, al emplear una representación caricaturizada de lo que es la homosexualidad; e.g.: “Es en la secundaria cuando sé que tengo una preferencia genérica homosexual, no quería ser eso y me reprimo porque me impactó lo que el libro mostraba: a dos chavas caricaturizadas como rockeras. Entonces yo decía que no quería ser eso” (Entrevista a Lesbiana activista G, 2015).

Sin embargo, al igual que en el tema de lo religioso, la reinterpretación de este sistema simbólico también se verá en la posibilidad de reinterpretar el concepto de familia y matrimonio. Es decir, desde la configuración de la tradición una parte importante de la realización de la mujer descansa en el matrimonio o en la conformación de una familia que pueda reproducirse; tal naturalización se vuelve un derecho o meta a alcanzar sólo para heterosexuales. La exclusión de este derecho

en occidente para los individuos homoeróticos, desde su perspectiva originaria como minorías oprimidas y reprimidas, será reapropiaría. No por el hecho de querer llevar un estilo de vida heterosexual, sino porque es un esquema cognitivo, valorativo y cultural con el cual crecieron al gestarse en familias o núcleos heterosexuales; sino porque es parte de las “formas correctas”, aun difundidas, que con llevan a la realización del hombre y de la mujer, independientemente de su preferencia sexual. Es un derecho expropiado y por ello se suma al conjunto de demandas políticas, sociales y civiles de los movimientos lésbico-feministas y de la actual comunidad LGBT. Consecuentemente, al integrarse al campo de lo político connota en acción socio-pragmática para la normalización del homoerotismo. Lo que no significa que sea una forma que quiera ser reproducida por todos los integrantes de los grupos lésbico-feministas de Guadalajara. Mas al volverse reclamo político, derecho social y civil, de lesbianas y gay, los sujetos se solidarizan para exigir la reincorporación de algo que les es propio por ser parte del núcleo social.

Sí quiero ser papá o mamá, sí quiero adoptar, sí quiero casarme porque es parte de mis derechos que puedo exigir, es un derecho a decidir, mi derecho a ejercer mi maternidad con una pareja de mi mismo sexo, como a obtener un matrimonio legal; porque aparte la cuestión legal implica una protección. Esta cuestión implica sentirme yo dentro de un espacio y un tiempo, pero sobre todo de ejercer un derecho que me corresponde por el hecho de ser humana, mexicana, ciudadana. Claro que también está la visión de tener un beneficio, un papel que te da derecho o acceso a otras cosas y sobretodo un reconocimiento, y para ello es necesario la incidencia política (Entrevista a Lesbiana activista autónoma A, 2015).

También buscamos como todos los demás, tener una relación feliz, casarnos y formar una familia, y el hecho de ser lesbianas no tiene por qué quitarnos ese derecho ni hacernos menos que los demás, ni hacen a una persona menos capaz de lidiar con las responsabilidades de una familia; y mucho menos por ser mujeres, en México nosotras somos el sustento de las familias, las que educamos a los hijos (Entrevista a Lesbiana activista P 2015).

Las activistas lésbico-feministas saben lo importante que es para la comunidad LGBT la ayuda orientativa para quienes la requieren, porque al tratarse de una preferencia sexual es un proceso abierto sin tiempos, en que la formación moral en conjunto con la información que se

disponga sobre la sexualidad y sobre el estilo de vida lésbico, no sólo posibilita el visibilizarse, también permite definir a las individuos su *homoeropraxis*. Pero el esquema de relaciones afectivas erótico-sexuales está cruzado por la tradición, porque no hay nuevas dinámicas que disten de las heterosexuales, desde la posibilidad del sexo-virtual, pasando por cualquier tipo de parafilia, hasta los convencionalismos del amor romántico o de la apertura amorosa entre las involucradas dependerá, como sucede entre el amor y el deseo heterosexual, de la moral-sexual de cada individuo. Entonces será desde el juicio individual que estas relaciones se juzgarán; sin embargo, la tradición reprobará cualquier clase de relación afectiva erótica-sexual entre sujetos del mismo sexo. No obstante, las prácticas afectivas erótico-sexuales dentro del esquema moral-sexual de la comunidad LGBT no son reprobadas, ya que forman parte de las adscripciones identitarias de la propia diversidad de la comunidad; pero promoverá la práctica responsable de éstas. Mas no hay que perder de vista que la invención de la homosexualidad como anomía social se originó en las relaciones afectivas erótico-sexuales, por lo cual nos encontramos con el argumento central que hace de la sexualidad, del género y del cuerpo mismo, la arena de disputa política entre los movimientos de liberación homosexual y del feminismo en contra del poder político, que propagó distintos mecanismos de control y represión institucional hacia ellos —como hacia los negros, los indígenas, los leprosos y todo aquel conjunto de hombres y mujeres que fueran un riesgo para el modelo social e ideológico de la clase dominante. De esta manera las primeras estrategias de resistencia estarían relacionadas con la manifestación pública del amor y el deseo homosexual. Estas muestras afectivas erótico-sexuales se trasladan de la esfera de lo privado a la esfera pública; con lo cual adquieren una constitución política que apelará al reconocimiento de derechos y garantías humanas desde el rasgo de la diversidad sexual. Por consiguiente, la manifestación pública del amor y del deseo lésbico son las primeras estrategias de normalización socio-pragmáticas que continúan reproduciéndose, y quizá las más significativas para la comunidad LGBT, porque son las que se atienden con urgencia cuando una pareja de mujeres homoerótica es discriminada en algún espacio público al mostrarse afecto; e incluso tienen mayor relevancia política que el recordatorio simbólico de las diversas marchas en pro de la diversidad sexual y de los derechos de la mujer:

Hay una gran marcha en junio y el resto del año se calma todo, pero ahora, afortunadamente pasan otras cosas como la capacidad que se tiene para reaccionar ante un hecho discriminatorio, reaccionan los grupos y eso es lo que tiene ver-

dadera importancia, no tanto que vayan cien o mil personas a hacerlo, sino que vaya un grupo [...] Cuándo has sabido de una protesta pública afuera de un mercado porque un hombre la faltó respeto a una mujer, o porque en una plaza comercial discriminaron a la señora por traer mandil. En cambio si dos chicas son discriminadas, donde sea, hay movilización, se defienden nuestros derechos más por ser lesbianas que mujeres, pero también estamos expuestas (Entrevista a Lesbiana activista M, 2015).

Mi sexualidad es privada porque yo elijo sobre mi cuerpo, y mi sexualidad es pública porque cuando salgo a la calle ven mi cuerpo; si yo decido tener una relación afectiva o erótica con alguien se vuelve pública, si yo decido andar con mi pareja de la mano, se vuelve pública, ¿por qué?, porque la gente ve cuál es mi expresión no verbal de lo que a mí me agrada (Entrevista a Lesbiana activista O ,2015).

La gente se educa a partir del hecho de ver a una pareja de lesbianas, o gay, tomadas de la mano, no importa que griten lo que griten, hay educación; así la gente lo ve más cotidiano, más cotidiano se le va a ser y habrá menos agresión [...]Yo siempre me he tomado de la mano, me he abrazado y besado en la calle con mis parejas porque la gente debe de entender que las muestras de afecto son parte de los derechos y nada le hacen a los terceros (Entrevista a Lesbiana activista E, 2015).

Pero también existe el antecedente histórico del hostigamiento policia-
co hacia estas muestras públicas que continúan manteniendo controlada la expresión pública del afecto:

En la calle no nos mostrábamos a menos que estuviéramos en un lugar de ambiente o en una marcha, y no lo hacíamos porque las dos teníamos el mismo condicionamiento social tapatío; que debido a los reglamentos sociales o de policía, preferíamos no arriesgarnos a que nos llamaran la atención, porque aquí la policía es muy entrometida, si ve a dos personas agarradas de la mano o besándose en la calle del mismo sexo (Entrevista a Lesbiana activista H, 2015).

Todos tenemos derechos y creo que las lesbianas y los homo-
sexuales deben de defenderlos, por si hay algún tipo de in-
justicia o rechazo de parte de alguien. Somos personas y nos

tienen que ver como tal, no como monstruos degenerados; la mayoría de las personas nos juzgan mal, sin saber del por qué de nuestra orientación, creo que como personas todos somos responsables de nosotros mismos y que tanto los homosexuales, mujeres y hombres, como los heterosexuales deben tener una conciencia por el respeto hacia el otro, para que en este país y esta sociedad en la que vivimos, todos seamos capaces de tratar con respeto y dignidad a cada ciudadano del país (Entrevista a Lesbiana autónoma E, 2015).

El conjunto de acciones políticas —a las cuales se suman las reacciones de resistencia y de defensa de la preferencia sexual en lo individual, fuera del campo de la militancia pública, en organizaciones y colectivos pro diversidad sexual— que van desde la expresión pública de afecto y deseo homoerótico, la toma de espacios públicos, cartas dirigidas a líderes políticos, las consignas de las marchas, como las marchas mismas; y las campañas para educar sobre diversidad sexual, hasta los consejos prácticos de cómo preparar el terreno familiar o de amistades para comunicar, más no confesar, la preferencia sexual, la transformación de la intimidad, están enfocadas a crear resultados políticos. Por lo cual, lo personal se vuelve político y se sustenta en estas estrategias socio-pragmáticas que permiten resistir la violencia simbólica, al reinterpretar críticamente las configuraciones morales-sexuales que aún mantienen cerradas ciertas formas simbólicas por la ideología heterosexual-patriarcal. No obstante, inmersas en el binarismo simbólico de la vida cotidiana, el reconocimiento de los diversos estilos de ser lesbiana, como de los diferentes puntos de vistas y valores que se expresan y caracterizan a comunidad LGBT, también los atañe; es decir, la inclusión o la apertura de horizontes corre en ambas direcciones, entre tradición y modernidad, entre la moral-sexual tradicional y la moral-sexual en ciernes, la del homoerotismo lésbico-feminista o gay.

La percepción de ser lesbiana no ha cambiado por la influencia sociocultural, religiosa y política en donde estamos albergados en una serie de mitos y tabúes que vienen de esas líneas de poder, que son las que educan a la sociedad (Entrevista a Lesbiana activista A, 2015).

Lo político es muy importante para darte cuenta que ser lesbiana va más allá de todos los prejuicios sociales; desde lo político se puede generar una política pública, un cambio de reforma o un cambio de reglamentación que pueda incluir cambios alternativos. La política es muy importante para reeducarnos,

para tener una equidad dentro de los géneros, un respeto a la diversidad sexual, un respeto a las poblaciones que han sido vulneradas (Entrevista Lesbiana activista E, 2015).

La comunidad y la sociedad en general viven en un mundo de estereotipos, y para que nuestra luz real salga y se proyecte, hay que analizar todo eso con lo que me han educado y he introyectado para que eso no se repita; así, desde lo político se influye a la sociedad, a la educación, a las familias, al individuo. Quieres trabajar con lo social para generar cambios, debes trabajar en lo político porque lo personal es político (Entrevista a Lesbiana activista Q, 2015).

Siempre es necesario para nosotras hacernos visibles como mujeres lesbianas dentro de la diversidad, pero que se nos reconozca como mujer lesbiana, que existo y no estoy bajo el velo de los hombres gays, ellos no son los que me abanderan. Políticamente todos nos abanderamos a todos, porque es una misma bandera; sin embargo, es necesario particularizar (Entrevista a Lesbiana autónoma H, 2015).

Este trabajo muestra resultados parciales de una investigación en curso que está interesada en resaltar el aspecto moral-sexual del homoerotismo lésbico-feminista, como el elemento a partir del cual las lesbianas retoman su autonomía personal y colectiva; a partir de lo cual se sustenta y se legitima su enunciación en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Por ello, este trabajo no se ha centrado en narrar una historia de las luchas políticas del cuerpo y por el cuerpo, la cual inicia en términos políticos-sexuales con en el feminismo para empatar con los movimientos de liberación homosexual; o de los reclamos por espacios públicos que involucró la resistencia y la denuncia a través de la cual se propició el control del hostigamiento policiaco hacia lesbianas y gay; o de la historia particular del grupo o de los grupos que abanderan el movimiento de liberación homosexual, particularmente de los grupos lésbico-feministas de Guadalajara, Jalisco; o de la discriminación institucionalizada que puede abordarse desde el análisis discursivo sobre la representación de la homosexualidad y del sujeto en la prensa local; o tratar el tema de la diversidad sexual desde los avances o la inmutabilidad en materia legislativa en el estado de Jalisco, de lo que se han derivado diversas disputas de resistencia tanto de grupos religiosos y organizaciones conservadoras en contra de la comunidad LGBT y de organizaciones en favor de los derechos humanos y sexuales en Jalisco.

Este trabajo de investigación está pensado en el presente y pone su énfasis en la capacidad reinterpretativa de la mujer, como agente propiciador de cambios sociales. Ya que a partir de ésta los núcleos duros de la sociedad pueden ser flexibilizados a través de su reinterpretación. Así la moral sexual homoerótica no se limita a organizar la vida cotidiana de las mujeres mediante estrategias de contención hacia el afecto o deseo homoerótico; por el contrario, le permite visibilizarlas y trasladarlas de la esfera privada a la pública para su reconocimiento. A través de esto, las lesbianas del contexto urbano de Guadalajara han colocado al estado de Jalisco y a sus respectivas autoridades administrativas, como a la clase política en el poder y a las instituciones en el pasillo de la renovación de la modernidad. En los contornos del discurso que esboza el perfil de las sociedades moderna de occidente, donde el desarrollo de los derechos sexuales y humanos les permite mostrarse ya no tolerantes, sino incluyentes al incorporar la diversidad cultural y sexual en sus esquemas económico-sociales. Y para ello ha sido fundamental la modificación constitucional, la educación de los funcionarios y empresarios en términos de diversidad sexual y cultural (Habermas, 1999). Aspecto que apenas se ha iniciado en México a partir del reconocimiento social de la diversidad sexual en la Ciudad de México, en Guadalajara y otros estados, con las leyes y pactos civiles entorno al reconocimiento de la unión entre personas del mismo sexo, con las leyes antidiscriminación por orientación sexual y expresión de género, y las posteriores declaraciones de inconstitucionalidad, por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, a los códigos civiles de los estados que limitan el matrimonio a la unión entre un hombre y una mujer.

No obstante México es el segundo país con mayor índice de crímenes por homofobia en América Latina (Brito y Bastida, 2009; CNDH, 2010; *Violencia contra las Lesbianas, los Gays y las personas Trans, Bisexuales e Intersex en México* 2013; Letra S 2008), sólo una entidad federativa a aprobado las despenalización del aborto y, pese a la Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia que entró en vigor el 2 de febrero del 2007, en todo el territorio nacional, once entidades federativas, incluida la Ciudad de México, se niegan a aplicar la Alerta de Género; con lo cual, los altos índices de feminicidio, la violencia de género y la homofobia quedan fuera de la agenda política al considerarse un asunto general de seguridad. En la medida en que no existan estudios que den cuenta de la transformación de la intimidad, de la importancia que esto tienen para un sector social y para el conjunto social, el derecho a decidir sobre el cuerpo continuará siendo un tema secundario, excéntrico, y tabú en México y en el resto de América Latina, la arena de lucha política y moral entre el nosotros contra el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombre, Jean-Claude, y Oswald Ducrot 1994 *La argumentación en la lengua*, Biblioteca Románica Hispánica, Manuales 75 (Madrid: Gredos).
- Avila Selvas, Rosalinda 2010 “El movimiento feminista frente a los derechos humanos de las mujeres no heterosexuales y transgénicas”. Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bajtín, Mijaíl 1998 *¿Qué es el lenguaje? La construcción de la enunciación. Más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana* (Argentina: Almagesto).
- 2000 *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)* La Huella Del Otro (México: Taurus).
- Bárceñas Barajas, Karina Berenice 2011 “De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México” en *Revista Del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, 9, 45-58.
- Barranco Lagunas, María Isabel 2011 “La construcción social de la mujer a través de la toma de decisión sobre su propia determinación sexual” en Olivera, María Elena (coord) *Mujeres Diversas. Miradas Feministas*, Estudios 1 (México: Grupo Destiempos).
- Bauman, Zygmunt 2001 *La posmodernidad y sus descontentos* (Madrid: Akal).
- 2004 *La sociedad sitiada* (Argentina: FCE).
- 2003 *Modernidad líquida* (Argentina: FCE).
- Bolívar, Antonio, y Jesús Domingo 2006 “La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: campos de desarrollo y estado actual” en *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7.
- Bourdieu, Pierre 2000 *La dominación masculina* (España: Anagrama).
- Brito, Alejandro 2010 “Por el derecho a todos los derechos” en Schuessler, Michael K. y Capistrán, Miguel (coords.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay* (México: Planeta).
- Brito, Alejandro, y Leonardo Bastida 2009 *Informe de crímenes de odio por homofobia. México 1995-2008*. Resultados preliminares.
- Brundage, James A. 1987 *Law, sex, and Christian society in medieval Europe* (Chicago: The University of Chicago Press).

- Butler, Judith 2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* (Buenos Aires: Paidós).
- 2007 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós).
- Campos Hernández, Miguel Ángel, y Sara Gaspar Hernández 2004 “Análisis de la intertextualidad y la argumentación en el contexto educativo. Elementos teóricos-metodológicos” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, IX , pp. 425-50.
- Careaga Pérez, Gloria, s.f. “Las Lesbianas Organizadas” en <http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/394-5384zdc.pdf>.
- Castells, Manuel 2001 *La era de la información. Economía sociedad y cultura. El poder de la identidad* (México: Siglo XXI).
- Ceballos Esqueda, Gilberto Maximiano 2003 “Conociendo más sobre la redacción académica preuniversitaria, un análisis del resumen y del texto argumentativo”. Tesis de Maestría, Universidad de las Américas-Puebla.
- Chávez Aceves, Lázaro Marcos 2014 “La conformación del movimiento LGBT en Guadalajara, Jalisco” en *Argumentos. Estudios Críticos de La Sociedad*, pp. 241-73.
- 2012 “Moral y tradición, tecnologías para el diseño de un yo moral” en *Paakat: Revista de Tecnología Y Sociedad*. Disponible en <<http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/177/246#ref>>.
- CLADEM 2013 *Memoria seminario internacional 'incidencia en red: el desafío de que los estados cumplan con los derechos humanos de las mujeres'* (Perú: Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres).
- CNDH 2010 *Informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre violaciones a los derechos humanos y delitos cometidos por homofobia* (México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos).
- Córdova Abundis, Patricia 2004 “Tendencias argumentativas en estudiantes de nivel superior”, en *Actas Del VI Congreso de Lingüística General* (Santiago de Compostela).
- Córdova Plaza, Rocío 2003 “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad” en *Revista Mexicana de Sociología*, abril-junio, año 65, 339-60

- Curiel, Ochy 2009 “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América latina y el caribe” (presentado en Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires: GLEFAS-Universidad de Buenos Aires).
- Dávalos, Marcela 1994 “Familia, sexualidad y matrimonio durante la colonia y el México del Siglo XIX”, en *Antología de La Sexualidad Humana I*, 3 vols. (México: Porrúa).
- Díez, Jordi 2010 “El movimiento lésbico-gay, 1978-2010” en *Los Grandes Problemas de México. Relaciones de Género* (México: El Colegio de México).
- 2011 “La trayectoria política del movimiento lésbico-gay en México” en *Estudios Sociológicos*, Mayo, pp. 687-712
- Van Dijk, Teun A. 1996 “Análisis del discurso ideológico” en *VERSIÓN, Estudios de Comunicación Y Política*, pp. 15-43
- 1983 *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario* (Barcelona: Paidós).
- 2003 “La multidisciplinarietà del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad” en *Métodos de Análisis Crítico Del Discurso* (Barcelona: Gedisa).
- Durkheim, Émile 2007 *La división del trabajo social* (México: Colofón).
- 2001 *La educación moral* (México: Colofón).
- Entrevista a Lesbiana activista H 2015 *Exintegrante de Patlatonalli en Guadalajara, Continúa en el Activismo pero sin Adscripciones* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Negocio en barrio de Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista K 2015 *Exintegrante de Patlatonalli en Guadalajara, Continúa en el Activismo pero con Colectivo Diversiless* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Domicilio particular por la colonia Jardines de la Paz, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista A 2015 *Integrante de Coleta y Red Universitaria de la Diversidad Sexual / UdG* (Realizada por Ch. A. Lázaro: consultorio en la zona centro, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana autónoma K 2015 *Voluntaria en Cohesión de Diversidades para la Sustentabilidad AC. (Codise) y en Coleta* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Plaza Galerías, fuera de las instalaciones de Starbucks, Zapopan, Jalisco).

- Entrevista a Lesbiana autónoma H 2015, *licenciada en psicología*. (Realizada por Ch. A. Lázaro: Café Providencia, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista E 2015 *Co-Locutora del programalésbico radiofónico "Sensaciones Diversas", integrante de Coleta, de la Red Universitaria de la Diversidad Sexual, y fundadora de El Face Y Yo Sí Nos Pintamos De Morado Contra La Homofobia* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Ristretto coffe station, Guadalajara Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista G 2015 *Se asume como activista independiente pero colabora con Dgeneradax* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Ristretto Coffe Station, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista Q 2015 *Integrante de la Red Universitaria de la Diversidad sexual, Coleta* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Larva (Laboratorio de Arte Variedades), Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana autónoma E 2015 *Licenciada En Recursos Humanos* (Realizada por Ch. A. Lázaro: parque público, a tres cuerdas de su lugar de trabajo, ubicado en la colonia Parques de Zapopan, Zapopan, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista autónoma A 2015 *Participa con Lobos LGBTH Guadalajara* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Ristretto coffe station, Guadalajara Jalisco).
- Entrevista activista P 2015 *Estudiante de La Licenciatura En Antropología Por La Universidad de Guadalajara* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Comité de alumnos, CUCSH UdG, área de Antropología, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista Z 2015 *Co-locutora del programalésbico radiofónico "Sensaciones Diversas", integrante de la Red Universitaria de La Diversidad Sexual y fundadora del Colectivo Coleta* (Realizada por Ch. A. Lázaro: Ristretto coffe station, Guadalajara Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista M 2015 *Integrante de Coleta y Lobos LGBTH de Guadalajara* (Realizada por Ch. A. Lázaro: jardines de CUCSH UdG, Área de Sociología, Guadalajara, Jalisco).
- Entrevista a Lesbiana activista O 2015 *Integrante de Coleta y Dgeneradax* (Denker café foro, Guadalajara, Jalisco).
- Falquet, Jules 2006 *De la cama a la calle: perspectivas teóricaslésbico-feministas* (Bogotá: Brecha Lésbica-Ediciones Antropos).
- Fernández, Álvaro A. 2009 "La rumbera en el cine mexicano" en *Estudios Jaliscienses*, Mujeres y erotismo, 7-18.

- Fernández, María del Rosario, y Raúl Hachén s.f. “De la enseñanza de la argumentación a la argumentación como estrategia de enseñanza. La instancia de corrección”, en *Simposio de La Cátedra UNESCO: Enseñanza de La Argumentación*. (Argentina).
- Forero Castillo, Nancy Andrea 2011 “Nominación como construcción de sujeto de derecho en la comunidad LGBT” en *Revista Via Iuris*, pp. 133-56.
- Foucault, Michel 2002 *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* (España: Siglo XXI).
- 2001 *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí* (España: Siglo XXI).
- 2000 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. (España: Siglo XXI).
- 1992 *Microfísica del poder* (España: Las ediciones de la piqueta).
- 1990 *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Pensamiento Contemporáneo (España: Paidós).
- Galindo, Jesús 1997 *Sabor a ti. Metodología cualitativa de investigación social* (Veracruz: Universidad Veracruzana).
- Geertz, Clifford 2003 *La interpretación de las culturas* (España: Gedisa).
- Giddens, Anthony 1998 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (Madrid: Cátedra-Teorema).
- Gimeno, Beatriz 2005 *Historia y análisis político del lesbianismo. La liberación de una generación* (Barcelona: Gedisa).
- 2008 *La construcción de la lesbiana perversa. Visibilidad y representación de las lesbianas en los medios de comunicación. El caso Dolores Vázquez-Wanninkhof*, Testimonios (Barcelona: Gedisa).
- Goffman, Erving 1970 *Estigma. La identidad deteriorada* (Buenos Aires: Amorrortu).
- González Pérez, César O. 2003 “Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos” en *Alteridades*, 13, pp. 123-40.
- Grüner, Eduardo 2005 *La cosa política o el acecho de lo real* (Argentina: Paidós).
- Habermas, Jürgen 1985 *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península).

- 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (España: Paidós).
- Haraway, Dona J. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (España: Cátedra).
- Henk, Haverkate 1986 “Estructuras argumentativas en el español hablado” en *Actas Del VIII Congreso de La Asociación Internacional de Hispanistas* (Estructuras argumentativas en el español hablado, Madrid: A.D. Kossoff), p. 685-91.
- Hernández Vargas, Carlos 2015 “El dios de la modernidad. Para una antropología del dinero”, *Paakat*, Nuevas tecnologías y comercio electrónico, en <<http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/228>>.
- Hobsbawm, Eric J. 1998 *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica).
- Lamas, Marta 1986 “La antropología feminista y la categoría ‘género’” en *Nueva Antropología*, November, pp. 173-98.
- Ledesma Feregrino, David 2013 *Violencia contra las lesbianas, los gays y las personas trans, bisexuales e intersex en México* (México: Asistencia legal por los Derechos Humanos) en <<http://redtdt.org.mx/wp-content/uploads/2014/08/informe-LGBTTTI-Copy.pdf> >.
- Letra S 2008 *Relación de crímenes por homofobia* (México: Letra S).
- Linton, Ralph 2006 *Estudio del hombre* (México: FCE).
- Lizarraga Cruchaga, Xabier 2003 *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado* (México: Paidós).
- Llamas, Ricardo 1998 *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”* (España: Siglo XXI).
- López Sánchez, Olivia 2009 “La medicina higienista del siglo XIX y la regulación de la sexualidad” en *La Construcción de Las Sexualidades* (México: INAH).
- Marcial, Rogelio 2006 *Andamos como andamos porque somos como somos: culturas juveniles en Guadalajara* (México: El Colegio de Jalisco).
- Meloni, Carolina 2008 “Judith Butler y la genealogía” en *La Torre Del Virrey, Revista de Estudios Culturales*, pp. 75-81.
- Mendizábal, Nora 2007 “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa” en *Estrategias de Investigación* (Barcelona: Gedisa).

- Merton, Roberto K., Marjorie Fiske, y Patricia L. Kendall 1998 “Propósitos y criterios de la entrevista focalizada” en *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, pp. 215-27.
- Mogrovejo Aquisé, Norma 2009 “Sexualidad lésbica” en *La Construcción de Las Sexualidades* (México: INAH).
- 2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina* (México: CDAHL/ Plaza y Valdés).
- Monsiváis, Carlos 1999 “‘El segundo sexo’: no se nace feminista” en *Debate Feminista*, N° 20, pp. 165-73.
- Naciones Unidas 2001 *Informe de la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia* (Naciones Unidas).
- 1996 *Informe de la cuarta conferencia mundial sobre la mujer* (Beigin: Naciones Unidas).
- OACNUDH 2003 *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México* (México: OACNUDH) en <<http://www.catedradh.unesco.unam.mx/AMDHSitio/docbas/31.pdf>>.
- Paoli Itaborahy, Lucas 2012 *Homofobia de estado. Un informe mundial sobre las leyes que criminalizan la actividad sexual con consentimiento entre personas adultas del mismo sexo* (ILGA).
- Paz, Octavio 1993 *El laberinto de la soledad*, Colección Popular, 471 (México: FCE).
- Pickett, Brent L. 2009 *Historical dictionary of homosexuality*, Historical Dictionaries of Religions (USA: The Scarecrow Press).
- Plantin, Christian 2002 “Argumentation Studies y Discourse Analysis: the French situation and global perspectives” en *Discourse Studies*, 4 , pp. 343-68.
- 1998 *La argumentación* (Barcelona: Ariel).
- Ponce, Patricia 2001 “Sexualidades costeñas” en *Desacatos Revista de Antropología Social*, Saberes y Razones, pp. 111-36.
- Preciado, Beatriz 2008 *Testo yonqui* (Madrid: Espasa Calpe).
- Reuters 2012 “ONU: François Hollande plaide pour dépénaliser l’homosexualité” en *LesEchos.fr* (Francia, 25 Septiembre), sección International, p. Actualités.

- Reygadas, Pedro, y Julieta Haidar 2001 "Hacia una teoría integrada de la argumentación" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, pp. 107-39.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús 2009 "¿Es posible una arqueología de las sexualidades?" en *La Construcción de Las Sexualidades* (México: INAH).
- Sánchez-Palencia, Carolina 2009 "Trans-identidad y nueva ciudadanía" en *Seminario* (presentado en *Teoría Queer: de la transgresión a la transformación social*, Andalucía: Fundación Centro de Estudios Andaluces).
- Saramago, José 2011 *Caín* (México: Prisa).
- Sierra, Francisco 1998 "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social" en *Técnicas de Investigación En Sociedad, Cultura Y Comunicación* (México: Pearson Addison Wesley).
- Szasz, Ivonne 1998 "Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México", *Debate Feminista*, Público/privado, sexualidad, 18, pp. 77-104
- Thompson, John B. 1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (México: UAM).
- Tordesillas Colado, Martha Inés, 1992 "La argumentación; POURTANT en la dinámica argumentativa de los ensayos de Montaigne" Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid.
- Trueba Lara, José Luis 2008 *Historia de La Sexualidad En México* (México: Grijalbo).
- UNESCO 2002 *Declaración universal sobre la diversidad cultural*, Sobre la diversidad cultural, 1 (Johannesburgo). Disponible en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>>.
- Vázquez García, Francisco 2009 "Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un construccionismo bien temperado" en *Seminario* (presentado en *Teoría Queer: de la transgresión a la transformación social*, Andalucía: Fundación Centro de Estudios Andaluces), pp. 4-14.
- Wallerstein, Immanuel, Andre Gunder Frank, Marta Fuentes, Johan Galtun, Samir Amin, Rafael Guido Bejar 1990 *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales* (México: Flacso-Porrúa).
- Wertsch, James V. 1991 *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada* (Madrid: Visor).

- Wiesner-Hanks, Merry E. 2001 *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica* (Madrid: Siglo XXI).
- Worsnip, Patrick 2008 "U.N. divided over gay rights declaration", *Reuters* (United Nations, 18 Diciembre). Disponible en <<http://www.reuters.com/article/2008/12/18/us-un-homosexuality-idUSTRE4BH7EW20081218>>.

A LA CALLE CON LA CACEROLA. EL ENCUENTRO ENTRE LA IZQUIERDA Y EL FEMINISMO EN LOS OCHENTA

Ana Laura De Giorgi*

*Acá, las feministas
A punto de parir su política, se preguntan por la
autonomía por la doble militancia
por la democracia en el país y en la casa
por la producción y reproducción
por los nuevos significados de las viejas palabras
por las mujeres pobres y las otras-adornos, objeto de
uso sexual, decorados*

Julietta Kirkwood, 1984.

INTRODUCCIÓN

En 1984, Julieta Kirkwood desde Chile, anunciaba el arribo al espacio público de un nuevo sujeto político: las feministas. Mujeres que buscaban parir otra política a través de un nuevo lenguaje, espacios de organización y asuntos que rompían los esquemas tradicionales para pensar y contestar el poder. Surgía entonces un nuevo movimiento político, que a diferencia de aquellas predecesoras que destinaron sus demandas sólo al espacio público y reclamaron el sufragio femenino, enfocaban sus energías tanto a la macro como a la micro política doméstica y afirmándose en la consigna “lo personal es político”.

La década del 80 en América Latina fue el momento crucial para la consolidación del movimiento de mujeres y el feminismo, En este proceso incidió la definición del decenio de la mujer de las Naciones

* Licenciada y Magíster en Ciencia Política, Doctoranda en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) y el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República del Uruguay

Unidas a partir de 1975 que propició encuentros, difusión de ideas y materiales, alentó la creación de organismos locales, así como proveyó financiamiento para programas públicos, pero sin dudas otros procesos de raíz local que por un período importante de tiempo no entraron en contacto con la agenda internacional.

En este sentido, fue fundamental la emergencia de un movimiento de mujeres en el contexto de las transiciones políticas en el Cono Sur. Las mujeres comenzaron a ser protagonistas de espacios de resistencia y denuncia de las dictaduras, ocupando un espacio público disponible ante la proscripción de partidos políticos y militantes presos. En Argentina las madres víctimas del terrorismo de Estado, fueron el ejemplo más claro del quiebre en las fronteras de lo público y lo privado.

En el caso uruguayo, las mujeres se agruparon en organizaciones barriales, emprendieron ollas populares y participaron en la primera etapa de las transiciones en los distintos espacios de concertación que tenían como objetivo principal la denuncia de la dictadura. Paulatinamente se fue conformando un heterogéneo movimiento de mujeres que comenzó a agenciar temas como la participación política, la salud, el trabajo y la educación de la mujer. Grupos de investigación y organizaciones feministas a mediados de la década profundizaron la discusión con temas como la sexualidad, la maternidad y las relaciones conyugales en el marco de un sistema que describían y denunciaban como patriarcado.

La agenda de discusión de la transición política atravesada por la resignificación de la democracia, la revalorización de la política como espacio de encuentro y el discurso de los derechos, fueron especialmente importantes para la visibilización de las mujeres en el espacio público, para el ejercicio de una nueva voz y para la elaboración de una agenda generizada que tenía el respaldo de los derechos. Así se reclamó desde el derecho a la participación política de las mujeres al derecho de la sexualidad. Las transiciones fueron el momento específico en el que se demandó por “otra política”, que superara no sólo la no política de las dictaduras, sino aquella de la etapa previa.

En este sentido, las discusiones y procesos de reflexión por parte de quienes habitaban algunas organizaciones tradicionales como sindicatos y partidos, también fueron el contexto de emergencia del nuevo movimiento de mujeres, ya que ciudadanos y ciudadanas miraron el pasado críticamente y buscaron elaborar proyectos alternativos personales y políticos que el discurso democrático podía alojar.

La segunda ola del feminismo no cristalizó en el Conosur en los 70, sino en los 80, luego de sortear las dictaduras que anulaban cualquier tipo de participación social y en el contexto de las transiciones políticas que habilitaron la emergencia de nuevas organizaciones y su-

jetos políticos alineados hacia la consolidación democrática, algo que para muchas quería decir posibilidades reales de participación para las mujeres. Con la incorporación de mujeres provenientes de distintas vertientes, el feminismo latinoamericano se fue gestando en un proceso dinámico de discusiones teóricas y estratégicas.

La literatura sobre este proceso no es extensa. En Uruguay contamos con algunos textos que ilustran sobre el movimiento de mujeres (Johnson, 2000), y en la región una serie de estudios, en general a partir de casos nacionales, nos han permitido comprender algunas dinámicas de este proceso en los ochenta (Jelin 1987; Olea 1998; Femenías 2009; Bellucci 2014). Contamos a su vez con una serie de textos escritos por las propias protagonistas que en su condición de activistas y/o académicas han elaborado diversas interpretaciones (Barrig 1986, Vargas 1991, 2002, 2008; Álvarez 1998). Los textos de Virginia Vargas o Julieta Kirkwood (1983, 1984, 1986) nos aportan algunas claves desde donde ellas explicaron su acercamiento al feminismo. Sin embargo, en términos generales contamos con una literatura que da cuenta de este fenómeno sin adentrarse en quiénes lo protagonizaron.

Las mujeres, protagonistas importantes de este proceso de revisión y renovación de ideas y prácticas políticas, transitaron por múltiples espacios haciendo nuevas preguntas. Qué mujeres fueron protagonistas, de dónde provenían políticamente y en qué espacios continuaron participando luego de recuperadas las democracias no es algo que conozcamos en profundidad más allá de algunos testimonios o trayectorias conocidas. Esta interrogante no es menor, porque la composición del movimiento incidió en los ejes de su discusión y fue el resultado de procesos poco estudiados por la literatura sobre los ochenta.

Entre las discusiones centrales del feminismo latinoamericano en ciernes, se ubicó aquella referida a la “doble militancia”, identificada por Julieta Kirkwood como un nudo definitorio en el epígrafe antes citado. Este término nativo, designaba el activismo realizado de forma simultánea en las organizaciones sociales y los partidos políticos, específicamente en organizaciones políticas de izquierda. Esta vertiente del feminismo, llamada en los Encuentros Feministas Latinoamericanos como la de “las políticas”, definía gran parte de las discusiones e interpelaba distintos espacios de participación. Así la izquierda, estaba interpelada por el movimiento de mujeres, y este por las militantes cercanas a la izquierda.

Esta investigación tuvo como objetivo principal abordar las trayectorias políticas de las mujeres de esta vertiente, no sólo porque ha sido un fenómeno no estudiado en el Uruguay, sino por la importancia que las mujeres provenientes de las distintas izquierdas tuvieron en la conformación del feminismo local. A diferencia de los países vecinos,

Uruguay no contó con organizaciones feministas en la etapa previa a la dictadura. Estas se consolidaron recién en los ochenta y se nutrieron en gran parte de mujeres militantes provenientes de los partidos políticos.

Para el caso uruguayo el desarrollo del feminismo no puede comprenderse sin atender a los procesos en el campo de la izquierda, y a estos últimos en el contexto de la transición democrática. En esta propuesta se ha buscado revisitar los ochenta a partir de una nueva perspectiva que trascienda la mirada anclada en los procesos de negociación entre los partidos políticos y las cúpulas militares, desde el entendido que la política debe ser comprendida más allá de las estructuras partidarias, y las izquierdas más allá del corrimiento en el espectro ideológico.

El centro de interés de este proyecto fue analizar el encuentro y desencuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta en Uruguay, a partir de las trayectorias de militantes mujeres que protagonizaron este proceso. Para ello se buscó reconstruir las distintas condiciones que hicieron posible dicho encuentro, así como los efectos de este proceso en el feminismo postransición y en el campo de la izquierda.

El eje temporal de este trabajo va desde los primeros años del ochenta al final de la década en el que se clausura una etapa tanto para la izquierda uruguaya con el Referéndum de 1989 y la ruptura del FA, como para el movimiento feminista. Respecto a este último aspecto, el movimiento feminista local se enfrentará a nuevos desafíos como la discusión sobre el rol predominante de los organismos internacionales y su financiamiento, así como la nueva institucionalidad creada por el Estado, fundamentalmente a nivel local, a la cual se van a dirigir las demandas en términos de nuevas políticas públicas.

En este sentido, los ochenta tienen una densidad específica a la hora de analizar el encuentro de la izquierda y el feminismo que no tienen las épocas posteriores, por el contexto de la transición y el debate anclado en la democracia, por la incorporación de la cuestión de la mujer por parte de las militantes de izquierda y por los debates dentro del movimiento feminista regional en su proceso de gestación determinados en gran medida por la participación de las “feministas-políticas”.

Para elaborar este documento se trabajó con fuentes orales y escritas. Para las primeras se realizaron entrevistas en profundidad con militantes mujeres que transitaban por organizaciones o espacios vinculados al movimiento de mujeres –en sentido amplio– y por las organizaciones partidarias. Las fuentes escritas consultadas fueron principalmente materiales de prensa como *La República de las Mujeres*, *Cotidiano Mujer* y textos publicados por las mujeres comunistas en la revista *Estudios* y en la columna de *La Hora*.

El texto se estructura en tres grandes apartados. El primero repasa las transiciones políticas como estructura de oportunidades para

la emergencia del movimiento de mujeres y el feminismo en América Latina y en el Uruguay. El segundo apartado focaliza la atención en una de las vertientes del feminismo que fue central para la región como es la de “las políticas”. El tercer apartado reconstruye el movimiento de mujeres en el Uruguay y la consolidación del feminismo a partir de la vertiente de las políticas, específicamente aquellas provenientes del campo de la izquierda. Este último apartado identifica espacios de circulación, estrategias políticas así como distintas apuestas del feminismo local.

TRANSICIÓN Y MOVIMIENTO DE MUJERES

En Uruguay, la transición fue un proceso prolongado que se inició en 1980 a partir del plebiscito en donde los militares sometieron a consulta una propuesta constitucional que pretendía instalar un sistema con características democráticas, pero controlado por la fuerza militar¹. La consulta pública se realizó el 30 de noviembre de 1980 y la propuesta oficialista fue rechazada, un 58% de la población votó en contra del proyecto. En esta etapa denominada por algunos autores como “dictadura transicional” (Caetano y Rilla, 1987), se establecieron las negociaciones entre militares y actores partidarios, así como se recuperaron – no sin represión de por medio- los espacios políticos de participación.

A partir de 1980, la oposición a la dictadura fue teniendo cada vez mayor capacidad de presión y la política retornó a escena. En 1982 se realizaron las elecciones internas de los partidos tradicionales; en 1983 se produjeron las grandes movilizaciones como el 1º de mayo, la marcha del estudiante y el acto del Obelisco; y en 1984 se realizaron las elecciones generales con la concurrencia de todos los partidos políticos aunque con candidatos proscritos. En la concreción de estos eventos, que hoy son los hitos de la transición uruguaya, estuvo la recuperación y construcción de nuevos espacios de participación y nuevas formas de hacer política.

Luego del plebiscito de 1980, la búsqueda por espacios legales de participación fue cada vez mayor. A nivel estudiantil comenzaron las revistas universitarias, aquellas en las que se difundía artículos científicos, novedades académicas y que paulatinamente daban lugar a una agenda del movimiento estudiantil y luego a la agenda política de la transición. En 1982, se fundó la Asociación Social y Cultural de Estudiantes de Enseñanza Pública (ASCEEP) habilitando un espacio de

¹ Este proyecto proponía la elección de la presidencia entre candidatos del Partido Colorado y el Partido Nacional (y la exclusión implícita del Frente Amplio), un tribunal militar con potestades de juzgar a los legisladores e intervenir en desacuerdos entre el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo, la sustitución del sistema de representación proporcional por el principio mayoritario en las Cámaras, un Consejo de Seguridad Nacional controlado por militares y eliminación autonomía departamentales y universitaria. (Rama, 1987:204)

participación antes clausurado por la ilegalización de la antigua Federación de Estudiantes Universitarios. Un proceso similar a nivel sindical, fundándose el Plenario Intersindical de Trabajadores que permitió la recuperación de la participación en este ámbito.

Además de la paulatina recuperación de los espacios políticos a nivel sindical y estudiantil, la novedad de los primeros años de la década en el contexto de la transición fue la emergencia de distintos espacios de participación social y barrial que habilitaron una resistencia informal a la dictadura y convocaron a una ciudadanía heterogénea menos delimitada por los marcos partidarios. El ámbito barrial fue especialmente importante para la emergencia de grupos informales dedicados a solucionar aspectos cotidianos. Así en los barrios se crearon grupos que recolectaban ropa o alimentos para los presos políticos y organizaban ollas populares que fungieron tanto como solución solidaria ante la crisis económica como espacio de encuentro político.

En este proceso los DDHH se fueron instalando a nivel local desde el trabajo cotidiano de la solidaridad. Esta primera red, al igual que en otros países, fue la base desde la que se crearon las organizaciones que comenzaron a trabajar por las víctimas directas, que denunciaban la dictadura, apoyaban a los presos y sus familias, y reclamaban por los desaparecidos y los niños secuestrados.

La primera etapa de la transición fue así un momento político de emergencia de múltiples espacios informales de participación que permitieron una organización mínima de actividades, intercambio de materiales, construcción de expectativas y movilización para la construcción de un bloque opositor a la dictadura que convocaba a un heterogéneo colectivo ciudadano que fluía entre distintas instancias. Múltiples espacios y distintas instancias de coordinación permitieron el encuentro y la recuperación intermitente de espacios de discusión y participación. Así se conformó la *Intersectorial* donde se coordinaban múltiples acciones de oposición a la dictadura, como las caceroleadas a partir de agosto del ochenta y tres.

La novedad de los ochenta no sólo fue la resignificación del término democracia sino la posibilidad de desplegar prácticas políticas más democráticas: procesar discusiones sin verticalismos, tomar decisiones de forma horizontal, diversificar y ampliar la agenda de temas, revalorizar el diálogo y la coordinación e impulsar nuevas formas organizativas. En este contexto un nuevo sujeto político emergió y fue construyendo una agenda que anclada en las expectativas democráticas apostó cada vez más a discutir las formas y el contenido de la política.

Dentro de los distintos bloques opositores a las dictaduras que se conformaron en Argentina, Chile, Brasil y Uruguay, una de las novedades fue la de las organizaciones que nucleaban exclusivamente a

las mujeres, que junto a las noveles organizaciones de derechos humanos trascendieron a los partidos políticos y ampliaron el espacio de lo público en el que participaban otras organizaciones sociales como sindicatos, gremios estudiantiles, cooperativas de vivienda y organizaciones cristianas.

La larga transición política en Brasil alojó desde sus inicios a diversos grupos de mujeres que participaron de la campaña por la amnistía y participaron activamente en el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente. En Argentina, la visibilización de las mujeres se produjo fundamentalmente a través de las madres que protagonizaron el gran movimiento de derechos humanos, y en Chile un gran movimiento de mujeres adquirió visibilidad bajo la famosa consigna de “democracia en el país y en la casa”. De una u otra forma, la voz de las mujeres se hizo presente como no había sucedido en las décadas previas a pesar de la importante incorporación de las mujeres en su condición de militantes a distintas organizaciones políticas.

Como han señalado varias autoras (Barrig 1986; Johnson 2000), la clausura de los mecanismos tradicionales de participación, como los partidos políticos, durante las dictaduras implicó la emergencia de otros espacios informales que de forma paulatina se fueron transformando primero en espacios de resistencia a la dictadura y luego en una oportunidad para reclamar condiciones de participación. Las mujeres descubrieron que en la política de la cotidianidad había mayores oportunidades para erigir la voz y amparadas en un discurso democrático que las protegía tejieron redes de denuncia y movilización (Feijoo, 1990:109).

Como señala Lesgart (2003), el resquebrajamiento de las dictaduras del Cono Sur en los ochenta, implicó la resignificación de la democracia y la definición de la política como el medio para alcanzar aquella. La discusión se centró en el aseguramiento del régimen político, democrático, no en el Estado como en los sesenta, y en el rol a jugar por los actores domésticos (Lesgart, 2003:85), principalmente los partidos políticos. Sin embargo, los partidos y dirigentes no fueron los únicos actores de la transición, justamente porque este momento político y cómo fue interpretado abrió las oportunidades para el surgimiento de múltiples actores y espacios de coordinación. Las expectativas depositadas en la democracia y en la política como cooperación llevaron a establecer diversos espacios que convocaban a múltiples actores que mediante la coordinación y el acuerdo podrían definir el nuevo contrato político.

La literatura sobre las transiciones políticas en América Latina estuvo concentrada en el análisis de las condiciones institucionales en las que el régimen democrático se reinstauraría y en las cuotas de poder de los participantes de los procesos de negociación (O'Donnell,

Schmitter y Whitehead 1988, Pizzorno et al 1985, González 1985, Rama 1987, Achard 1992). Una perspectiva anclada en una definición procedimental de la democracia dejó al margen las expectativas de diversos actores políticos que buscaban construir una nueva democracia, no sólo contestando los procesos dictatoriales sino incluso algunos aspectos de la etapa previa. Las mujeres demandaban por una democracia que las incluyera de forma real porque las garantías formales no resultaban suficientes.

El heterogéneo movimiento de mujeres que se fue conformando apostó entonces también a la idea de una “nueva política”, menos jerárquica, dogmática y orgánica, más participativa, plural y dinámica. Con este espíritu se buscaron espacios de encuentros y coordinación en el que la categoría mujer fuera aquel elemento aglutinador de energías para denunciar el terrorismo de Estado y construir una democracia plena. Con distintas pretensiones políticas y agendas de género las mujeres salieron a la calle con la cacerola en mano y adquirieron una visibilidad en tanto mujeres que no habían tenido en la etapa a la previa a la dictadura.

El movimiento de mujeres conformó un nuevo espacio político que en el lenguaje de la época comenzó a ser parte de los “nuevos movimientos sociales”. En este proceso fue fundamental el surgimiento de un nuevo discurso que apelara a un sujeto político que anteriormente no existía como tal. Como señala Jelin (1990:8), a diferencia de otros movimientos sociales en los cuales el sujeto ya había pasado por el proceso de constitución, los movimientos de mujeres debieron primero que nada enfrentar el primer desafío de hacer de la categoría mujer un término significativo y movilizador. Sin embargo como veremos más adelante, esta fue una primera etapa en el contexto de la emergencia del movimiento de mujeres ya que a posteriori una de las discusiones que interpelaría directamente al movimiento sería aquella referida a los significados del término mujer.

“LAS POLÍTICAS”

En el pasado inmediato a las dictaduras, el feminismo radical estadounidense y el europeo de los sesenta y setenta, apenas llegó a América Latina en aquellos años, dada la preeminencia de los proyectos políticos revolucionarios que dejaron muy poco espacio para la tematización y reflexión de las revoluciones - políticas y sexuales- en las trayectorias de las mujeres. Las organizaciones políticas que en dicho contexto fueron protagonistas y convocaron a una generación de mujeres a la política, poca atención prestaron a la “cuestión de la mujer”, en un contexto donde estas premisas eran consideradas – por hombres y mujeres- pequeñoburguesas y donde la causa principal de la revolución eliminará cualquier tipo de desigualdad.

Una situación distinta se dio en la etapa que sobrevino a las dictaduras. Como se señaló anteriormente, el discurso de la democracia y los derechos habilitó a discutir las condiciones de participación en una democracia formal que hacían al régimen general y a los espacios organizativos por los que se circulaba. En este sentido dentro de algunos partidos y movimientos políticos, específicamente en los procesos de reflexión de algunos militantes, comenzó a darse un proceso de discusión interna que giraba en torno a la preocupación por las prácticas políticas, las cuales debían renunciar a todo signo de autoritarismo y garantizar la libertad y democracia interna (de Giorgi 2012, Ollier 2009:210).

Integrantes de diversas organizaciones, armadas y tradicionales, luego de la dictadura y de distintas experiencias de clandestinidad, exilio, cárcel o desmovilización política, se volcaron a su vez hacia una reflexión sobre su experiencia concreta en el pasado inmediato y otorgaron un rol a lo personal y al terreno de la vida íntima que escaso lugar había tenido en los momentos de auge de la movilización predictaduras. Fue el momento para revisar decisiones personales –laborales, familiares, vocacionales, donde el encuentro con lo íntimo los hacía parte de un mundo menos heroico pero más cercano al de tantos otros (Ollier, 2009:125).

Desde la otra orilla, en Argentina, a la altura de 1985 la demanda por “reconciliar la política con la vida”, era mucho más explícita y elaborada. La Revista Praxis dedicaba un número especial a la “crisis de la militancia” y en su editorial, Laura Rossi y Horacio Tarcus realizaban una fuerte crítica a la izquierda y específicamente a la izquierda comunista.

“No es casual que la vida cotidiana – chata y gris- desaparezca del horizonte problemático y programático de la izquierda tradicional frente al peso radiante de la Historia. Es que para la Doctrina, no es el hombre lo que interesa, sino la clase; o al menos la inserción de aquel en esta. [...] Lo personal no es político. Lo personal no nos compete. Lo personal, pasó a ser en la izquierda, el síntoma culpabilizador de su exterioridad con respecto a la clase trabajadora, el chivo expiatorio de su impotencia. En nombre de un proletariado condenado a una existencia política limitada a la vida pública, se delega en la burguesía la responsabilidad y el usufructo de la vida privada, de sus goces y sus miserias. Nosotros mientras tanto, difundimos la imagen publicitaria de «rojos» recios y decididos, puro espíritu y sangre combatiente, bonus pater familiae (amante roja incluida), políticos especializados. Un slogan de poca monta”. (Tarcus; Rossi, 1985:17)

Esa “vuelta al yo” (Ollier 2009) que realizan los militantes fue especialmente significativa en el caso de la reflexión producida por algunas mujeres que revisaron su trayectoria personal, aquella cruzada por varias contradicciones como la de haber sido protagonistas del espacio público diferenciándose radicalmente de las generaciones anteriores, pero sin haber otorgado a ese proceso personal un status político. Aquellas que habían comenzado a hacer la revolución dentro de otra revolución en los sesenta y setenta, como había señalado Rodolfo Walsh (Sapriza, 2014), llegaron a los ochenta con una batería de preguntas, dudas y cuestionamientos que habilitaron revisar su trayectorias e interpelar a las organizaciones políticas de las cuales provenían.

Repararon los roles políticos asumidos, las responsabilidades y la falta de oportunidades para ocupar puestos de jerarquía, así como revisaron sus maternidades o la renuncia a ella anudada a un proyecto político, la vida de pareja, la sexualidad, los sentimientos, la transgresión –limitada- a los mandatos de género y denunciaron la vulnerabilidad en su condición de mujeres, ante la dictadura pero ante la sociedad en general y ante sus propias organizaciones de pertenencia.

El destino biológico de la reproducción en la mujer y por tanto la maternidad, la anticoncepción, el parto (con dolor y sin dolor), el aborto y el derecho al disfrute de la sexualidad -en clave heteronormativa-, buscaron ser colocados por algunas mujeres –las que ya se autodenominaban feministas- en el centro de la discusión política y en una apuesta política emancipatoria, como señalaba Julieta Kirkwood con maestría literaria:

“Cuando se produce la rebelión de las mujeres, Nun habla del colmo de la sorpresa de los guerreros, de los “tribunos de la plebe”, de los ideólogos, cuando las mujeres les “pasan la cuenta” por: su ropa sucia, la crianza de los hijos, la ‘cautela de su siesta, el sexo sin ganas, el callarse para evitar conflictos, etc. Pero, el feminismo no sólo es revolucionario por este ajuste de cuentas, lo es por su contenido y por su acto liberador: lo personal es político, queremos también libertad” (Kirkwood (1984) 1987,84)

Como señala Bellucci (2014:47), la segunda ola del feminismo es inescindible de la revolución sexual de los sesenta. En el Cono Sur se da la particularidad de que está revolución quedó subsumida en la otra revolución, aquella que apostaba a un cambio estructural. Fue recién en la revisión de aquellos procesos que lo personal también pudo ser revisado y analizado desde otro lugar. Sin embargo este proceso no fue sencillo ya que la consigan de lo personal es político fue interpretada

más de una vez como una desviación de las grandes discusiones que debían procesarse en las organizaciones.

El desafío por tanto fue el de articular las nuevas ideas feministas con un proyecto de transformación con el que aún comulgaban. Así se desplegaron en un primer momento acciones y discursos que buscaban no poner en discusión algunos códigos de interpretación marxista ni escupir sobre Hegel como había propuesto Carla Lonzi a principios de los setenta en Italia. Como señala Vargas, el feminismo ofrecía respuestas a las nuevas preguntas, pero el abandono de sus comunidades de pertenencia era un riesgo que no todas estaban dispuestas a asumir:

“Estábamos aún muy influenciadas por los partidos de izquierda, aunque ya vislumbrábamos la necesidad de la autonomía. De ahí que, en esa época, definiciones como feminismo socialista, feminismo popular, revolucionario, etc, eran los apellidos que poníamos para hacer más digerible, para nosotras, nuestra definición feminista. Todas estábamos buscando otras respuestas, de alguna forma rompiendo los viejos paradigmas políticos” (Vargas, 1991:16)

El campo de la izquierda en sentido amplio incidió entonces en los debates de la época y en la incorporación del feminismo por parte de las mujeres militantes en un proceso que por un lado buscaba tomar distancia y por otro no encontraba otros modos de pensarse por fuera de los esquemas marxistas. Se impulsaban así actividades de “concienciación” y no concientización (Calvera 1990), mientras se discutía el dilema de la “doble militancia”, término que daba cuenta por sí mismo de las vinculaciones con los espacios partidarios y específicamente con el campo de la izquierda. “Militancia” claramente era un término que hacía referencia a un lenguaje de ciertos colectivos políticos definitorio de los sesenta y aún vigente para discutir la participación en los ochenta.

El movimiento feminista, mucho más que los espacios partidarios, discutieron la “doble militancia”, ante la amenaza que significaba para a la autonomía del feminismo los vínculos orgánicos de algunas feministas con los partidos. Lo interesante de esta discusión es que se daba en el propio lenguaje de las izquierdas.

DEL MOVIMIENTO DE MUJERES AL FEMINISMO EN URUGUAY

En Uruguay la segunda ola del feminismo cristalizó en los ochenta y específicamente en la segunda mitad de esta época. Los primeros años de la transición política alojaron a un heterogéneo conjunto de organizaciones de mujeres que hicieron visible un nuevo sujeto político

con demandas específicas pero que en modo alguno denunciaron un sistema patriarcal como sucedería algunos años después.

Las primeras organizaciones de mujeres desplegadas en el ámbito barrial y que convocaron a la participación principalmente de sectores populares habilitaron a las mujeres a ubicar los primeros lugares en la resistencia a la dictadura y en la solución de problemas concretos pero no criticaron los roles de género. Las ollas populares, las agrupaciones de amas de casa y la protesta a través de las caceroleadas son una expresión clara de esta etapa de denuncia de las dictaduras, no del sistema patriarcal.

Como señala Johnson (2000: 73), en esta primera etapa las mujeres aún no se visualizaban como actores políticos, sino como activistas de un momento que consideraban provisorio hasta la recuperación de los canales tradicionales de participación. En este momento político además de la denuncia de la dictadura y el reclamo a las garantías institucionales, las mujeres se organizaron para resolver problemas concretos relacionados al cuidado de los niños y el mantenimiento del hogar. La denuncia de los precios de los alimentos fueron una constante de este momento que restauraba una agenda femenina en los sectores populares que tenía sus antecedentes en la pre dictadura.

Por otra parte, las emergentes organizaciones de DDHH como Madres y Familiares de Presos y Desaparecidos, otorgaron a las mujeres un lugar central. Así desde el rol tradicional –y protegido– de madre, pudieron realizarse denuncias y movilizaciones en contra del terrorismo de Estado. Familismo y específicamente maternalismo como ha señalado Jelin (2010) fueron los lugares desde donde se pudo protestar contra las dictaduras a costa de la reproducción o reificación de algunos roles de género.

En el marco de un paulatino crecimiento de los espacios de participación y oportunidades de movilización, las distintas organizaciones confluyeron en instancias de coordinación más amplias como la Comisión de Mujeres Uruguayas (CMU) o el Plenario de Mujeres Uruguay (PLEMUU), cuya plataforma incluía: libertad y democracia, respeto a los derechos humanos, trabajo decente, salario y pensiones, rebaja de los precios de la canasta básica, derecho a la vivienda, educación y salud, y elecciones libres sin proscriptos (Johnson 2000:78).

A pesar de lo poco contestarías en términos de género que resultaban este tipo de demandas, las mujeres a partir de su experiencia comenzaron a discutir otras cuestiones y a identificar problemas que compartían en tanto su condición de mujeres activistas. Estas organizaciones fueron así la base para la generación de grupos de concienciación en los que comenzó a surgir una agenda más anclada en el terreno de lo personal y que visibilizó las dificultades que las mujeres enfrentaban más allá del régimen dictatorial.

En este proceso fue fundamental el rol cumplido por organizaciones como el Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer (GRECMU), fundado por la socióloga Suzana Prates en 1979. La *Cacerola*, revista editada por este grupo de feministas académicas puso en circulación una serie de temas y discusiones que interpelaron directamente a las mujeres que se encontraban organizadas a nivel barrial, aunque como señala Johnson (2000:80) esta interpelación no siempre fue bienvenida, especialmente resistida por aquellas organizaciones de base cristiana.

La importante dimensión que tomó el movimiento de mujeres permitió la conformación de redes y la participación de estas en los espacios de coordinación y concertación que se desplegaron a medida que la dictadura se debilitaba y se acercaba la restauración del régimen democrático. Primero la Intersectorial y luego la Concertación Nacional Programática en la que se definirían acuerdos programáticos entre diversos actores políticos, implicaron para el movimiento de mujeres un desafío al que debían apostar erigiendo una voz y elaborando propuestas concretas de políticas.

En la medida que la “cuestión de la mujer” como se denominaba en la época fue adquiriendo importancia y entrando en las instancias de debate público, las organizaciones se nutrieron y convocaron a jugar un rol de primer orden a las mujeres vinculadas a las organizaciones partidarias, también en Uruguay llamadas “las políticas”. Militantes de distintas organizaciones comenzaron a vincularse cada vez más con esta agenda en un contexto discursivo y organizacional que permitió a las mujeres participar en un debate público y apuesta política que tuvo en su momento un grado de apertura importante.

LAS POLÍTICAS EN URUGUAY

Las elecciones de 1984, la legalización de los partidos políticos y el retorno continuo de militantes exiliados recentró la arena política nuevamente hacia los partidos. Varios de los agrupamientos informales se fueron diluyendo mientras los nuevos movimientos sociales se vieron enfrentados a la competencia de los partidos en la medida que sus adherentes pasaban a dedicar más tiempo a las distintas orgánicas partidarias. En esta situación las políticas re-entraron a la arena partidaria con una nueva visión de su rol a desempeñar buscando ampliar la participación de las mujeres y construir una agenda específica en esta dirección (Johnson 2000:83).

En distintas organizaciones políticas pasaron a conformarse organismos dedicados a analizar la nueva agenda que los movimientos sociales habían instalado, como la de DDHH y la cuestión de la mujer. Respecto a esta última diversos partidos políticos contaron con organismos de mujeres que se conformaron en los sectores progresistas de

los partidos tradicionales y en las distintas agrupaciones políticas de izquierda. El Frente Amplio coalición de varios partidos fundada en 1971 contó una comisión de la mujer integrada por mujeres de los distintos sectores políticos, el Partido Comunista tuvo una Comisión de la Mujer integrada por una nueva generación que implicó un importante cuestionamiento revisionista en torno a la línea del partido y la central sindical también contó con una comisión de mujeres con una importante llegada a los sectores populares.

En este sentido convivieron por un tiempo los espacios orgánicos partidarios específicos para las mujeres y las organizaciones sociales y redes en los cuales las mujeres entraban en contacto. Como ya se mencionó el espacio de concertación en aras de la inauguración de un nuevo gobierno democrático fue un espacio especial de encuentro. Sin embargo la existencia simultánea de espacios y la construcción de redes no implicó que se difuminaran las fronteras entre los espacios de participación sociales y los partidarios.

La vertiente de “las políticas” en el feminismo uruguayo fue más que importante dado que también los espacios sociales de participación estaban fuertemente interconectados con los partidos políticos. Así el movimiento sindical, el movimiento estudiantil y el de DDHH en Uruguay estuvieron desde su nacimiento fuertemente entrelazados con los partidos y especialmente con las organizaciones de izquierda. En diversos países el feminismo de los ochenta creció a partir del ingreso de mujeres provenientes de organizaciones de izquierda (Vargas, 2008; Masson 2007), pero este fenómeno fue mucho más relevante en Uruguay donde prácticamente previo a esta década no existían organizaciones autodenominadas feministas.

El feminismo en Uruguay se nutrió especialmente de las militantes de izquierda o de académicas vinculadas a la izquierda y aunque en una primera etapa de la transición se desplegó un espacio compartido entre mujeres de distintos sectores, como veremos más adelante el movimiento de mujeres se enfrentaría a una importante discusión respecto a su posición política en un tema que afectaba directamente a la izquierda como lo fue la agenda de DDHH.

En el contexto de apertura y discusión de la transición política surgieron nuevos espacios políticos y se fue redefiniendo una nueva forma de ser de izquierda o al menos el intento por parte de algunos y algunas que buscaron redefinir prácticas políticas y construir una nueva agenda. Este fue el caso de las mujeres militantes de distintas organizaciones políticas de izquierda que comenzaron a participar en organizaciones de mujeres a la vez que discutieron a la interna de sus colectivos de pertenencia la situación de las mujeres. Sin duda, este proceso interpeló a las organizaciones partidarias que debieron enfren-

tarse a duras críticas sobre la desigualdad de género y a la demanda de la incorporación de nuevos temas, antes considerados no políticos, a la agenda de discusión.

Reconsiderar este proceso desde el punto de vista de la izquierda es imprescindible para revisar las interpretaciones que se han elaborado de los distintos procesos políticos y que soslayaron el encuentro con el feminismo, algo que podría haber conducido a nuevas formas de definir los sentidos de la izquierda. Los distintos estudios fundamentalmente provenientes de la ciencia política realizados después de los ochenta, se concentraron en el Frente Amplio y en el estudio de las propuesta programáticas que hacían al “cambio estructural”, dejando de lado otras transformaciones que fueron también parte de distintos procesos en diversas organizaciones y que hicieron a un nuevo repertorio de ideas.

Dentro de la vertiente de las políticas y dentro de la izquierda, las mujeres que se encontraron con el feminismo en los ochenta fueron principalmente aquellas jóvenes protagonistas de la movilización de los sesenta y no tanto las adultas de aquella época o las jóvenes socializadas en los ochenta. Eran las jóvenes que habían participado en los sesenta de las movilizaciones callejeras, las asambleas estudiantiles tarde en la noche, las ocupaciones de los centros educativos, ampliando los márgenes de su autonomía y transgrediendo los mandatos de género vigentes mientras se apegaban a un modelo de militancia regido por la imagen del *hombre nuevo* que regía para las distintas izquierdas y también para las mujeres. El discurso hegemónico de la igualdad que se instaló en todas las izquierdas de la época y la homogeneización en clave masculina había permitido contestar las pautas de la femineidad vigentes aunque esto implicara un proceso de invisibilización para las mujeres, quienes justamente no querían ser vistas como mujeres sino como militantes y más precisamente como el Che Guevara.

La juventud de los sesenta compartió la calle y tomó distancia de las generaciones precedentes. Sin dudas la ruptura realizada por las jóvenes fue mucho mayor que la de los jóvenes. La violencia cotidiana y la movilización callejera les demandó a las jóvenes un esfuerzo en términos de valentía, sacrificio y resistencia que las alejaba de ciertas pautas de femineidad vigentes y que les permitió distanciarse de lo que habían sido las trayectorias de sus madres, fundamentalmente en el caso de aquellas que inauguraban en su familia el ingreso a lo político. El rol emancipador de la militancia fue fundamental para aquellas jóvenes que se distanciaron de sus tradiciones familiares y aprendieron como dicen ellas a “tener ideas propias”.

Las transgresiones a los mandatos de género no solo provinieron de la revolución política sino también de la sexual y cultural, muchas

veces incorporada en el marco de la militancia política. Las relaciones sexuales pre-matrimoniales con “el compañero”, el nuevo concepto del amor comprometido y nuevas pautas de sociabilidad habilitaron a las jóvenes a realizar otro tipo de transgresiones.

La movida cultural y juvenil implicó a su vez otra toma de distancia de las jóvenes respecto a las mujeres adultas. Las polleras largas fueron abandonadas por la minifalda o los pantalones, los cuales servían tanto para mostrar de un modo diferente el cuerpo como para “correr, saltar bancos y salir volando cuando te corrían”. En el cuerpo se inscribió la juventud, la resistencia y también una nueva femineidad, que les permitió a las jóvenes mostrarse de un modo distinto al de las mujeres adultas y con modulaciones, todas experimentaron el noviazgo, la sexualidad, el matrimonio y la maternidad, de un modo distinto al que lo habían hecho sus madres. Las jóvenes usaron bikinis, minifaldas, vestidos, pelo largo, dispusieron de la pastilla y decidieron, (entre los hombres) con quien mantener relaciones sexuales.

Los sesenta fueron un tiempo político cultural y social en el que las jóvenes pudieron transgredir los mandatos de género vigentes de formas distintas, vía revolución política – invisibilizando su condición de mujeres-, o vía revolución sexual-cultural que desplegaba otra feminidad donde el cuerpo se tornaba central. En el marco de estas transgresiones, las jóvenes tuvieron sus primeros desafíos a la autoridad patriarcal, sus propios padres que las rezongaron por la minifalda o por no regresar a dormir al hogar, o sus compañeros que les señalaron las tareas políticas o las conductas sociales que no debían adoptar dada su condición de mujeres.

Estas jóvenes llegaron a los ochenta con un cúmulo de experiencias políticas y personales atravesadas por un proceso incipiente de reflexión producido en distintos ámbitos y condiciones como el exilio, la cárcel o el insilio. En estas situaciones excepcionales las mujeres se enfrentaron a condiciones de extrema vulnerabilidad y al mismo tiempo a las posibilidades de desplegar una agencia y reflexión antes suspendida. En las distintas situaciones de represión, de abandono de la contención colectiva, del desamparo, las mujeres enfrentadas en algunos casos a la vulnerabilidad más extrema decidieron luchar por no ser nunca más vulnerables en un sentido general como recuerda Celiberti en sus memorias (1990).

En ese estado de abandono colectivo, y a la vez de libertad, estas jóvenes militantes se detuvieron a pensarse en un registro personal, a repensar su experiencia, sus decisiones y las de los otros, realizando un proceso de reflexión que daba lugar cada vez más a lo personal que se tornaba a su vez refugio político. El relato de una joven exiliada en París es más que esclarecedor de este proceso:

“Yo me acuerdo que iba a la panadería e iba a comprar pan y miraba a la gente y decía yo soy igual a ellos, nada me diferenciaba. Yo me bajé de la historia con mayúscula y la otra historia está llena de gente como yo, que van a comprar el pan a la panadería. Eso era muy duro existencialmente, decir yo soy igual a ellos, yo era muy joven, 28 años ponele, y era como un dolor existencial, era una herida en la cuestión de la identidad, estar solo, estaba sola, era igual a cualquiera”².

Por su parte Lilán Celiberti, describe en su relato sobre la experiencia carcelaria el proceso de reflexión que inició en ese contexto y que la condujo a revisar una serie de decisiones personales que fueron comprendidas desde un marco social general. Celiberti desarma sus decisiones “personales” otorgándole un nuevo significado a su maternidad, lo que había sido considerado como decisión autonómica luego es interpretado como el cumplimiento del destino biológico: “No había hecho más que cumplir con el destino de mujer que la sociedad me había impuesto” (1990:52).

Este proceso de reflexión se daba en la cárcel, pero recuperaba el antecedente en el exilio donde se identificaba el primer encuentro con ideas feministas que luego en la cárcel se reactivarían, así Celiberti recordaba una canción de las feministas italianas que le había enviado a la madre y que en la cárcel se cantaba para ella misma: “siempre creí que había elegido casarme / que había elegido ser madre / que había elegido hacer la casa / y después he descubierto que esas elecciones no eran más”.

El exilio significó para muchas militantes uruguayas el entrar en contacto con dos agendas que serían centrales para la izquierda de los ochenta: derechos humanos y mujeres. Sin embargo esto no implica que las exiliadas una vez en los países de acogida pasaron automáticamente a participar en organizaciones feministas, sino que fue un proceso intermitente de ir conociendo algunas ideas que circulaban cerca de los espacios en los que participaban las exiliadas, fueran espacios políticos o académicos. En Francia en Italia, las exiliadas pudieron conocer las grandes movilizaciones así como acercarse a algunas revistas, boletines o grupos que se organizaban en las cercanías. Lo mismo sucedió con las exiliadas en México a las cuales les comenzaron a llegar algunos materiales del feminismo local de forma aislada pero que en modo alguno implicaban la instalación de un debate ideológico al respecto. Como señalaba una entrevistada: “el partido no se enteraba de nada”.

2 María

El relato de este primer encuentro refiere de forma recurrente a un proceso de acercamiento a un mundo desconocido pero familiar a la vez. Todas las entrevistadas mencionan como de forma inmediata se vieron reconocidas, cómo pudieron comprender con términos específicos y nuevos conceptos vivencias cotidianas que aún no habían sido comprendidas desde ese prisma. En el exilio leyeron algunos materiales, incorporaron algunas ideas y fueron “aprendiendo conceptos” en un contexto, europeo por ejemplo, donde la campaña del aborto y el movimiento gay-lésbico estaban en pleno proceso de emergencia y del cual era casi imposible abstraerse como recordaba Silvia: “era el feminismo, los verdes, la igualdad y el anti-racismo, miles de combates sociales estaban en plena ebullición, yo no los descubrí, caí como en una piscina llena de eso, era muy difícil evadirse de todo eso.”

En el insilio y luego en el proceso de resistencia que se fortaleció en los primeros años de la transición, los primeros materiales comenzaron a circular por parte de GRECMU. Ahí en el ámbito barrial las mujeres empezaron a leer “una cantidad de cosas y ahh esto es así, esto me pasó a mi, esto a mi también. La Cacerola fue el instrumento central de divulgación de estos asuntos”.

Según los distintos testimonios de las entrevistadas el primer encuentro con estas ideas no generó rechazo sino que fue “natural” y de forma recurrente interpretan su condición de feministas a épocas previas aún sin conceptualizarlo. “Yo ya era feminista” o “siempre había sido feminista sin saberlo” son frases recurrentes de los distintos relatos. En esta lectura hay además una referencia a madres y abuelas, a una figura femenina que había marcado en la niñez un perfil distinto y una referencia de irreverencia así fuera como recuerda Alejandra: “el decreto de mi madre luego de haber leído a Beauvoir de no cocinar más los domingo”.

GRECMU se transformó en un lugar de referencia donde se producían materiales, debates y encuentros a partir de la dedicación de sociólogas, historiadoras, economistas que articularon su producción académica con el activismo. A su vez muchas transitaban por los espacios partidarios como es el caso del rol que desempeñaba Silvia Rodríguez Villamil como militante política.

Silvia lideraba los estudios feministas en GRECMU, escribía la columna de La Hora, participaba de la Comisión de Mujeres del Frente Amplio y de la del Partido Comunista. Articulaba así producción teórica, militancia política y feminista, convocando a militantes de distintas izquierdas al nuevo proyecto feminista. Una militante proveniente de la militancia territorial y vinculada a la vertiente cristiana de la izquierda uruguaya, señalaba este aporte:

“Aquellos números de La Cacerola, tan bien diseñados, con aquellos artículos de Silvia, marxista que ella cerraba en esa discusión que daba con la izquierda. Porque ahí te cerraba todo, los vacíos de la formación marxista. Nosotras arrancamos como feministas marxistas discutiendo marxismo y los vacíos de la teoría del reparto del bienestar económico sin incluir lo cultural, y ese fue un descubrimiento”.

Este es un elemento central del feminismo en Uruguay. Las primeras investigaciones y reflexiones mostraron que la cuestión de la mujer había sido un aspecto olvidado, tanto por la democracia liberal como por el socialismo. En la investigación publicada por Silvia Rodríguez Villamil y Graciela Sapriza en 1984, sobre las políticas del Estado hacia las mujeres en la historia uruguaya, las autoras señalaban su hipótesis de trabajo y perspectivas teórico-políticas:

“Lo que sí parece indudable es que en todo el período existe una mentalidad y una concepción de la sociedad predominantemente patriarcal, con vertientes más o menos conservadoras, pero que en última instancia coinciden en privilegiar lo doméstico y la maternidad como la principal esfera de acción y el principal papel social de la mujer. (...) El capitalismo y el patriarcado aparecen como dos grandes ejes explicativos de la subordinación femenina. Coincidimos con aquellas posturas que reconocen al patriarcado una antigüedad mayor que la del propio sistema capitalista, sin perjuicio de reconocer que en los siglos XIX y XX aparecen unidos y reforzados mutuamente. (1984:11)

La Cacerola, otros materiales publicados por GRECMU, la página de La Hora, artículos publicados en la Revista Estudios del Partido Comunista y la publicación de Cotidiano, se transformaron en los recursos de información, divulgación y concienciación que introdujeron una agenda feminista que se articulaba con un proyecto de transformación estructural preocupado por la desigualdad. Como señalaba una entrevistada, el feminismo para poder ser incorporado por estas militantes debía tener un perfil específico:

“Feministas, pero de izquierda. A sí, yo no, feminismo sin izquierda no, yo no creí en eso. Claro, nosotras queríamos tratar la desigualdad, y no es lo mismo las mujeres en un barrio popular y otras, la articulación de los sufrimientos, y eso era lo que nos decían los europeos que nosotros veíamos solo eso de las clases sociales, pero empezamos a ver otras cosas, sin tener

toda la conceptualización de cosas, que la situación de la mujer es funcional a la desigualdad, y eso al final lo vimos, que el patriarcado no como un accidente sino como algo cultural”.³

Aquellas que volvieron del exilio, salieron de la cárcel o participaron en la resistencia en los últimos años dictadura, retornaron al espacio público con un proceso de reflexión sobre sus trayectorias y con expectativas de un nuevo proyecto, donde el feminismo local captó la adhesión y se construyó de forma colectiva.

“Yo estaba en una búsqueda, me había alejado [de la organización partidaria], yo volví y estaba esperando una nueva izquierda, pero había aprendido estas cosas de la mujer, esas cosas que me movían y me pareció una linda manera de estar, con mi país y aportando algo nuevo, algo nuevo que me movía todo”.⁴

Así militantes de organizaciones políticas encontraron en el feminismo una clave para comprender el pasado y una causa para construir una nueva lucha política que redefinió agendas y prácticas políticas. Si en los sesenta, la transgresión a los mandatos de género había estado dada en gran parte por la salida del hogar y la inmersión en el espacio público de un importantísimo contingente de mujeres a través de movimientos y partidos, en los ochenta la transgresión, implicó el corrimiento de dichos espacios políticos –patriarcales dirán algunas- hacia nuevas organizaciones inspiradas en una “nueva política”.

Como ya se mencionó anteriormente, las mujeres no sólo leyeron y produjeron materiales en relación a la cuestión de la mujer, sino que participaron directamente en múltiples espacios más o menos formales y de acuerdo a los distintos tiempos de la transición. La participación en agrupamientos menos formales y a nivel barrial fue característico de los primeros años de la transición, mientras que aquella desplegada en organizaciones sociales que se transformaron protagónicas como GRECMU o Cotidiano, y los espacios partidarios son características de la segunda década de los ochenta.

Este corrimiento se debe tanto a la coyuntura general que recen- tró la militancia hacia los espacios partidarios, así como al desarrollo del propio feminismo con sus discusiones varias. En el ámbito barrial por ejemplo se había desplegado una participación de mujeres en tanto trabajadoras o amas de casa que amparadas en la figura femenina

3 Ana

4 Ana

en el contexto aún represivo manifestaban en contra de la dictadura y organizaban actividades para solucionar cuestiones prácticas de la economía familiar. Sin embargo, en la medida que el feminismo se fue fortaleciendo y que cada vez más mujeres optaron por autoidentificarse como feministas, este tipo de estrategias en las que se conservaban los roles tradicionales de género fueron cuestionadas.

Uno de los nudos centrales del debate entre las mujeres fue entonces qué estrategias desplegar para llegar a los sectores populares sin replicar las estrategias tradicionales que no hacían más que reificar a la mujer en su rol tradicional. Estas discusiones se dieron principalmente en GRECMU desde donde se organizaban actividades de concienciación así como en el PIT-CNT, en el que la mayor parte de las participantes pertenecían a sectores obreros en su calidad de trabajadoras o esposas de trabajadores. En este último ámbito, las militantes trotskistas del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), cumplieron un rol fundamental en la introducción de la cuestión de la mujer en el movimiento sindical.

LAS POLÍTICAS Y SUS ESPACIOS DE CIRCULACIÓN

El movimiento de mujeres y el feminismo de la segunda ola hizo una fuerte apuesta a construir espacios compartidos, de coordinación y cooperación entre las mujeres, donde lo estructurante era la categoría mujer y su situación de subordinación histórica y generalizada más allá de ideologías y creencias. Como ya se mencionó las mujeres pasaron de coordinar acciones para denunciar la dictadura a coordinar acciones para denunciar el patriarcado. Sin embargo no todas circularon por los mismos espacios dadas las batallas que priorizaron dar o las estrategias que consideraban adecuadas desplegar.

Aquellas provenientes de la militancia política continuaron vinculadas por un tiempo a los espacios partidarios y concentraron ahí sus energías para el despliegue de una agenda a posteriori llamada “agenda de género”. En el campo de la izquierda la Comisión de Mujeres del Frente Amplio fue conformada por mujeres provenientes del Partido Comunista, del Partido por la Victoria del Pueblo, el Partido Socialista de los Trabajadores, el Partido por el Gobierno del Pueblo y la Izquierda Independiente. La misma composición se daba en la Comisión de Mujeres del PIT-CNT, central sindical que en el Uruguay se encuentra en estrecha relación con las izquierdas partidarias.

La priorización de los espacios partidarios implicó un importante desafío para las mujeres que debían discutir y convencer a sus compañeros varones de la importancia de discutir propuestas asociadas a la cuestión de la mujer. En este proceso fue fundamental el esfuerzo teórico que las mujeres realizaron para poder argumentar que esta

agenda debía ser incorporada y que el feminismo no era un recurso pequeñoburgués, sino una agenda de la propia izquierda que siempre había mantenido de forma latente la preocupación por estos asuntos. Sin embargo este proceso no fue sencillo porque todas las organizaciones políticas de izquierda aún mantenían una concepción muy tradicional sobre la participación política de la mujer y las estrategias a desarrollar.

Los antecedentes de trabajo con las mujeres que las distintas organizaciones políticas tenían en general estaban asociados al trabajo con las mujeres de sectores populares. Sin embargo este era un nudo central de la discusión teórico-política – el patriarcado como sistema de opresión por encima de la opresión de clase- y de las estrategias para visualizar a las mujeres. Como señala Teresa: “Nos mandaban a cocinar a las ollas populares, mientras nosotras queríamos dar la discusión política”.

Las mujeres con doble o triple militancia, como señalan varias entrevistadas, se enfrentaron más que a la crítica proveniente del feminismo autónomo como sucedió en otros países, que a la de los partidos políticos en los cuales buscaban incidir. Esta es una particularidad del Uruguay, la casi inexistencia de organizaciones feministas autónomas o integradas por militantes sin vínculos político-partidarios. Mientras participaron de las comisiones de mujeres de los espacios partidarios y de organizaciones sociales como GRECMU o Cotidiano, las mujeres debieron hacer un esfuerzo más que importante para erigir su voz como mujeres y poder ser escuchadas en tanto tales sin quedar relegadas de la discusión política. En el ámbito de las organizaciones partidarias la posibilidad de ser escuchadas pasaba justamente por ocuparse de temas y hablar en el lenguaje militante.

En el congreso de una de las organizaciones políticas... recuerda que ante su presencia lo primero que preguntaron sus correligionarios era “si venían como compañeras o como mujeres”. La oposición se establecía por parte de los compañeros en relación a estos temas y la categoría mujer quedaba alejada de lo político pese a todos los esfuerzos que aquellas realizaban. Las condiciones de escucha eran más que difíciles como señala Laura:

“Era muy difícil llevar la agenda feminista a la izquierda, no sólo a los partidos, sino a las radios, a todos lados. Me acuerdo que una vez salimos a vender Cotidiano un 1 de mayo, y se sentía cuando eras un bicho raro, delirante, desubicada, tenías que vivir justificando y explicando. Exponer este tema en la izquierda daba trabajo y generaba una sensación estereotipada y era difícil decir una cosa exacta, estabas a la defensiva, cuando se polariza la discusión es muy difícil, te decían “vos estas

exagerando, ay las feministas”, eso de subestimar, desconfiar, cada discusión era una batalla, una escucha subestimadora. Eso generaba algunas reacciones de estar a la defensiva y la discusión era complicada y al final reculabas al grupo donde podías pensar tranquila, porque ahí no podías”.

Para las organizaciones partidarias la doble militancia de las mujeres era un desafío porque interpelaba, a diferencia de otras agendas de los movimientos sociales de los 80 como la de DDHH- directamente a la interna de la propia orgánica. En 1984 un plenario con 700 militantes delegadas del Frente Amplio (FA) elaboró una plataforma de género a incorporar al programa de gobierno. De esta última hubo sólo una que el partido decidió no incorporar: aquella que reclamaba por la democracia en el hogar (Johnson 2000:83).

Las feministas de izquierda se encontraban en GRECMU, Cotidiano, y en las instancias partidarias antes mencionadas. La vertiente de los partidos de izquierda no sólo se fortaleció con el retorno de las elecciones y con la dilución de los espacios compartidos con mujeres políticas de otros partidos como la Intersectorial y la Concertación, sino con la discusión de la agenda de los DDHH a partir de la sanción en 1986 de la Ley de Caducidad que impedía juzgar a los responsables del terrorismo de Estado.

Al día siguiente de la votación de la norma, en conferencia de prensa mujeres familiares de víctimas - Elisa Delle Piane de Michellini, Matilde Rodríguez de Gutiérrez, Luz Ibarburu de Recagno y Esther Gatti- rechazaron la aprobación de la ley y colocaron en la agenda la posibilidad de convocar a un Referéndum revocatorio de la misma. Los años 1987 y 1988 fueron dedicados por parte de la Comisión Nacional Pro Referéndum a la recolección de firmas. El referéndum era visto como una instancia fundamental que permitiría dar marcha atrás con la Ley de Caducidad y al que el amplio campo de la izquierda junto con el Movimiento Nacional de Rocha (MNR) del Partido Nacional, dedicó todas sus energías.

En el proceso de la campaña del “voto verde”, la calle volvió a ser ocupada y se reeditó la movilización previa a 1985 y reinstaló de alguna manera aquel espacio compartido y abierto para lo político que se había conformado entre 1982 y 1983. En este contexto el movimiento de mujeres se vio directamente interpelado por la discusión sobre la estrategia a adoptar en la campaña. Mientras algunas consideraban que esta agenda no hacía al movimiento feminista, otras manifestaban que estaba estrechamente relacionada y que el feminismo debía asumir dicho compromiso. Lucy Garrido expresaba claramente la postura política asumida por Cotidiano:

“Nos enojamos cuando una mujer es golpeada por su esposo, cuando una mujer es violada por un grupo, por el joven de la esquina o por su propio marido, en estos casos todas protestamos y reclamamos por justicia y castigo. Entonces ¿no deberíamos reclamar lo mismo cuando los violadores son los tenientes, los coroneles o un simple soldado? Es que el término “feminista” ¿sólo sirve como refugio para aquellos que quieren despolitizar algunas cuestiones? Es esencial que el movimiento de mujeres, desde un espacio de autonomía, no quede aislado del resto del movimiento social y que así como se aceptan las implicaciones de que si “lo personal es político”, entonces también se acepte que “lo político es político”. (La República de las Mujeres, 18 de marzo de 1989, p.3).

La campaña del voto verde interpeló así directamente a los nuevos movimientos sociales. Como relata Sempol (2013:109), una de las primeras organizaciones en contra de la discriminación sexual, Homosexuales Unidos (HU), participó de la campaña y dentro de esta también pudo militar para ambas causas, así un volante de la época anunciaba: “Los homosexuales votamos verde”.

El movimiento de DDHH y el feminismo de izquierda, a diferencia de lo sucedido en Argentina, cerraron filas ante la conformación de un nuevo enemigo común: la Ley de Caducidad. Las feministas uruguayas no criticaron por ejemplo la condición de esposas o madres desde las cuales las mujeres del movimiento de DDHH reclamaban justicia. El debate se centró en el apoyo o no a la campaña del voto verde, fundamentalmente por integrantes del movimiento pertenecientes a los sectores tradicionales, pero en modo alguno hubo feministas que “corrieron por izquierda” al movimiento de DDHH.

En 1987 se creó la coordinación de mujeres con el objetivo de apoyar la recolección de firmas para el Referéndum derogatorio. Este espacio dominado básicamente por organizaciones vinculadas a las izquierdas tuvo su protagonismo en el marco de la campaña del voto verde y permitió el encuentro de las mujeres provenientes de distintas izquierdas. Así el espacio del feminismo de izquierda quedaba concentrado en estas militantes y el movimiento heterogéneo de mujeres perdía fuerza.

El compromiso con los DDHH y el rechazo a las dictaduras fueron una característica que marcó al feminismo de la región. En relación al conflicto Beijing y la discusión sobre las feministas “institucionalizadas” o “autónomas”, la designación de Gina Vargas fue respaldada con el argumento de que podía ser institucionalizada y cualquier cosa, pero nunca una “mujer de la dictadura” (Citado por Masson, 2007:125)

ADENTRO Y FUERA DE LA IZQUIERDA

Para el feminismo de izquierda a nivel local, dos espacios se tornaron centrales: la Comisión de Mujeres del Partido Comunista y la organización Cotidiano Mujer. Estos dos ámbitos fueron de vital importancia. El primero por la relevancia que ocupaba el partido dentro del campo de la izquierda en general en Uruguay y específicamente dentro del Frente Amplio. La segunda por el esfuerzo intelectual, organizativo y político que desplegó desde 1985 transformándose en una organización auto-denominada feminista y que es la vanguardia en la agenda feminista hasta la actualidad.

En relación al primer, merece la pena prestar atención al proceso de revisión que realizaron sus militantes respecto a la línea política del partido en relación a las mujeres. La línea del partido en épocas anteriores se había dirigido fundamentalmente hacia las trabajadoras sindicalizadas y/o esposas de comunistas de sectores populares movilizadas en el ayudismo primero y contra la carestía después. El mensaje partidario -lejos de convocarlas al espacio político- reproducía los tradicionales roles de género: cuidados personales e infantiles, educación, mantenimiento del hogar y protección social para trabajadoras.

Los espacios orgánicos sobre la cuestión de la mujer, como la Unión Femenina o el Comité Femenino del Fidel, fueron limitados y poco atractivos para el gran contingente de mujeres jóvenes e intelectuales que ingresaron a las filas del partido y de la juventud comunista luego de 1955. Tampoco se vincularon con la Federación Democrática Internacional de Mujeres con la que el partido tuvo una relación intermitente.

Esta situación cambió tras la nueva democracia posdictadura y en el marco de la preocupación de la organización por transformarse un “partido habitable”, las mujeres comenzaron a realizar críticas respecto a la organización jerárquica, a las condiciones de participación de las mujeres y a realizar un revisionismo general sobre la estrategia del partido hacia las mujeres.

La categoría mujer había sido decodificada por largo tiempo como la de madre y esposa del partido y por tanto no había logrado convocar a aquellas jóvenes que en el marco de la revolución política querían identificarse con el Che Guevara. Así recuerda una joven comunista lo poco atractivo que resultaba el trabajo hacia las mujeres por parte del partido en plena movilización de los sesenta:

“Las mujeres eran las buenas compañeras, las que criaban a los hijos, las que acompañaban, nosotras las jóvenes no queríamos ser eso, queríamos la libertad, y eso era el Che Guevara. Nos costó muchos años incorporar eso pero intuitivamente lo tenías, si vos preguntabas vos ¿a dónde querés ir a la FDIM o

a la Sierra Maestra? no yo a la Sierra Maestra, ahí estaba la libertad, allá no. Para nosotras eso era como una debilidad, esos grupos querían ser femeninas, y nosotros no queríamos ser femeninas, queríamos ser guerrilleras, queríamos tener los mismos derechos, porque además algo de la práctica era machista, no te dejaban ir de pegatina o cuando se armaba lio te cuidaban, entonces una peleaba por la igualdad de verdad.⁵

En los años previos a la dictadura, y a diferencia de la década del cuarenta, el PCU no impulsó la conformación de espacios orgánicos ni desarrolló una estrategia de frente femenino como lo hizo con intelectuales, trabajadores y estudiantes en aras de conservar el predominio ante el auge de la denominada nueva izquierda en los sesenta. Los espacios femeninos eran poco relevantes y convocantes tanto para la generación joven de los sesenta como para las mujeres adultas que tenían altos niveles de participación en el PCU como intelectuales o pedagogas. Como recuerda otra entrevistada, a pesar del esfuerzo organizativo en un partido con una pauta muy homogeneizante, estos espacios no eran atractivos:

“Claro, se juntaban a las 5 de la tarde, tomaban chocolate con galletitas de anís. Yo hija de la otra concepción, eso era lo que despreciábamos. Ir a una reunión para discutir el precio de los bienes o como alimentar a los hijos eran bajar 5 escalones, no nos interesaba y las mirábamos con desprecio, pero las mirábamos con desprecio producto de nuestra ignorancia también porque no fuimos capaces de reconocer en ellas un pedazo de nuestra plataforma”.

Las “mujeres femeninas” como eran designadas por otras compañeras de la misma generación que no se sentían tampoco atraídas por este tipo de convocatoria, eran aquellas que realizaban tareas asociadas a las mujeres sin cuestionar los roles de género, enfocadas fundamentalmente en los sectores populares. En los ochenta fundaron una nueva organización, la Unión de Mujeres (UMU) y realizaron distintas actividades en los barrios. Rechazaban la categoría de feministas y decían estar preocupadas por “la mujer y la sociedad, no la mujer y su cuerpo” como señalaba una entrevistada de esta organización.

Las diferencias entonces no sólo eran generacionales -las integrantes de la UMU eran señoras adultas mientras las que fundaron la comisión de mujeres eran jóvenes- sino conceptuales. Aun pertenecien-

5 Julia

do todas al Partido Comunista, la falta de entendimiento era absoluto. Como señala una de las entrevistadas, las integrantes de la UMU además de no realizar aportes en términos de género, no habían aportado a la ética del sacrificio tan cara al PCU:

“Las de la UMU eran mujeres que habían militado y que habían desencillado bajo la dictadura, no sé si desencillado, no estaban vinculadas al aparato clandestino, entonces en nuestra visión, eran viejas, amas de casa, que encima no traían ni siquiera el halo heroico de la militancia clandestina, mientras que aunque las guachas nos parecían bastante sectarias por lo menos tenían la cosa de haber sido clandestinas y ser militantes, en el estilo nuestro”.⁶

La nueva generación de mujeres comunistas en los ochenta que agenció esta temática, no sólo revisó la estrategia tradicional del partido, sino que se dedicó a elaborar una argumentación teórica que permitiera dar sustento a la agenda de género dentro del marco socialista. Hicieron el esfuerzo en este sentido de visitar lecturas y construir un nuevo argumento teórico buscando mostrar la preocupación que el marxismo-leninismo siempre había tenido en relación a la mujer, repasando todas las citas de Lenin, referenciando a Clara Zetkin, leyendo a Rosa Luxemburgo, releendo a August Bebel y a Aleksandra Kollontái, entre otros. En la siguiente cita podemos ver el esfuerzo por ir armando un corpus teórico que diera respaldo al feminismo de la segunda ola y que pudiera ser medianamente aceptado por el colectivo de pertenencia:

“Porque nosotras tuvimos que disfrazar lo nuevo de viejo. Lo que hicimos fue traer todo lo que nos fuera una fuente útil para argumentar ese feminismo, sin ser acusadas de ese feminismo burgués. Ese era el tema cómo hacer tragar al partido comunista una concepción que propiamente es una concepción ajena pero se la hicimos tragar como propia, no era que dijimos lo que dicen están gringas está bien, no, el feminismo autentico somos nosotros, la esencia del feminismo es el comunismo. Claro en ese camino te encontrabas con cosas espantosas yo llegue a la conclusión que era más progre Trotsky que Lenin, pero eso te lo quedabas para vos y tus cuatro comunistas amigas. (...) Yo le debo al feminismo haber leído a Trotsky, no al comunismo, el comunismo me lo había prohibido. En esa búsqueda, también algunas estudiamos antes que muchos comunistas a Rosa Luxemburgo. Que la empezamos a

6 Ana

leer porque era mujer a la búsqueda de que había dicho sobre las mujeres, había dicho relativamente poco, pero claro ahí te topaste con el personaje ese que nos venía maravillosamente bien, las tesis sobre la democracia de Rosa, que venían como anillo al dedo de nuestro feminismo”.⁷

Esta generación hizo un importante esfuerzo entonces por articular marxismo y feminismo, convencidas que era el único método para poder ser escuchadas en la interna partidaria. Las mujeres discutieron a su vez por las condiciones de participación y pusieron en cuestión la organización jerárquica del comunismo antes de la discusión de la Perestroika. Para los noventa, el partido entró en la más profunda crisis de su historia, la comisión se diluyó y las feministas comunistas se retiraron del ámbito partidario.

La otra organización que fue de vital importancia para el feminismo a nivel local es Cotidiano Mujer, organización fundada en 1985 y que contó desde sus inicios con figuras provenientes de distintos partidos políticos y algunas sin militancia previa en los partidos. Esta organización se transformó en la segunda mitad de los ochenta en el referente del feminismo con una agenda que incorporaba temas propios de la segunda ola: aborto, sexualidad, maternidad, cuerpo, violencia. Su propio nombre daba cuenta de la postura feminista que se adoptaba también de este feminismo postransición y así lo explicaban en una de sus primeras ediciones:

“Queríamos que fuera sobrio como corresponde a todo lo que se propone ser llenado de contenido en un quehacer compartido, que crece con el movimiento de las protagonistas. Pero una idea central había dominado desde las primeras reuniones nuestra mesa de trabajo. La idea de que lo trascendente, lo que importa no está solamente en los grandes acontecimientos sociales y políticos que sacuden a la humanidad, en la tragedia, el dolor, el entusiasmo y la participación de los pueblos en la construcción del futuro. La idea de que la cotidianidad también es un lugar de confrontación hacia el cambio y que la cotidianidad de la mujer es la más de las veces el espejo de las cadenas que aún se ciernen sobre el comportamiento social de los pueblos”. (Cotidiano, Año 1, N° 1, 1985)

La primera edición impresa de Cotidiano ponía el tema del aborto arriba de la mesa iniciando con una pregunta “¿Por qué los hombres

7 Ana

tienen la palabra” y demandando por la legalización del aborto ya en los ochenta y no la “despenalización”. La sexualidad y la reproducción comenzaron a ser tratadas, en el marco del discurso democrático, a partir de los derechos. Así Cotidiano señalaba la necesidad para las mujeres de contar con derechos reproductivos.

La sexualidad de las mujeres ocupaba un lugar importante en esta etapa. Desde Cotidiano se buscaban derribar mitos y brindar información. Un rol importante lo cumplía Elvira Lutz desde la Asociación Uruguaya de Planificación Familiar, unidad del Hospital Público Pereira Rosell. Lutz, partera, y su marido ginecólogo Arnaldo Gomensoro, llevaban adelante la agenda de la sexualidad planteando temas innovadores de la mano del texto de Master y Johnson.

El cuerpo y el placer de la mujer comenzaron a ser tratados de forma recurrente. Sin embargo en modo alguno esto debe conducirnos a pensar que la libertad para el tratamiento de estas temáticas era absoluta ya que aún quedaban vigentes las ideas del amor como justificativo de la posibilidad del disfrute, conjunción que era presentada como “natural” en las mujeres:

“Nosotras que no hemos roto la unión entre afecto y sexo, mejor aún, que en los momentos más íntimos si no estamos respaldadas por la amistad y la ternura de la pareja nos sentimos usadas, defendamos nuestra diversidad y evitemos transformarnos en un producto de la cultura machista, donde el gozar se separa de las emociones afectivas limitándose al acto en sí. Reivindiquemos la propiedad de nuestro cuerpo y reafirmemos la búsqueda de una emancipación liberadas de los cánones preestablecidos, donde por libertad, nosotras no entendemos “de cualquier manera y con cualquiera”...” (Cotidiano, Año 1, N°6, 1985)

El cuerpo, la maternidad o la posibilidad de renunciar a ella, la sexualidad, el derecho al disfrute fueron temas que en la primera etapa aparecieron abordados desde un esquema heteronormativo. La sexualidad de la mujer era abordada y sus mitos cuestionados, pero en relación a la del varón. Recién en 1991, en la segunda época de Cotidiano fue editado un artículo cuyo título era “¿Qué hacen las lesbianas en la cama?” y respecto al cual se daban respuestas irónicas: “Las lesbianas hacen muchas cosas en la cama: dormir, leer, mirar la televisión, hacer gimnasia, etc.”

La maternidad fue un nudo central de este feminismo, la discusión no sólo del parto o la crianza, las responsabilidades compartidas, sino la de la posibilidad de la renuncia a ella. La denuncia de un sistema de valores que imponía a las mujeres el mandato biológico de la mater-

nidad. La maternidad fue aquel aspecto en el que muchas comenzaron a reflexionar sobre su propia trayectoria, las decisiones tomadas y no tomadas, es decir incorporadas y naturalizadas. Quienes militaron a fines de los sesenta tuvieron sus hijos muy jóvenes o pasaron por la práctica del aborto clandestino, se vieron limitadas a tener hijos por los prolongados años de cárcel y la tortura recibida, tuvieron o criaron a los hijos en el exilio, o renunciaron a la maternidad en el marco de la revolución política. En cualquier caso la maternidad se transformó en un aspecto central del pensar lo personal y lo político, y muchas la comprendieron como el nudo gordiano de la diferencia sexual.

La agenda de Cotidiano aunque fue el mejor exponente de la segunda ola del feminismo abordando las temáticas antes mencionadas, también se dedicó especialmente a la participación política, a un feminismo entrelazado con los partidos –desde donde muchas provenían– y a buscar referentes feministas vinculados con el campo de la izquierda como Rosa Luxemburgo, Aleksandra Kollontai y Clara Zetkin, así como a referentes como Flora Tristán o Julieta Kirkwood. En las diversas ediciones se realizaban notas sobre las comisiones de mujeres del PIT.CNT, del Frente Amplio, de la UMU u otras organizaciones vinculadas a la izquierda, lo que denotaba claramente los vínculos políticos.

Por último la toma de posición que realizó Cotidiano respecto al Referéndum de 1989 fue otro de los elementos centrales que definieron el perfil de la organización. Sus integrantes desplegaron los temas que hacían al feminismo de la segunda ola, pero en modo alguno esto implicó un alejamiento de la política entendida esta en su sentido tradicional. Una de las entrevistadas explicaba este proceso claramente:

“No, mirá si nos hubiéramos quedado en grupos de autoayuda con el espejito mirándonos la vagina, ¿esto es mío? ¿este cuerpo es mío o no es mío? Había que disputar el poder, punto, y para eso era necesario mujeres que veníamos de los partidos”⁸.

Esta configuración del feminismo uruguayo se dio no sólo por la vertiente de las militantes que provenían de los partidos, sino por la importancia en el Uruguay de estas organizaciones como estructuradoras del debate. Las entrevistadas señalaron de forma recurrente las dificultades para poner en circulación una agenda que adquiriera relevancia pública prescindiendo de los partidos y los sindicatos. En este sentido la discusión sobre la doble militancia era más ajena al Uruguay de lo que sucedía en otros países, ya que en su mayoría las feministas eran dobles militantes y así lo habían decidido.

8 Patricia

El momento de mayor auge del feminismo fue cuando la agenda de género perforó a las organizaciones partidarias a partir de la creación de comisiones de mujeres en la orgánica partidaria. Sin embargo para fines de la década estas comisiones habían desaparecido. La comisión del FA dejó de funcionar, lo mismo la del PIT-CNT y la del PCU. La hipótesis del partidocentrismo uruguayo vuelve a ser un eje clave de interpretación.

Aun cuando esta agenda se haya consolidado en los ochenta convocando a mujeres militantes de distintas organizaciones políticas, cabe señalar que el número de quienes se incorporaron al feminismo era muy menor en relación a la cantidad de mujeres que circuló por el espacio público tanto en los sesenta como en los ochenta. Fueron unas pocas del PST, del PVP, PGP, de la IDI y del PCU. La izquierda armada, específicamente el MLN-T prácticamente no se vinculó de ningún modo con la agenda feminista.

El gran contingente de mujeres militantes estaba atravesada por una experiencia reciente inmediata asociada a la dictadura y a las discusiones de las organizaciones políticas respecto al pasado. La experiencia de las mujeres continuó en términos generales en el registro de lo personal y la violencia del terrorismo de Estado en aquel tiempo no fue concebida como una violencia generizada como hoy en día sucede.

La brecha entre la experiencia de la cárcel y la reflexión sobre las mujeres que se produjo después resulta importante. El feminismo fue incorporado en las comunistas a partir de un intenso proceso de lecturas y debates teóricos. Sin embargo el colectivo político con mayor número de presos no pudo procesar una discusión en torno a la experiencia carcelaria. No lo hizo el partido político y tampoco lo hicieron las mujeres comunistas feministas que cuestionaban al partido en tantos otros asuntos.

Las agendas de los nuevos movimientos sociales, aún integrados por los mismos sectores políticos, casi no se cruzaron. Parecería ser que el movimiento de DDHH se dedicó al pasado, mientras el feminismo al futuro. El texto de Celiberti y Garrido sobre la experiencia carcelaria de la primera con un profundo proceso de reflexión en tanto presa, mujer y madre, casi no fue leído por las militantes de izquierda, y poco interpeló a las que ya se encontraban en el feminismo pero no habían pasado por la experiencia carcelaria.

El esfuerzo intelectual feminista para poder ser escuchadas dentro del campo de la izquierda fue importante, tal vez demasiado exigente como algunas recordarían más tarde:

“Aquello de que había que ser pioneras, una fuerte exigencia que te demandaba todo el día y todas las lecturas del mundo

para poder siempre argumentar bien. Cotidiano quería ser un lugar donde nos preguntáramos cosas a fondo, y ahí iba a haber una reflexión muy profunda, tal vez demasiado no sé. No era como otras organizaciones con trabajo directo, era una cosa de las publicaciones y poner ahí pensamiento y reflexión”.

En este sentido es probable pensar que aquellos “cuadros” de los partidos fueron los que mejor incorporaron los debates feministas, pero que también por su exigencia teórica fueron unos pocos. La vertiente más dinámica era aquella del “feminismo intelectual, de las sociólogas o las historiadoras comunistas” como recuerdan algunas entrevistadas. Estas eran las hijas de los intelectuales del PCU, las que primero habían leído a Simone de Beauvoir en sus casas paternas o en el exilio europeo, y tenían en sus bibliotecas a Aleksandra Kollontái, además de una práctica de estudio característica de la cultura comunista.

Del movimiento contra la carestía y las ollas populares al movimiento feminista se pasó a través de un gran esfuerzo intelectual que alteró radicalmente las formas de entender las estructuras de poder y redefinió estrategias de acción. Sin embargo tal vez este esfuerzo en aras de lograr la incorporación de las ideas feministas en los espacios partidarios fue en detrimento de una participación social más amplia, menos intelectual y más radical.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia 1998 “Feminismos Latinoamericanos” en *Estudios Feministas*, Vol. 6. N° 2. (IFCS/UFRJ: Río de Janeiro)
- Barrig, Maruja 1986 “Democracia emergente y movimiento de mujeres” en
- Bellucci, Mabel 2014 *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Brocato, Carlos 1985 “Crisis de la militancia (notas sobre la sexualidad)” en *Praxis*, N° 5, 1985/6, pp. 55-74.
- Celiberti, Lilián 1990 *Mi habitación, mi celda* (Montevideo: Editorial Arca).
- Butler, Judith 2000 “El marxismo y lo meramente cultural” en *New Left Review*, N°2, Mayo-Junio, pp.109-121.
- Calvera, Leonor 1990 *Mujeres y feminismo en la Argentina* (Buenos Aires: Grupo Editor de América Latina).
- Celiberti, Lilian y Garrido, Lucy 1990 *Mi habitación, mi celda* (Montevideo: Editorial Arca).

- De Giorgi, Ana Laura 2011 *Las tribus de la izquierda. Bolches, latas y tupas en los 60* (Fin de Siglo: Montevideo).
- De Lauretis, Teresa 1992 *Alicia ya no* (Madrid: Cátedra).
- De Riz, Liliana 1985 “Uruguay: la transición desde una perspectiva comparada” en
- Engels Friedrich [1884] 1941 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Buenos Aires: Claridad).
- Korol, Claudia 2010 *Fanny Edelman. Feminismo y Marxismo. Conversaciones con Claudia Korol* (Buenos aires: Editorial El Folleto).
- Felitti, Karina 2012 *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en los sesenta* (Buenos Aires: Edhasa).
- Femenias, Murría Luisa 2009 “Género y Feminismo en América Latina” en *Debate Feminista*, Año 20, Vol.40.
- Ferguson, Ann 1989 *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance* (Londres: Harper Collins).
- Garcé, A. y Yaffe J. 2005 *La era progresista* (Fin de Siglo: Montevideo).
- Garce, Adolfo 2012 *La política de la fe. Apogeo, crisis y reconstrucción del PCU (1985-2012)* (Fin de Siglo: Montevideo).
- Gillespie, Charles et al *Uruguay y la democracia*, Tomo III (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental).
- González, Luis E. 1985 “Transición y restauración democrática” en Gillespie, Charles et al *Uruguay y la democracia*, Tomo III, (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental).
- Grammatico, Karin 2005 “Las mujeres políticas y las feministas en los tempranos setenta ¿un dialogo (im) posible? en Andújar et al (Comp.) *Historia, género y política en los 70* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Feminaria Editora).
- Artmann, Heidi 1980 “Un matrimonio mal avenido. Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” en *Zona Abierta*, N° 24, págs. 85-113.
- Hobsbawm, Eric 1996 “La izquierda y la política de la identidad” en *Debate Feminista*, Año 7. Vol. 14.

- Lonzi, Carla 1978 *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (Buenos Aires: La Pléyade).
- Jelin, Elizabeth 2003 *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales* (Buenos Aires: Libros del Zorzal).
- Jelin, Elizabeth (Coord.) 1996 *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina* (Caracas: Nuevas Sociedad).
- Jelin, Elizabeth (Eds.) (1990): *Woman and social change in Latin America*, (New Jersey: United Nations Research Institute for Social Development/Zed Books).
- Jelin, Elizabeth (Comp.) 1987 *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos* (Ginebra: Unrisd).
- Johnson et al 2011 *(Des) penalización del aborto en Uruguay: Prácticas, actores y discursos. Abordaje interdisciplinario sobre una realidad compleja* (Montevideo: Universidad de la República).
- Johnson, Niki 2000 "The Right to Have Rights': Gender Politics, Citizenship and the State in Uruguay". Thesis, Department of Political Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London.
- Kirkwood, Julieta 1983 *El feminismo como negación del autoritarismo* (Santiago de Chile: FLACSO).
- Kirkwood, Julieta 1984 *Feministas y políticas* (Santiago de Chile: FLACSO).
- Kirkwood, Julieta 1986 *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos* (Santiago de Chile: FLACSO).
- Lesgart, Cecilia 2003 *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del 80* (Santa Fe: Homo Sapiens).
- Masson, Laura 2007 *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina* (Buenos Aires: Prometeo).
- Nari, Marcela 1996 "Abrir los ojos, abrir la cabeza': el feminismo en la Argentina de los años '70" en *Feminaria*, Año IX, N°18-19.
- Olea, Cecilia (Comp.) 1998 *Encuentros, (Des) Encuentros y Búsquedas. El movimiento feminista de América Latina* (Lima: Ediciones Flora Tristán).

- Ollier, María Matilde 2009 *De la revolución a la democracia. Cambios privados, públicos y políticos de la izquierda argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Rowbotham, Sheila 2009 “Caro Dr. Marx: carta de una feminista socialista” en *Cadernos Pagu*, N° 32 Campinas, jan./jun.
- Rossanda, Rossana 1990 “El encuentro con el feminismo” en *Debate Feminista*, Año 1. Vol. 2. Septiembre.
- Rossanda, Rossana 1982 *Las otras* (Barcelona: Gedisa).
- Rodríguez, V., Sapriza G. 1984 *Mujer, Estado y Política en el Uruguay del Siglo XXI* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental).
- Rossi, Laura, Tarcus, Horacio 1986 “Militancia y revolución (la crisis de un modelo)” en *Revista Praxis*, Año III, N°5, 1985/86.
- Sapriza, Graciela 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 *Debate Feminista* (s/d).
- Sapriza, Graciela 2009 “Memoria para Armar. La construcción de un archivo. Relatos de mujeres sobre la dictadura en Uruguay”, en III Encuentro “Archivos y derechos humanos: el archivo y el testimonio” en *Memoria Abierta*, Buenos Aires, septiembre.
- Scott, Joan 2012 *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Scott, Joan 1992 “El problema de la invisibilidad” en Carmen Ramos Escandón (comp.) *Género e Historia* (México: Inst. Mora/UAM).
- Sempol, Diego 2013 *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)* (Montevideo: Editorial Sudamericana).
- Sempol, Diego 2010 “Homosexualidad y cárceles políticas uruguayas. La homofobia como política de resistencia” en *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana* N°4 disponible en www.sexualidadsaludysociedad.org.
- Vargas, Virginia 2008 *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia* (Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán/ Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/ UNMSM).

- Vargas, Virginia 2002 “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio (Una lectura político personal)” en Mato, Daniel (Comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: CLACSO).
- Vargas, Virginia 1991 “El movimiento feminista latinoamericano: entre la esperanza y el desencanto (Apuntes para el debate)” en *El cielo por asalto* N° 2 (Buenos Aires: Imago Mundi), pp.8-24.
- Vasallo, Alejandra 2005 “Las mujeres dicen basta. Feminismo, movilización y política en los setenta” en Andújar et al. (Comp.) *Historia, género y política en los 70* (Universidad de Buenos Aires, (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/Feminaria Editora).
- Yaffé, Jaime 2005 *Al centro y adentro. La renovación en la izquierda y el triunfo del Frente Amplio en Uruguay* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Young, Iris 1992 “Marxismo y feminismo: más allá del matrimonio infeliz” en *El cielo por asalto* N° 4 (Buenos Aires: Imago Mundi) pp. 40-56, otoño/invierno.

MUJERES GUARAYAS TRASTOCANDO IMAGINARIOS

Roxana Viruez*

INTRODUCCIÓN

La constitucionalización del pluralismo y el reconocimiento de las naciones indígenas en Bolivia fue una lucha ganada por las mismas poblaciones indígenas, hombres y mujeres, y fue un paso muy importante en la búsqueda de la igualdad. En este sentido, en las poblaciones indígenas se hace visible un problema, la desigualdad de género, que se suma al problema del acceso a la justicia indígena en casos de violencia intrafamiliar.

La violencia intrafamiliar en poblaciones indígenas es un tema que se ha encubierto bajo el velo de la “tradicción” o ha sido tratado como un tema “privado” y que en muchos casos no quiere ser considerado como justiciable. Es así, que las mujeres buscan mecanismos para enfrentarse a la violencia, muchas veces acudiendo a los sistemas de justicia occidentales ordinarios, fuera de sus comunidades, generando relaciones de interlegalidad. Lo que me interesa aquí es enmarcar las luchas de las mujeres indígenas por enfrentar y frenar la violencia como una lucha feminista desde abajo, desde el caso de

* Magíster en antropología por FLACSO –Ecuador. Licenciada en Ciencias Jurídicas y Políticas.

las mujeres guarayas de Cururú, comunidad perteneciente a la nación guaraya del oriente de Bolivia. Cururú es una comunidad indígena que pertenece a la nación guaraya, ubicada en el municipio de Urubichá (departamento de Santa Cruz de Bolivia).

Este trabajo tiene base en las reflexiones sobre datos empíricos recogidos en dos momentos históricos, el año 2010¹ y el año 2015, con el objetivo de estudiar los cambios y transformaciones que las mujeres han conseguido en este tiempo, el mismo que se enmarca en el período de transformación plural del Estado, particularmente del pluralismo jurídico.

El objetivo que este artículo se plantea es entender las luchas de las mujeres guarayas (Cururú) como luchas feministas porque cuestionan herencias de dominación y por imaginar otras cartografías de resistencias posibles (Hernández, 2011 [2008]), a pesar de que las mujeres de Cururú no se consideran feministas, sus acciones y su lucha contra la violencia nos permiten considerarlas como tal.

Esta afirmación tiene base en el denominado feminismo poscolonial que intenta articular género, etnia e identidad cultural donde las mujeres “desde otros lugares de enunciación, y desde unas voces que nos hablan a partir de lo cotidiano [...] han venido construyendo también sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre desigualdades de género” (Hernández, 2011 [2008]: 12). Este caso nos permite ver cómo estas desigualdades de género están tejidas en los imaginarios de comunidad y de Estado, y éstas a la vez en la administración de justicia, donde el rol de las mujeres es fundamental para generar cambios, demostrando que estas comunidades imaginadas, no solo se imaginan desde arriba, sino también desde los subalternos.

Desde los estudios de subalternidad, entendemos al Estado como producto cultural cuya constitución es necesario analizar desde las percepciones de la gente y cómo éste se expresa en su vida, donde las rutinas y relaciones de poder crean un imaginario sobre él, es decir, que es un producto de cada persona, un proceso cultural (Sharma y Gupta, 2006; Lagos y Calla, 2007). Barragán y Wanderley ven al Estado como una comunidad ilusoria, de producción ideológica y de representaciones que permiten entender el entramado institucional y organizacional – donde se encuentra la interlegalidad – formados en procesos de negociación, disputa y acuerdos entre complejos actores; además de sus prácticas cotidianas, luchas políticas, articulaciones discursivas, posicionamiento y reposicionamiento de los actores y los efectos que

¹ Trabajo realizado con el proyecto: “Construyendo una justicia plural, participativa, transparente y descolonizadora”, CERES – DANIDA – Red de Participación y Justicia.

entretengan la construcción del orden estatal (Barragán y Wanderley, 2009); un proyecto siempre incompleto que necesita ser constantemente enunciado e imaginado” (Das y Poole, 2008).

Parto de la crítica a la concepción de comunidad imaginada de Anderson, como homogénea y siempre como un “compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1991 [1983]), Bhabha critica esta concepción y propone estudiar la nación a partir de su narrativa, cuestionando su “totalización” y poniendo de manifiesto la amplia diversidad a través de la cual construimos el campo de significados y símbolos, donde las fronteras y los límites se convierten en espacios intermedios a través de los cuales se negocian los significados de la autoridad cultural y política (Bhabha, 2010). En la misma línea, Chatterjee cuestiona a Anderson su perspectiva esencialista, “ideal” y utópica de las comunidades, y postula que los subalternos imaginan la nación de diferente manera de acuerdo a sus particularidades culturales propias, proponiendo una política de la heterogeneidad o política de los gobernados que propugna estrategias contextuales, históricas y provisionales (Chatterjee, 2007).

Desde perspectivas más feministas, Brown (2006 [1995]) define al Estado como “no una cosa, sistema o sujeto, sino un terreno sin límites de poderes y técnicas, un ensamble de discursos, reglas, prácticas, cohabitando en relaciones limitadas, tensionadas, contradictorias con el otro”, y además lo identifica como masculinista, que corresponde a convenciones de poder y privilegio constitutivas del género dentro de un orden de dominancia masculina (Brown, 2006 [1995]: 167-174). El estado patriarcal, por lo tanto, es un proceso a través del cual la autoridad masculina se imbrica con el estado a través de tecnologías determinadas.

Me parece importante esbozar la concepción de *comunidad* desde el feminismo comunitario, que si bien se lo piensa desde lo andino, ayuda a pensar también en las mujeres indígenas de tierras bajas. Paredes (2014) parte de la comunidad “como principio incluyente que cuida la vida, propone desmitificar el *chacha-warmi* (hombre-mujer) que nos impide analizar la realidad de la vida de las mujeres” en Bolivia, porque éste no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación” (Paredes, 2014: 78-80).

Estas entradas teóricas de los estudios poscoloniales y subalternos sobre la construcción del estado-comunidad y el concepto de interlegalidad nos ayudarán a comprender las luchas de las mujeres indígenas de Cururú por transformar los imaginarios de comunidad y así enfrentar la violencia, no sólo desde lo jurídico, sino también desde lo político y la política. En este sentido me parece importante enmarcar la investigación en la reflexión sobre lo político y la política de Mouffe (2007), considerando que toda esta discusión jurídica y las definicio-

nes expuestas sobre interlegalidad, carecen de un enfoque explícito al carácter político de la justicia indígena como de las relaciones inter-legales. Entonces parto del supuesto de que la lucha de las mujeres se inscribe, además de lo jurídico, en lo político.

Vamos a entender la interlegalidad desde la antropología jurídica, desde donde algunos autores han mostrado que no basta con hablar de sistemas jurídicos interconectados, sino que “es necesario analizar cómo estos se construyen mutuamente. Es decir, estudiar cómo el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y coercitivos, como se genera la resistencia hacia ellos, pero también como el derecho estatal es a su vez modificado” (Merry, 1988; Star y Collier 1989 en Sierra y Chenaut, 2002: 45). Esta forma de entender la interlegalidad nos ayuda a comprender “cómo se construyen los sistemas jurídicos en su relación con ordenamientos hegemónicos, que históricamente han moldeado y que a su vez han incidido sobre ellos” (Sierra y Chenaut, 2002:45). Las mismas autoras nos dicen que estos los sistemas jurídicos se encuentran internalizados en las disposiciones y representaciones de los actores sociales, y son activados en situaciones concretas (Sierra y Chenaut, 2002: 47).

Por otro lado Chavez y Terven (2013) señalan que existen diferentes tipos de interlegalidad, “que son producto de circunstancias históricas y geográficas del espacio de justicia del que se trate: del influjo que han tenido de él los discursos del derecho positivo, de los derechos humanos, de las mujeres y de los indígenas, y de las posibilidades de que el Estado ejerza un control efectivo para hacer cumplir el derecho positivo en un determinado espacio” (Chávez y Terven 2013: 313). También nos dicen que esto muestra que el estado no logra permear en todo el ámbito de la justicia indígena y que de esta forma las comunidades construyen “campos legales semiautónomos”, donde el derecho indígena llega a operar con un cierto margen de autonomía (Chávez y Terven 2013: 313). Por último citando a Das y Poole (2004) Chávez y Terven señalan que las nociones de ambos derechos son reapropiadas por las personas de acuerdo a la realidad específica de cada lugar, y reformuladas según sus necesidades.

Con esta perspectiva teórica como base, este artículo está dividido en cuatro partes, la primera explica el contexto político en el cual se inscribe la investigación que describe las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento a su derecho a la autodeterminación, por un lado; y por otro, las luchas de las mujeres indígenas que inscribieron sus propuestas en la asamblea constituyente (2008-2009), finalizando con una breve contextualización de la situación de las mujeres en la provincia Guarayos y cómo a partir de la organización de mujeres han logrado insertar a las mujeres en espacios de poder.

La segunda parte desarrolla cómo se ha constituido el imaginario Cururú desde las desigualdades de género, explicando cómo se construyen éstas desde la subordinación y regulación de los cuerpos femeninos y la distribución del poder al interior de la comunidad.

La tercera parte es la que se centra en la lucha de las mujeres de esta comunidad contra las desigualdades de género y subordinación, a través de la organización de mujeres, la politización de la violencia a través del estatuto, los cambios y transformaciones desde el 2010 hasta ahora y cómo las mujeres se han constituido en agentes de interlegalidad en casos de violencia intrafamiliar.

El argumento principal es que las acciones de las mujeres, que podrían resultar imperceptibles, representan grandes luchas inscritas en procesos históricos, que generan cambios de corto y largo alcance. Luchas que no tienen por objetivo la búsqueda de justicia, sino la construcción de una justicia de carácter interlegal, que tienen que ver más con una agenda política más que sólo un sentido jurídico-legal del término.

CONTEXTO: LAS LUCHAS DE MUJERES INDÍGENAS EN BOLIVIA

Para situarnos en este caso específico es necesario entender el contexto histórico político en el que se inscribe, lo cual nos permitirá entenderlo como un proceso histórico y no solo como un caso aislado, del cual partimos con la refundación del Estado plurinacional boliviano.

El marco de transformación del estado comenzó con la crisis del neoliberalismo, llegando a su punto culmine en el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y las movilizaciones en contra de la privatización de los recursos naturales (como el agua y el gas) y servicios básicos. En este contexto político la sociedad boliviana ya no estaba de acuerdo en seguir con un sistema neoliberal que tenía como característica la privatización de los recursos naturales vitales para la economía y subsistencia del país. Estos momentos de violencia fueron la antesala de gestación de un nuevo modelo de gobierno que más tarde llevaría a la presidencia a Evo Morales.

Este fue el principio para la transformación de un Estado neoliberal a un Estado plurinacional con una lógica de reconocimiento de las diferencias y la diversidad. En este escenario surgieron diferentes actores sociales indígenas y campesinos importantes: la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), incrementando la presencia del sindicalismo campesino; el movimiento Pachakuti; la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB); la Federación de Juntas Vecinales de la ciudad de El Alto, etc. Donde la participación de mujeres campesinas y de sectores populares, de organizaciones como la Federación de Mujeres Campesinas Barto-

lina Sisa y la Federación de Trabajadoras Asalariadas del Hogar, entre otras, también fue muy importante en su posicionamiento político y defensa de sus derechos.

Este panorama llevó a la presidencia a Evo Morales el año 2005, con un apoyo masivo, principalmente de los pueblos indígenas y campesinos quienes sentían que por primera vez, con un presidente indígena, tendrían representación política. Una de las primeras acciones de su gobierno fue llamar a asamblea constituyente con el objetivo de refundar el Estado boliviano. Con la convocatoria a la asamblea constituyente se tenía la esperanza de que la reforma del Estado no implicaría sólo cambiar de gobernante, sino también “la forma del gobierno y el conjunto de las instituciones, de modo tal que sea posible establecer correspondencia entre la diversidad cultural, la forma de gobierno y el ordenamiento político económico del país” (Tapia, 2007).

El año 2006 con la ley especial de convocatoria a la asamblea constituyente, todos los colectivos, entre ellos los de mujeres e indígenas campesinos se organizaron para presentar sus propuestas a la asamblea constituyente. El documento “Proyecto Mujer y Asamblea Constituyente” resume el proceso de la propuesta de “Mujeres y Asamblea Constituyente” impulsada por la Coordinadora de la Mujer², uniéndose después el Foro Político Nacional de Mujeres, la Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad (AMUPEI), la Plataforma de la Mujer y muchas otras organizaciones incluso Católicas por el Derecho a decidir/Bolivia, logrando formar el “Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia” (Lanza, 2008). Esta propuesta denominada “De la protesta al mandato: una propuesta en construcción” fue la más importante en los temas: contenido y defensa de los derechos de las mujeres, modelo y estructura del Estado boliviano, derechos humanos individuales y colectivos, regímenes económico, financiero, laboral, social y familiar, y sobre tierra y territorio. Esta propuesta reunía las voces de mujeres diversas y de diferentes etnias, como una primera oportunidad de unir sus voces y reclamos con el objetivo de incluir en la nueva constitución criterios de inclusión, equidad de género, justicia social e interculturalidad (Lanza, 2008: 49).

Ya en la asamblea constituyente las discusiones más importantes de los diferentes partidos políticos en torno a las propuestas fueron: los asambleístas de PODEMOS³ estaban en contra del estado laico, y

2 “Red que aglutina a instituciones privadas de desarrollo a nivel nacional para incrementar la participación de las mujeres en los niveles de poder y la toma de decisiones en espacios de desarrollo local, departamental y nacional” (Revista Cotidiano Mujer N° 44, 2008: 49).

3 Partido de oposición al MAS.

derechos sexuales y reproductivos; y apoyaron los temas de equidad de género, derecho a una vida libre de violencia, medidas de acción positiva, reconocimiento del trabajo doméstico, entre otros. Por otro lado las asambleístas del MAS fueron radicales en lo referente a que la igualdad y equidad entre mujeres y hombres son prácticas enraizadas en su cultura, la aymarás; lograron incorporar en su discurso temas como derechos políticos, reconocimiento del trabajo doméstico, derecho a una vida sin violencia y derecho a la propiedad de la tierra (Lanza, 2008: 52), lo que refleja la intención del gobierno de etnización del Estado, hacia lo andino, imaginario que es reproducido por los colectivos de mujeres afines al gobierno.

Finalmente, la propuesta del MAS incluía una sección referida a los derechos de la mujer, reconociendo derechos a una vida libre de violencia de cualquier tipo en la familia en la sociedad, al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, a acceder a espacios de representación y participación política con paridad y alternancia de género, a la tenencia y titularidad de la tierra, sin discriminación del estado civil, y a trabajar sin que el estado civil, embarazo, edad, número de hijas o hijos, provoquen su discriminación o retiro, en el ámbito público y privado. Fue una gran pérdida que esta propuesta no pudo ratificarse por el carácter conservador de la sociedad boliviana, y porque los derechos de las mujeres fueron invisibilizados por otras discusiones como la capitánía plena, las autonomías departamentales, etc., quedando finalmente el texto constitucional sin la sección dedicada exclusivamente a los derechos de las mujeres.

El marco de la asamblea constituyente se estableció en un espacio en el que se visibilizaron las relaciones de poder dentro del Estado y el discurso normativizado que dejaba aún de lado a las mujeres; a pesar de la notoria participación política de mujeres, sobre todo indígenas, quienes realizaron un Encuentro Plurinacional de Mama T'allas, donde se cuestionó la subordinación y se exigió plena igualdad en la representación política (Vega, 2014).

En ese momento surge la discusión sobre la necesidad de desmontar el Estado patriarcal para lograr eliminar el poder de los hombres en las relaciones hombre-mujer, lo que significaba una lucha por cambiar las causas estructurales que marcan las condiciones de vida como mujeres, puso en el debate público cómo el Estado patriarcal se apropia del cuerpo de las mujeres, lo administra y toma decisiones, vulnerando la soberanía sobre las decisiones privadas y personales (Sanabria, 2009: 66).

Por su lado, los pueblos aymarás, han defendido la noción del *chacha-warmi* como principio de complementariedad rector de las relaciones entre hombres y mujeres, corriente que ha sido criticada por

su carácter andinocéntrico. Según Galindo “la reivindicación de lo ‘originario’ como lo puro, como la cultura que construye nación, proyecto de poder y luego nacionalismo nos conduce a la renovación patriarcal y colonial de poder, donde el poder ejerce simplemente poder con un mero cambio de actores” (Galindo, 2006 en Vega, 2014).

En esa misma línea, desde feminismo comunitario, Paredes (2014) parte de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida, desmitificando la noción andina de *chacha-warmi* (hombre-mujer) como complementariedad, ya que “no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación”; para esta autora, el *chacha-warmi* representa al machismo indigenista que considera “natural” los roles de las mujeres en la comunidad, lo que causa una mayor explotación de su fuerza de trabajo (Paredes, 2014 [2010-2013]). Entonces, la propuesta del feminismo comunitario es el *warmi-chacha* no como complementariedad jerárquica, sino una mitad de igualdad y respeto mutuo, una complementariedad horizontal sin jerarquías; el *warmi-chacha* tampoco significa solo un cambio de orden en las palabras, sino empezar el tiempo de las mujeres partiendo de las mujeres en comunidad.

La propuesta del feminismo comunitario es interesante e importante por el rompimiento epistemológico que hace con el feminismo occidental, y esto es lo importante de plantear un feminismos diferentes y desde la pluralidad del ser mujer e indígena, el problema del *warmi-chacha* es que no representa a las mujeres indígenas del oriente boliviano, que no son andinas, y que tienen otra cosmovisión y construcción de complementariedad. Los indígenas guarayos tienen un pasado de colonización en el que la misión, franciscana en este caso, es un actor clave en la construcción de la concepción del género y la relación hombre-mujer, la división del trabajo sexual y por último la violencia. El precepto bíblico de “la mujer tiene que estar bajo la mano del hombre”, es el la base de las relaciones y subordinación de las mujeres a los hombres, como veremos en el siguiente apartado que describe las formas de subordinación.

Retomando todas estas discusiones sobre desigualdades de género, las leyes del gobierno de Morales fueron incorporando en sus textos el principio de equidad de género. Entre la normativa más importante está la de reconducción comunitaria de la reforma agraria (2006) referida a la distribución, administración, tenencia y aprovechamiento de la tierra en favor de la mujer, independientemente de su estado civil; la ratificación de la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007); el decreto supremo N°066 que determina el bono Juana Azurduy como política de erradicación de la pobreza y protección de la maternidad (2009); la ley contra el racismo y toda

forma de discriminación (2010); y la ley para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia (2013).

Por otro lado y paralelamente, las mujeres campesinas y trabajadoras domésticas fueron librando luchas para que sus derechos fueran reconocidos, una lucha de largo aliento que finalmente logró que su representante Casimira Rodríguez - mujer indígena, sin estudios - fuera nombrada como Ministra de Justicia, por primera vez en la historia. (Cabezas, 2012; Díaz, 2013). En el caso del oriente boliviano, las mujeres indígenas de tierras bajas tuvieron también procesos importantes de lucha por la defensa de sus derechos, en el caso de la provincia Ascensión de Guarayos es la Central de Mujeres Indígenas Guarayas (CEMIG).

LA CEMIG EN DEFENSA DE LAS MUJERES

La CEMIG se creó el año 1986, fue creada primero en el municipio de Urubichá conjuntamente a las centrales, de donde nace la CEMIG regional o matriz en Ascensión de Guarayos. Es decir que como parte de las centrales comunales⁴ existentes en cada comunidad se desprenden las CEMIG comunales. Esta organización surge de las mismas mujeres, como un espacio de reivindicación y defensa tanto de los derechos como pueblo indígena guarayo, como de derechos específicos de mujeres. Actualmente las representantes de cada CEMIG se encuentran luchando por independizarse de las centrales comunales y obtener personería jurídica para el manejo y administración de proyectos independientemente a la COPNAG.

En un primer momento, según el relato de una de sus fundadoras, el objetivo de la CEMIG fue lograr un espacio para las mujeres en el sector productivo, respecto al trabajo artesanal: “Las mujeres pedían que el trabajo de vendedores ambulantes se pague por igual para hombres y mujeres, porque a las mujeres siempre se les pagaba menos, y ‘la organización’ (como las mujeres la denominan) logró que el pago se nivelara un poco” (Entrevista AM.2015). Con el tiempo la CEMIG logró establecer relaciones con instituciones privadas y ONG, que apoyaban con proyectos y capacitaciones, de donde surgió la necesidad de parte de las mujeres de capacitarse en temas organizativos, dirigenciales y de derechos, temas de violencia.

Entonces la CEMIG como una organización productiva, pero también y sobre todo política, ha logrado establecer relaciones con dife-

⁴ La centrales comunales son organizaciones políticas de las comunidades guarayas, dirigidas por hombres. La Central de Organizaciones de Pueblos Nativos Guarayos COPNAG es la matriz, de donde nacen 6 centrales comunales: Central comunal de San Pablo (CCSP), Central Comunal de Yaguarú (CECY), Central Comunal de Salvatierra (CEN-COS), Central Comunal de Urubichá (CECU), Central Comunal Indígena de Yotaú (CCIY), y la Central Comunal de Cururú (CCC).

rentes actores sociales, una de ellas el gobierno, que a su vez ha logrado afianzar y fortalecer el apoyo de las organizaciones indígenas del oriente boliviano vía CIDOB y sus organizaciones afiliadas de donde se desprende la COPNAG y la CEMIG. Este apoyo se ha conseguido a través de la incorporación de candidatas propuestas por las centrales para cada municipio. En este escenario el partido de gobierno se ha convertido en un aliado de las mujeres porque a través de él han conseguido insertar a representantes de las mujeres en espacios de poder político. Para la CEMIG ha sido un logro significativo que tres de sus candidatas: Élidea Urapuca, Antonia Irayigra y Marina Cuñaendi se hayan convertido en las primeras mujeres en llegar a espacios de poder político.

Elida Urapuca fue la primera mujer presidenta de la COPNAG, y luego alcanzó el cargo de Alcaldesa del municipio Ascensión de Guarayos, también es la primera mujer guaraya que ha conseguido un plan de manejo forestal. Antonia Irayigra del municipio El Puente fue asambleísta departamental por la provincia Guarayos. Y Marina Cuñaendi presidenta del concejo municipal de Urubichá. Los logros y alcances de estas mujeres son importantes porque son un ejemplo de que las mujeres también pueden hacer y trabajar en cargos que antes habían sido exclusivos para hombres.

“Ahora hace 5 años recién hay mujeres, recién las reconocieron, antes marchaban para que nos reconozcan, algunas marchando murieron, por organización lo metemos. Desde el 92 entraron mujeres en la alcaldía, pero no funciona, recién con este gobierno ya hay 3 mujeres concejalas” (Entrevistas AM. 2015).

Las mujeres que son miembro de la CEMIG se sienten orgullosas de que sus candidatas lleguen a cargos altos de dirigencia, lo que ellas ven como requisito principal es que sea luchadora, que luche y trabaje por las mujeres, que enfrente a los hombres y que aprenda, todo esto pesa más que los estudios que pueda tener, tampoco es importante si es casada o soltera, o es joven, lo que rompe con el modelo “tradicional” de mujer, que es el de madre y esposa.

Para estas mujeres es muy valorada e importante la capacitación, ya sea en proyectos y temas productivos, en derechos o en capacidades dirigenciales, ya que esto les da herramientas para volverse más autónomas y demostrar que tienen las mismas capacidades que un hombre. Esto no significa que las capacitaciones o las leyes *per se* generan cambios en la gente, sino que las mujeres de esta región en particular han tenido la capacidad de utilizarlas en defensa de sus derechos frente a los hombres. Sin embargo, en Urubichá el tema de

la violencia aún es muy latente y de preocupación general, porque no tienen una instancia de defensa.

A pesar de que existe una Defensoría de la niñez y adolescencia que funciona también como defensoría de la mujer⁵, ellas no acuden a la Defensoría, porque implica gastos de recursos económicos que ellas no tienen, y porque la responsable de dicha oficina no es de confianza, por no haber sido elegida por el pueblo y haber sido designada por el Alcalde, de sus relatos se puede entender que tienen otras formas de enfrentarse a la violencia, “Yo recién me peleé con mi marido, pero lo dejé encerrado en el baño para que no me haga nada, hasta que se pase. Así siempre hago, no voy a la Defensoría porque cobra 300 Bs., por ir a la casa de uno”. Averiguadas las cosas, la encargada de la Defensoría en estos casos va acompañada de la Policía, y es la Policía quien cobra los 300 Bs. Veremos más adelante que las mujeres hacen un uso diferenciado de la Defensoría, en el caso de Cururú. En este sentido, en Urubichá no existe otra instancia a la que las mujeres puedan acudir en casos de violencia intrafamiliar además de la Defensoría y de la Policía instancia que funciona solo para las mujeres que pueden pagar sus servicios o en casos muy graves.

Este escenario tuvo repercusiones en las CEMIG de Cururú, cuya organización de mujeres fue tomando más fuerza. Entre las discusiones de estas mujeres indígenas se encontraba la violencia, tema conflictivo porque si bien ellas estaban de acuerdo en que sus autoridades y sus normas como pueblos indígenas sean reconocidos y respetados, el tema de la violencia hacia las mujeres era encubierto bajo el discurso de la “tradicción” o la “costumbre” y no era sancionado por las autoridades, quedando en la impunidad. Primero es necesario entender lo que es Cururú y como se construye el imaginario de comunidad desde las desigualdades de género.

EL IMAGINARIO CURURÚ

Cururú en tiempo de las misiones (1840 – 1940) fue un centro de castigo y trabajo forzado creado por los misioneros franciscanos, cuando la misión fue disuelta algunos indígenas guarayos quedaron como propietarios de *chacos*⁶, cuyos herederos decidieron fundar la comunidad como centro de residencia y vida. Fue fundada en 1992 por catorce

5 La Ley de participación popular crea las defensorías de la niñez y adolescencia en el año 1997, y trabajan conjuntamente a los Servicios Legales Integrales Municipales (SLIM) instancias de apoyo y atención de casos de violencia intrafamiliar, ambas son instituciones que funcionan bajo responsabilidad de los municipios.

6 Porción de tierra para trabajo agrícola.

familias, todos residentes y oriundos de Yaguarú⁷. El motivo para que estas personas decidan mudarse a Cururú fue la distancia (15 km) entre Yaguarú y Cururú, que tenían que recorrer a pie, dejando a sus hijos solos por largos periodos durante el día.

La iniciativa surgió de las familias Macue y Yaboo, quienes formaron la red familiar de Cururú. Los Macue y Yaboo discutieron la creación de la comunidad con el sacerdote de Yaguarú, los cabildantes, las autoridades de educación, quienes estuvieron en desacuerdo porque creían que la gente se “volvería salvaje, volverían a caminar desnudos y usarían arco y flecha” (Entrevista AY.2010). Este argumento los animó a construir una escuela en Cururú, para convencer a las autoridades que no “perderían su civilidad”. Luego de negociaciones con estas instituciones, gracias a la autorización de la autoridad máxima en educación en Santa Cruz, se aceptó la fundación de la comunidad. Con la aceptación, el cacique mayor, solicitó al sacerdote de Yaguarú la bendición de la comunidad, de este modo la iglesia fundaba y legitimaba su fundación, incluso para otorgarle un nuevo nombre cristiano “Santa Teresita de Cururú”. Así, la cruz se ha convertido en un símbolo característico de Cururú y de las naciones indígenas colonizadas por las misiones jesuitas y franciscanas del oriente boliviano, y hasta nuestros días es un símbolo de la fuerte influencia y poder de la iglesia en el orden social de estos pueblos.

A partir de estos testimonios se puede ver la influencia de la iglesia en la construcción del imaginario fundacional de la comunidad de Cururú, que aún en los años noventa sigue reproduciendo el objetivo de las misiones coloniales: construir un tipo de sujetos homogéneos y civilizados, a través de la religión y la educación. De este modo, el imaginario con el que se funda la comunidad, es en primer término el de una gran familia, católica, “civilizada”; imaginarios que se fueron reflejando y reproduciendo por las autoridades de la comunidad.

La concepción de mundo o lo que ellos llaman “costumbre” o “creencias” está muy entrelazada a la doctrina católica, lo que permite desarrollar cómo se conciben como guarayos, cómo conciben al hombre y a la mujer y sus roles en la comunidad. En el 2010 su cosmovisión era de carácter holística, la cual no dividía espacio-tiempo, sino como un todo indiviso donde todo ser viviente tiene que ser respetado. El respeto es un valor clave para los comunarios de Cururú, para ellos deben respetarse a los animales y al bosque igual que a la gente porque esa es su casa,. El ñanderetaguasu, entonces es “el todo” para ellos, es el orden de las cosas y los seres en interacción de todos con el todo, es el principio ordenador que rige sus vidas (Soria Galvarro, 2014).

7 Municipio perteneciente a la provincia Ascensión de Guarayos.

Para ellos todo tiene un tiempo y un espacio, existe un tiempo y un lugar para cazar, para sembrar, para cosechar, para cortar árboles, además que como parte del respeto se debe pedir permiso a los cuidantes y agradecer para que no ocurran desgracias. “Todo tiene su cuidante y salen, le aparecen a la gente cuando uno hace mal. [...] No hay cuidante de la gente, la patrona Santa Teresita es la cuidante de la comunidad y Dios es el cuidante de la gente” (Entrevista RM.2010). Entonces, este orden dicta las normas de conducta en relación con el medio ambiente y el bosque. Las “cosas” u objetos materiales para ellos son como personas, “como gente” que también merecen respeto.

Las relaciones comunitarias son las que estructuraban el sentido de comunidad, el trabajo colectivo, la “ayuda” para el trabajo en los chacos, es lo que unía al pueblo guarayo y lo que los diferenciaba de los *karai*⁸. El uso y la confección de sus herramientas, instrumentos de trabajo, de música o del hogar, la comida, la vestimenta también significaba algo propio del ser guarayo, a su costumbre; tener y hacer sus propias cosas y no tener que comprarlas de afuera o de otra “cultura”, significa ser guarayo, indistintamente para hombre y mujer. Su preocupación es que su costumbre va cambiando y los jóvenes ya no la conocen y esto va desestructurando el sentido de ser guarayo. El comercio y el dinero es algo que las personas mayores identifican como extraño a su cultura, incluso todavía relacionan al dinero y las carreteras como una amenaza a su costumbre. También identifican a los *collas*⁹ como amenaza a su costumbre y a su territorio, razón por la cual en un principio tenían recelo hacia el gobierno de Evo Morales.

En relación a las concepciones de hombre y mujer, sin duda guardan mucha relación con la religión católica, “según la costumbre uno no viene de la panza de la madre, uno viene de Dios en pareja, es uno cuando ya tiene que entrar en la panza de la madre, se separan, por eso somos pareja hombre y mujer. El hombre y la mujer siempre van a buscar su pareja toda su vida, si se casan con otra persona, se divorcian, porque uno siempre va a buscar su pareja, su par” (Entrevista RM.2010). Estos imaginarios nos permiten entender las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres, por tanto de violencia hacia las mujeres. Entendiendo esto desde Paredes (2014) esta es una forma de complementariedad machista que naturaliza la discriminación y que consideran al trabajo y actividades de las mujeres como de menor valor, lo que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres (Paredes, 2014: 80), ella propone romper con la idea de par complemen-

8 Hombre blanco.

9 Personas de tierras altas.

tario como par heterosexual y en su lugar considerarlo como un par político, sin jerarquías; lo que en Cururú no ocurría.

Para ellos, el matrimonio es muy importante, porque consolida las relaciones y alianzas políticas al interior de la comunidad. El matrimonio religioso es el que tiene validez, es uno de los requisitos para acceder a tierra y también para ser autoridad, una persona soltera no puede ser elegida como autoridad, porque debe ser “un ejemplo para la comunidad”. En este sentido, el divorcio no existe ni es permitido en Cururú; para evitar separaciones posteriores al matrimonio, la pareja tiene un periodo de prueba mínimo de un año antes de casarse, norma que es validada por la iglesia; y, si en ese tiempo deciden separarse lo pueden hacer, aunque tengan hijas/os. Estas concepciones permiten visibilizar la profunda subordinación de la mujer, que se reproduce a través del matrimonio y las influencias de la iglesia bajo el argumento de que “la mujer tiene que estar bajo la mano del marido”. Por un lado, si la pareja decidiera no contraer matrimonio y existen hijos/as, la mujer queda en desventaja porque es ella la que asume la responsabilidad total. Por otro lado, bajo esta concepción la mujer es buena si acompaña al hombre, no como compañera en igualdad, sino como compañía, como algo accesorio a él. En términos políticos las alianzas matrimoniales la mujer tenía el rol de enlace entre las familias dominantes como acceso a la red de poder, en ese tiempo investido en el cabildo, de esta forma las mujeres no tenían ningún tipo de autonomía sobre sus vidas.

LA SUBORDINACIÓN Y LA REGULACIÓN DE LOS CUERPOS FEMENINOS

En este contexto las mujeres estaban sometidas a una serie de regulaciones, que van desde lo corporal hasta la conducta, que determinan si una mujer es o será “buena” o no, estas regulaciones funcionan a lo largo de su vida y van tejidas al rol y al espacio que se le asigna a la mujer en la comunidad, en lo público y lo político. Las representaciones e imaginarios sobre los cuerpos se visibilizan más en las concepciones y divisiones del trabajo que realizan diferencialmente el hombre y la mujer, los ritos de paso a los que han sido sometidas las mujeres y actividades que restringen la movilidad de sus cuerpos.

Los cuerpos de las personas son moldeados en relación al trabajo que desempeñan o desempeñarán en la familia y la comunidad. Los hombres deben ser fuertes para trabajar en el chaco y en el bosque, ellos desarrollan actividades que demandan bastante fuerza física para el aprovechamiento forestal; mientras las mujeres desarrollan actividades que no requieren de mucha fuerza física, como cocineras y/o tareas domésticas, “que no requieren de mucho esfuerzo físico”. De la Cadena (1992) nos habla de la división sexual del trabajo en Chitapampa (Cuz-

co) donde los hombres consideran que las mujeres no trabajan, para ellos “trabajo” son aquellas tareas en las que se despliega fuerza física, y las mujeres no deben realizar esos trabajos porque “se enferman, se malogran” dañando su capacidad reproductiva biológica. Es decir, sus cuerpos están destinados y regulados para ciertas actividades, tareas o trabajos específicos, la mayoría de ellas son vendedoras en los mercados, pero los hombres enfatizan en que esta actividad la realizan “sentadas” por lo que no es considerado trabajo, además es una tarea secundaria y derivada pues significa vender el resultado del trabajo masculino (De la Cadena, 1992).

En Cururú en cambio se tiene una percepción diferente en relación al trabajo de las mujeres, pero de todos modos el trabajo femenino no tiene descanso, tiene una sobrecarga de responsabilidades en la casa, que muchas veces no es valorado como trabajo productivo, en comparación al del hombre que se considera como la base del sustento familiar.

“Cuando vamos a trabajar al chaco la mujer igual trabaja, pero trabaja menos que el hombre, ella ayuda, la mujer tiene que descansar en el chaco, porque la mujer no puede trabajar igual que el hombre, no somos iguales, así la mujer trabaja un rato y descansa. El hombre siempre trabaja más fuerte. Mire ahora yo ya terminé de trabajar, me bañé y estoy descansando y mi mujer sigue trabajando, por eso la mujer tiene que descansar en el chaco para tener fuerza y trabajar en la casa” (Entrevista RM.2010).

Si bien existe una diferencia entre la concepción de “trabajo”, esto también hace parte de las relaciones desiguales que llevan a la violencia. Los testimonios de las mujeres devela que los hombres se molestan más por las cosas, tareas o actividades que las mujeres no hacen o hacen mal y merecen ser “reprochados o castigados”, situación que llega a la violencia generalmente en casos de embriaguez (según las mismas mujeres). Entonces, las actividades de las mujeres están dirigidas a cuidar su cuerpo. El cuerpo de la mujer debe ser cuidado en relación a su función social principal, la reproducción. Para esto existen rituales de regulación a los cuerpos, la primera menstruación y el embarazo.

PRIMERA MENSTRUACIÓN

Cuando a una joven tiene la primera menstruación es encerrada en un cuarto, es un momento de rígidas restricciones. Nadie puede entrar a verla, sólo una anciana elegida por la mamá de la joven quien se dedica a atenderla, “debe ser una anciana valiente para que sepa trabajar, ha-

cer la casa, para que la *pelada*¹⁰ sea igual, si es floja la muchacha igual va a ser floja”.

La mujer no puede comer todo, sino alimentos específicos como *benton*¹¹ fresco con yuca y plátano, “eso es para que no sean panzudas”, tampoco pueden comer arroz “porque hace crecer bichos”. Durante el encierro la joven “no puede leer ni mirar cuadernos porque eso le hace mal a la cabeza; tampoco puede reír porque va a ser coqueta, o escuchar conversaciones ajenas porque será chismosa, debe estar quieta”. Cuando duerme no puede dormir con las piernas cruzadas o dobladas, sino con las piernas rectas porque causa varices. Debe mascar constantemente *ocorocillo*¹² para que los dientes sean fuertes, si come cualquier dulce los dientes se les cae”. Cuando se cumple el mes de encierro, “la joven sale cuando se cura de su enfermedad y se baña, después tiene que hacer chicha, cortar leña, cocinar, hacer la casa, apurada a la carrera para que no sea floja y sin mirar a nadie”.

EMBARAZO

Durante el embarazo las restricciones son más de tipo alimenticio, cuando la mujer se embaraza no puede comer todas las carnes, no debe comer *jochi pintao*, *mutun*, *peta*, *tatu*¹³, porque “cuando la criatura tiene dos años se le nubla la vista y tiene mareos y se cae todo el tiempo y esa enfermedad dura para toda la vida”. Una mujer indígena guaraya tiene en promedio entre 10 y 12 hijos, si tiene menos significa que no es una buena mujer. Estas regulaciones sobre los cuerpos también funcionan como acciones culpabilizantes de la comunidad hacia la mujer sobre su maternidad y sexualidad.

Debemos entender estos rituales como producciones del cuerpo de la mujer y regulaciones de su conducta en función de que pueda cumplir su rol principal reproductivo en la comunidad, además se debe resaltar que en algunos casos existía una prohibición a leer, lo que tiene que ver también con un control sobre el conocimiento, es una producción de mujeres dóciles¹⁴. Al igual que el ejemplo que nos da Le Breton de Yvonne Verdier sobre las tradiciones del pueblo Bourgogne,

“Durante las menstruaciones de la mujer no baja al sótano donde se guardan las reservas familiares [...] si lo hiciera

¹⁰ Joven mujer.

¹¹ Una especie de pez de río.

¹² Fruta de monte amarga.

¹³ Animales salvajes de monte.

¹⁴ Aludiendo a los cuerpos dóciles de Foucault.

arruinaría irremediabilmente los alimentos que tocara [...]. Durante las menstruaciones, como ellas no son fértiles, impiden cualquier proceso de transformación que recuerde una fecundación". (Le Breton, 2002 [1992]: 27).

Estos rituales de producción y de cuidado del cuerpo de la mujer nos permiten ver que los imaginarios sobre los cuerpos de las mujeres están vinculados a regulaciones estéticas, de valores morales, y de conducta que marcan las relaciones y diferencias en las construcciones de género, consecuentemente revela las relaciones de poder y subordinación a nivel intracomunal. Respetando las distancias y diferencias culturales, me remito a Butler en su reflexión sobre la clásica relación entre los cuerpos de la mujer y la feminidad como la matriz o útero, con la problemática de la reproducción (Butler, 2002: 58). La matriz es un principio originador y formativo que inaugura y sustenta el desarrollo de algún organismo y objeto (Butler, 2002: 59), en este caso las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres.

Estas regulaciones sobre el cuerpo de la mujer son una forma de violencia, que más sutilmente quedan invisibilizadas por la "tradición o costumbre", y son las mujeres jóvenes las que van rompiendo con estas formas de control y poder de los hombres y la comunidad sobre sus cuerpos, alegando que son "cosas de la costumbre". Este proceso de no obedecer la tradición representa un cuestionamiento a un modelo de "mujer tradicional" y configura nuevas formas de ser mujer pero sin dejar de ser guarayas.

Las regulaciones a los hombres no son tan explícitas como para las mujeres; sin embargo, estas existen en forma de sanciones morales a conductas no aceptadas. La obligación y el rol del hombre es el de productor y sostén de la familia, y de la comunidad, por tanto el ideal de hombre es ser trabajador y dedicado a su familia. El problema se suscita cuando el hombre rompe con este ideal. Ambas autoridades en ese momento, al ser cuestionados como hombres, y padres de familia, lo son también como autoridad, incluso en su concepción de "gente". "Estos hombres que viven de la mujer, que le sacan plata, no son 'gente', ellos no tienen sentimientos, no tienen pena de lo que la mujer trabaja, no son gente, yo no sé qué serán" (Entrevista RM.2010). La sanción moral en estos casos, de las otras autoridades y de la comunidad, especialmente de las mujeres, es muy fuerte porque, si bien no generan cambios inmediatos, afectan al orden moral de la comunidad.

"Cuando hay problemas así, del hombre que se dedica al vicio, nadie se mete, eso tienen que resolver dentro de la familia" (Entrevista RM.2010). Sobre este tema las mujeres también fueron quienes reclamaron e hicieron público estos casos, sin individualizar a las personas,

y reclamando la atención de las autoridades porque dañaban a la familia y a la comunidad, además de dar mal ejemplo a los jóvenes. En ese momento el tema no se mencionó más, pero el reclamo de las mujeres fue contundente generando cambios a lo largo de estos cinco años.

LA DISTRIBUCIÓN DEL PODER

Esta construcción histórica de la subordinación de la mujer al hombre se visibiliza también en el ámbito institucional-organizativo de la comunidad, en la distribución del poder y en sus autoridades. Las autoridades máximas de Cururú son cinco: el cacique mayor, el presidente de la central comunal Cururú (CCC), el coordinador de la asociación indígena maderera (AIMCU), el representante de la junta escolar, y la presidenta de la central de mujeres guarayas de Cururú (CEMIG), la única autoridad femenina encargada solo de “temas de mujeres”, que hasta ese momento no tenía mucha representatividad.

El cacique mayor y cabeza del cabildo, mantiene un vínculo directo con la iglesia, es el guía moral y espiritual de la comunidad, y actúa en base a valores católicos; el presidente de la central comunal, relacionado a las organizaciones indígenas de base, tanto guarayas como de la región del oriente boliviano; el coordinador de la AIMCU es el administrador de los recursos económicos del plan de manejo forestal de la comunidad, el que tiene más relacionamiento con ONG o instituciones que trabajan con proyectos productivos; y el representante de la junta escolar encargado de relacionarse con el director y profesores de Urubichá.

En contraposición a estas autoridades – hasta el 2010 todos hombres – se encuentra la presidenta de la central de mujeres indígenas guarayas CEMIG, que si bien nace como parte de la central comunal (COPNAG) en Urubichá, se encarga de la dirigencia y representación de las mujeres indígenas, y es la abanderada en defensa de los derechos de las mujeres junto con la fundadora de esta institución.

En un tercer punto de tensión se encuentra la AIMCU, la autoridad más reciente creada el año 2007, responsable de la productividad y de la administración de recursos económicos de la comunidad, que ha estado siempre a cargo del hijo del cacique mayor. Digo que es otro punto de tensión porque al ser el responsable de los recursos económicos de la comunidad, genera otro tipo de conflictos e inserta otro tipo de lógicas, que no van de acuerdo a las comunitarias.

A pesar de las tensiones implícitas en las relaciones de poder, el imaginario de familia aún era muy fuerte, y era el núcleo de cohesión de Cururú. El año 2010 representa un hito histórico importante debido, por un lado, al reciente reconocimiento de la plurinacionalidad y de las autoridades indígenas comunitarias; y por otro lado, por la aprobación

del estatuto interno de Cururú. Ambos procesos representativos porque en ellos se visibilizan y se construyen los imaginarios sociales que se han ido desarrollando.

El discurso comunitario de “todos somos familia” y las relaciones intracomunales, se han dado en relación a ese sentido de pertenencia a una gran familia. Para ser parte de la comunidad una persona primero debía pertenecer a una de las familias de los fundadores, vía sanguínea o vía alianza matrimonial. “Primero, para ser afiliado [a la comunidad] hay que ser familia, casado y cumplir con el trabajo comunal¹⁵” (Entrevista RM.2010). Ser familia aseguraba el acceso a tierra y en consecuencia, las condiciones materiales de subsistencia.

La red de poder de la comunidad también era construida bajo la lógica familiar. El Cabildo estaba conformado por los hombres fundadores de la comunidad, 12 padres de familia, en representación de los 12 apóstoles, conformando un sistema de autoridad patriarcal. Las otras autoridades – central comunal, Junta escolar, AIMCU - también tenían a la cabeza a hombres, a excepción de la CEMIG, por ser la organización de mujeres.

Como dijimos ya, las relaciones de poder de las autoridades se construyen sobre la base de la familia. El Cacique y el Coordinador de la AIMCU son padre e hijo, pertenecientes a la familia fundadora dominante: Macue. El representante de la CCC y la CEMIG son hermanos de madre, y estos a su vez cuñados del presidente de la Junta escolar, relacionados a la otra familia fundadora: Yaboo. Es importante mencionar esto porque a partir de esta lógica familiar se construyen espacios simbólicos de poder, donde se reproducen las desigualdades de género.

El espacio simbólico donde el Cacique Mayor y el Cabildo ratificaban su poder, era en la convocatoria al trabajo comunal y en las celebraciones de misa los domingos. Antes de cada celebración los cabildantes, caminaban desde el cabildo cruzando por la plaza hasta llegar a la capilla, portando sus bastones de mando y la bandera de Bolivia. Pasada la celebración, realizada por el Vice cacique; el Cacique Mayor hacía una reflexión final a toda la comunidad, y posteriormente todos los cabildantes se retiraban, de igual forma que al inicio, hacia el Cabildo donde permanecían reunidos por unos minutos. Un ritual simbólico muy fuerte de reafirmación de su poder.

El espacio de poder de la AIMCU, en cambio, se fue haciendo mucho más visible en la presentación de informes de gestión y distribución de los recursos económicos. Los imaginarios de comunidad que esta institución transmitía eran de progreso y desarrollo, el cual funcionó muy bien al principio porque hizo conocer a Cururú como la “comuni-

15 Los paréntesis son míos.

dad-empresa". Esta lógica empresarial se intentó compatibilizar con la comunitaria a través de la distribución de la ganancia del PMF, entre todas las familias, y destinando recursos para salud y educación. Las primeras ganancias se entregaron solo a los varones, lo que causó molestia en las mujeres, quienes reclamaron y solicitaron que el dinero fuera entregado a hombre y mujer por igual, basándose en el hecho de que algunos hombres gastaban todo el dinero y no llegaba a la familia "el dinero del PMF primero dieron a los hombres, las mujeres dieron la queja, dijeron 'no van a dar solo al hombre, sino a mitad porque a veces no nos da nuestro marido'" (Entrevista RC.2015), desde esa vez el dinero se entrega a hombres y mujeres por igual.

Entonces, tenemos por un lado un ejercicio de poder moral y económico que recae en la familia Macue, quienes intentan conciliar un imaginario de comunidad donde confluyan, por un lado lo católico, y otro lo productivo y el desarrollo, imaginario de comunidad homogéneo y armónico, pero de carácter patriarcal que elimina los problemas de violencia de género al interior de la comunidad e invisibiliza también a las mujeres como sujetos políticos en las relaciones de poder. En contraposición, tenemos a la CEMIG que cuestiona esta autoridad y las "costumbres" que las subordinan, haciendo visibles los problemas de violencia de género y de subordinación de las mujeres en el orden comunitario, poniendo en conflicto el homogéneo armónico y horizontal que los hombres quieren y necesitan crear.

No podemos dejar de lado el relacionamiento de la comunidad con el Estado, ya que en su imaginario se tejen nociones importantes sobre justicia y también afecta el orden comunitario establecido. Para el año 2010 los indígenas de Cururú habían construido un imaginario de Estado muy ligado al temor, en relación a la regulación de su forma y lugar de reproducción material y social, al ser el administrador del territorio nacional; las relaciones comunidad-Estado en esta época se daban en torno a la regulación estatal sobre el aprovechamiento forestal, actividad principal económica a la que se dedica Cururú.

A través de la ley forestal, regula a la vez conductas y relaciones dentro de la comunidad, y a la vez las relaciones gente-bosque afectando a su cosmovisión. En este escenario participan diferentes y complejos actores (autoridades estatales, autoridades comunales y organizaciones indígenas), que construyen el imaginario de Estado en el 2010 como algo abstracto, representado en los discursos de la gente como algo desconocido, que no saben cómo funciona, pero que regula sus vidas, a través de leyes, normas, autoridades, etc. Hasta el año 2010, el reglamento de funcionamiento del PMF había creado la idea de que esta era la "norma" de la comunidad que había sido impuesta por las autoridades y que no podían transgredirla, es decir, la normativa fores-

tal implicaba restricciones y regulaciones sobre la relación que hasta ese momento habían tenido con el bosque.

Esta situación en la que el Estado amenaza y causa temor, coincide con un contexto político de mucho conflicto dentro de la organización matriz COPNAG¹⁶, protagonizados por sectores provinciales y locales de poder. En ese tiempo, la élite hegemónica de Santa Cruz se encargó de combatir la política de distribución de tierras del gobierno de Evo Morales, infundiendo temor en la población urbana y dividiendo al movimiento indígena de esta región a través de un discurso sobre “el avasallamiento desde el gobierno nacional para distribuir tierra a campesinos del occidente del país (*collas*¹⁷)” (Sanabria y Nostas, 2011: 22). Estos discursos causaban confusión y temor en los indígenas de tierras bajas, así como en Cururú, quienes tenían la idea de que el gobierno podía quitarles el territorio en favor de los *collas*. Los comunarios de Cururú no se sentían representados por el gobierno de Evo Morales, ni por las leyes que promovía, porque las consideraban el gobierno de los *collas*.

Su concepción de derechos y leyes del Estado era la siguiente:

Ahora no hay quien ataje los problemas, mientras más ley hay, hay más problemas [...] Yo veo que todo está reconocido, los derechos, los niños ya saben, ahora ya no se puede tocar a los niños, ya no se puede huasquear, se tiene que dar ejemplo. Ahora que hay derechos ya no hay respeto, ya no saludan, no hacen caso a sus papás, a sus mamás. Las mujeres igual, mientras que están aprobados todos los derechos hay divorcios, abortos, tanta ley que hay, ya estamos mareados, borrachos con tantos derechos (Entrevista RM.2010).

El Estado como algo extraño que habla en un lenguaje desconocido para ellos (leyes) y a la vez protector de los derechos de las mujeres y los niños/as, representa una amenaza al orden y autoridad, de orden patriarcal, de la comunidad. En la medida en que las leyes protegen a la población más vulnerable, amenaza a la “costumbre” y la autoridad patriarcal se siente afectada en su poder. Es por esto, también, que deciden fortalecer a sus autoridades de justicia en el Cabildo y a sus normas propias. Si bien necesitaban el estatuto para hacer frente a avasallamientos de externos, también lo necesitaban para hacer frente al mismo Estado.

En este sentido, después de la aprobación de la nueva constitución (2009), el año 2010 Cururú expresa su deseo de elaborar su estatuto

¹⁶ Central de organizaciones de pueblos nativos guarayos.

¹⁷ Indígenas de tierras altas.

interno, aprovechando la posibilidad que la plurinacionalidad había abierto al reconocer el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas. De esta forma el nuevo “Estado plurinacional” se transforma en una oportunidad para Cururú para que sus autoridades y sus normas sean reconocidas y respetadas por externos y por otras autoridades municipales y provinciales; sin embargo, sigue siendo una amenaza en tanto afecta al orden de las relaciones poder entre hombres y mujeres.

En los cinco años posteriores, la percepción sobre el gobierno de Morales fue cambiando, se fue convirtiendo en el gobierno que les permitió la participación en espacios de poder local (principalmente para las mujeres) formando parte del Estado, porque por primera vez tuvieron la oportunidad de elegir una autoridad del mismo pueblo y que la gente conocía, no un *karai*¹⁸ que no conocía su “costumbre”; y las mujeres también tuvieron la oportunidad de acceder a espacios de poder, vía partido de gobierno. La CEMIG como organización de mujeres logró representación política por primera vez en esta región, como mujeres y como indígenas.

LA CEMIG CURURÚ

La CEMIG ha sido la única organización de mujeres en la comunidad, en un primer momento, solo se ocupaban de “temas de mujeres”, así como participar en las capacitaciones que se realizaban en Uru-bichá o en Ascensión y que eran organizadas por la CEMIG regional o la COPNAG.

Cada CEMIG tiene su directiva compuesta por la Presidenta, la Vicepresidenta, una Secretaria de actas, directiva que actualmente no funciona por falta de participación de las mujeres. La actividad de dirigencia femenina aún es muy difícil de compatibilizar con los roles de madres y mujeres que desempeñan dentro de sus familias, principalmente porque sus maridos les reclaman el descuido de su hogar y no dejan que salgan solas fuera de la comunidad, como vimos anteriormente. Estos factores, que aún responden a una dominación masculina patriarcal muy fuerte, obstaculizan el desempeño de las mujeres en el ámbito político. La excepción es doña Raquel, actual presidenta de la CEMIG en Cururú, quien tiene el apoyo de su esposo y su familia para continuar en el cargo.

En general para las mujeres (guarayas, indígenas e incluso mestizas urbanas) es difícil conciliar el ser dirigente o autoridad con el cuidado de la familia. En general, aún no se pudo romper completamente con la jerarquía de los roles de género que deja a las mujeres en desventaja, brecha que aún no se ha logrado subsanar ni en poblaciones

18 Hombre blanco.

indígenas ni en las ciudades. La mayoría de las mujeres temen aceptar estos cargos y si los aceptan terminan renunciando por reclamos de sus esposos, como en el caso de Cururú. Sin embargo, las mujeres si bien no participan en la directiva de la organización, participan en sus reuniones y asambleas convocadas por esta autoridad, y negocian con las instituciones u ONG para que puedan realizar las capacitaciones en su comunidad, así ellas no tienen que “salir”, de esta forma acceden todas las mujeres a las capacitaciones y no solo las representantes. Estas son formas en las que las mujeres están dando pequeños pasos a través de grandes luchas en su comunidad para construir relaciones más equitativas.

Otra iniciativa de las mujeres, bastante importante, es que solicitaron que la capacitación sobre derechos de las mujeres sea dirigida también a los hombres, “para que ellos también conozcan y los respeten” (Entrevista RC.2015). Esta es una necesidad planteada por las mujeres – tanto en Urubichá como en Cururú – lo que funciona no sólo para que los hombres también las conozcan, sino para que sepan que ellas están conscientes de los derechos que tienen y de que existen instituciones, como la Defensoría, que las protege y ampara, “tenemos que estar capacitados ambos, marido y mujer, si el hombre no está capacitado nunca va a dejar tranquila a la mujer” (Nostas y Sanabria, 2010: 161).

A pesar de la resistencia de los hombres a participar en estos temas, el hecho de que haya habido tanta publicidad de los derechos de las mujeres, de parte de ONG, y del mismo Estado a través de la Defensoría, sumado al empoderamiento de las mismas mujeres y la lucha por su inserción en el estatuto y posteriormente su discusión en asambleas, ha sido un freno para la violencia intrafamiliar y haya ocasionado cambios en la conducta de los hombres. Cuando se les pregunta por la situación de violencia o maltrato responden “aquí ya no hay eso, los hombres ya se moderaron, y si pasa denunciamos a la Defensoría” (MTM. 2015) “ya se acabó esa costumbre, desde que las mujeres saben sus derechos.

En este proceso de aprendizaje de derechos, capacidades dirigenciales y representación política, el rol de la CEMIG, específicamente de su presidenta, ha sido importante, puesto que ha sido la articulación entre dos marcos legales: el ordinario y el indígena. Hasta aquí hemos visto la importancia del rol de la CEMIG en la lucha de las mujeres en términos económico-productivos, de conocimiento y ejercicio de derechos, y de participación política. Podemos decir que estos tres ejes guardan estrecha relación con la disminución de la violencia.

2010 EL ESTATUTO Y LA LUCHA DE LAS MUJERES

En este sentido, las relaciones con instituciones y organizaciones estatales, privadas y políticas que mantenía Cururú, generaron rupturas y

conflictos internos de poder muy fuertes al interior de la comunidad, por lo que en el año 2010, época del Estado plurinacional y el pluralismo, decidieron redactar su estatuto interno y determinar autoridades y responsabilidades específicas para enfrentar los conflictos internos. En este panorama los cambios constitucionales, legislativos y el reconocimiento de la plurinacionalidad, abrieron una puerta a la comunidad para ejercer su derecho de autodeterminación y autonomía, consagrados ya constitucionalmente para definir a sus autoridades y forma de gobierno. De esta manera la comunidad decide escribir el estatuto interno de la comunidad, instrumento que ayudaría a que Cururú se posicionara y se fortaleciera políticamente tanto interna como externamente.

Los temas discutidos en las asambleas del estatuto de Cururú fueron: sobre su identidad indígena como guarayos de Cururú, su sistema de gobierno y sus autoridades, la organización territorial de la comunidad, los derechos de las mujeres, de la niñez y adolescencia, de la familia, y sobre los recursos naturales.

Sobre las discusiones acerca del sistema y forma de gobierno en Cururú, las cinco autoridades máximas de la comunidad¹⁹ deciden conformar el Concejo Indígena como máxima autoridad con funciones de: administración de los recursos económicos, patrimonio y bienes comunales; coordinación de relaciones con instituciones externas; solución de conflictos con externos; definición de planificación y desarrollo; informar a la Asamblea sobre los temas de justicia, derechos de la mujer, productivo económico, salud y educación, entre otros (Arts. 13 y 14 del EIC²⁰); es decir, el Concejo Indígena se constituye en una especie de órgano administrativo de la comunidad. La creación del Concejo indígena es un intento de equilibrio de poder entre las autoridades de la comunidad, se distribuye el poder que la AIMCU estaba ganando en relación a los recursos y a los bienes comunales y se lo distribuye entre las cinco autoridades máximas.

A su vez se ratifica el poder de la Asamblea como órgano legislativo o deliberativo, conformada por las *bases* de la comunidad, ésta es la autoridad máxima de decisión y ninguna autoridad puede sobrepasar sus decisiones; además es obligación de todos los comunarios formar parte de ella (Arts. 25 – 28 del EIC). De esta forma la Asamblea se constituye a la vez que legisladora, en control social del Concejo Indígena, puesto que cualquier decisión que deba ser tomada pasa primero por consulta a la Asamblea; de igual forma cada autoridad del Concejo debe rendir cuentas a la Asamblea.

19 Cacique Mayor, Presidente de la Central Comunal, Presidenta de la Central de Mujeres Indígenas Guarayas CEMIG, el Coordinador de la Asociación Indígena Maderera de Cururú AIMCU y el Presidente de la Junta Escolar.

20 Estatuto Interno de Cururú.

Por último, el órgano de administración de justicia está conformado por un corregidor y el cabildo de Cururú. En Asamblea se solicitó que en este apartado el estatuto esté en concordancia a la constitución del Estado y las leyes, para que sus autoridades y normas no sean desconocidas por el Estado boliviano. Lo que demuestra temor al poder, del Estado y sus autoridades, de sancionar a la comunidad. En este punto la Asamblea tomó la decisión de fortalecer nuevamente al cabildo con las funciones que tenían antiguamente, puesto que el corregidor de Yaguarú a quien ellos acudían, era una autoridad instituida por el municipio, por lo tanto no tenía legitimidad en la población de Cururú. De acuerdo a los testimonios de la gente de Cururú era una autoridad arbitraria, que no sancionaba objetiva ni imparcialmente (Comunarios de Cururú, 2010), y las sanciones no eran efectivas, porque no se aplicaban de acuerdo a las condiciones materiales de las personas.

Sobre el cabildo, las mujeres de la comunidad cuestionaron el carácter vitalicio de los cabildantes y la prohibición de remoción de su cargo, un cabildante es cabildante hasta que muere. La preocupación de las mujeres giraba en torno a los casos de violencia intrafamiliar, en caso de que fuera el cabildante quien cometiera la falta. Se definió que debía existir una autoridad externa al cabildo responsable de atender las denuncias y definir las sanciones en coordinación con el cabildo, también remitir las denuncias y casos a las autoridades de las jurisdicciones competentes. Se definió que esta autoridad debía ser un corregidor de Cururú, elegido por la Asamblea y con un periodo de funciones de tres años. Al igual que con el Concejo Indígena, tanto como el corregidor y el cabildo, evitan que el poder se concentre en una sola institución, puesto que una ejerce control sobre la otra y viceversa.

Dentro del procedimiento de administración de justicia indígena, se decidió que casos en los que externos a la comunidad se vean implicados, o comunarios que cometen delitos gravísimos como asesinato o violación, se realizaría el pase a la jurisdicción ordinaria, como una forma de interlegalidad creada desde la comunidad, pero sujeta a la LDJ; siendo el elemento de articulación con el sistema de justicia ordinaria el Concejo Indígena, quienes se constituyen en observadores de justicia, cumpliendo el rol de acompañamiento, seguimiento y control social a los casos remitidos a otro sistema de justicia u otra jurisdicción. Este es un ejemplo de interlegalidad construida desde abajo, Cururú ha encontrado mecanismos de coordinación entre justicias en casos que ellos no “pueden” y/o no desean conocer, como en los casos de violencia contra las mujeres.

LA POLITIZACIÓN DE LA VIOLENCIA

En el proceso de deliberación, del apartado sobre el derecho de las mujeres fue el más discutido y más conflictivo en la comunidad. En

la primera asamblea donde las mujeres mencionaron el derecho a la participación fuera de la comunidad la gente no quiso comentar sobre el tema por lo que se decidió realizar un taller solo con las mujeres.

En ese taller, al principio tampoco había participación por temor a tener problemas con sus esposos, sintieron más confianza cuando les expliqué que no había forma de que sepan quién había dicho algo en particular, aunque algunas aún tenían recelo de participar. Señalaron varias acciones que debían ser consideradas como falta en contra de la mujer y que merecían sanción, entre ellas: golpearlas – merece sanción grave -, marginarlas, amenazarlas, insultarlas o faltarles el respeto (por cosas que hacen o no hacen), que el esposo les prohiba hacer cosas, que no se la tome en cuenta en las decisiones de la familia, que los hombres no reconozcan sus derechos, que les prohíban participar en talleres o reuniones, abandono de una mujer embarazada, que las autoridades hablen mal o insulten a las mujeres.

Sobre el tema de familia lo que las mujeres consideraban que merecía sanción, ya sea para hombre y mujeres era: que el hombre gaste todo el dinero en bebidas alcohólicas, golpear a los padres, tener hijos fuera del matrimonio, no ser responsable con los hijos, adulterio, que un hombre tenga otra familia fuera de la comunidad, abandono de familia. Sobre el tema de niñez, los hechos sancionables fueron: violencia, maltrato, el no reconocimiento por parte de los padres, gritar o insultar a un niño/a (mucho más grave si no es alguien de la familia), privarles de educación, privarles de salud (cuando un niño está enfermo no cuidarlo ni darle medicamentos).

Las mujeres se negaron a sugerir las sanciones y propusieron que fueran definidas en asamblea. En relación a la violencia ellas mencionaban que el problema era el alcohol, que cuando los hombres estaban sobrios no había problemas, y lo que ellas reclamaban era que ya no exista violencia en contra de ellas, contra los niños, incluso entre los mismos hombres. En el caso de Cururú las mujeres reclaman por su derecho a no ser violentadas, pero por otro lado por el derecho de los hombres y de la comunidad en su conjunto a vivir sin violencia, “todos los problemas son cuando están borrachos, después no hay nada, no hay problema, nosotras no queremos que haya peleas y si hay que se disculpen al día siguiente cuando estén sanos, pero si uno que está sano se aprovecha del borracho tiene que tener sanción”²¹.

Se presentó la propuesta de las mujeres en asamblea para que sea discutido y aprobado para su inserción en el estatuto. En la reunión de la asamblea, los hombres argumentaron una excesiva consideración de faltas hacia los hombres, y que las mujeres también cometían fal-

21 Testimonio de una comunaria de Cururú en el grupo focal de mujeres, 2010.

tas como “ser chismosa, pelearse o insultar a otras mujeres, salir con hombres desconocidos fuera de la comunidad”, tema que causó mucha discusión y que sacó a la luz la dominación que ejercen los hombres sobre las mujeres, fue la prohibición a que las mujeres se movilizan en motos con personas extrañas fuera de la comunidad.

Las mujeres son invitadas a participar en talleres, capacitaciones o reuniones organizadas por la CEMIG o por instituciones externas. Para poder asistir las mujeres tienen que desplazarse necesariamente en motos, lo que genera molestia entre los hombres porque en su imaginario existe una posibilidad de que pueda haber una relación de tipo sexual de por medio. Las mujeres alegaron que si se subían a una moto extraña era porque no tenían otra opción de transporte y movilidad fuera de la comunidad, puesto que no todas las familias tienen recursos suficientes para mantener una moto. Además, argumentaban que ellas tenían que elegir una persona que les cobre menos por el transporte y no por otros motivos.

Los hombres se resistieron hasta que acordaron que la institución que organizaba las reuniones debía ser responsable del transporte de las mujeres, lo que revela que los cuerpos de las mujeres son cuerpos altamente regulados y bajo control, no solo de su pareja, sino por la comunidad en general. Recurriendo nuevamente a Butler sobre la regulación de los cuerpos femeninos, nos dice que la diferencia sexual se invoca como cuestión de diferencias materiales donde el sexo es un ‘ideal regulatorio’ según Foucault. “El “sexo” no solo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir – demarcar, circunscribir, diferenciar – los cuerpos que controla” (Butler, 2002: 17).

Vemos en todos los casos que la regulación de los cuerpos femeninos se da en función a controlar su sexualidad y su capacidad reproductiva. Entonces, el “sexo” como diferencia material, se constituiría en un “ideal regulatorio” en la sociedad de Cururú, cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas (Butler, 2002: 18), qué comer, la gestualidad, la postura del cuerpo, con quién hablar, cuántos hijos tener, con quién subirse a una moto, con quién salir de la comunidad, etc.

Estas estructuras a la vez significan un control político de la corporeidad de las mujeres, destinadas a reproducir y mantener ciertas relaciones de poder. Tal como apuntan las feministas Mc Nay y Ramazanoglu, quienes critican la explicación de Foucault sobre el cuerpo porque no toma en cuenta el género y cómo el cuerpo se ve manipulado por el poder, “el poder no es equitativo respecto a los cuerpos femeninos y los masculinos: [existe y se reproduce] la dominación

patriarcal del cuerpo de la mujer” (MacNay, 1992 en Martínez, 2004: 133). Son los hombres en gran parte quienes definen cómo deben ser los cuerpos y cómo regularlos “el cuerpo de las mujeres debe ser bello y al mismo tiempo fértil; es, sobre todo, un cuerpo para los demás” (Martínez, 2004: 134), es decir que no existe autonomía de las mujeres sobre sus cuerpos.

En este sentido la construcción y producción social de los cuerpos se esmeran en reproducir el imaginario de debilidad, doméstico, reproductivo, bello y sobre todo subordinado al hombre. Es un cuerpo construido y producido por y para la comunidad, eliminando su individualidad. El cuerpo de la mujer es un cuerpo colectivo, pero privado, excluido de lo público para evitar su politización y lo que hicieron las mujeres con la discusión de estos temas fue politizarlos.

En resumen, los temas más discutidos fueron los relacionados a la violencia física, y la participación política de las mujeres, así como en talleres o reuniones fuera de la comunidad. El argumento de los hombres en el primer caso es que “es un tema muy privado de la familia para ponerlo en el estatuto”; es decir, en algunos casos la violencia es justificada, “si la mujer da motivos”, puede justificarse el ejercicio de violencia en contra de ella, pero cuando un hombre está en estado de ebriedad y golpea a una mujer sin razón, entonces no existe justificación.

Por otro lado, algunas mujeres reconocían que no existe diferencia entre la violencia en caso de sobriedad o ebriedad, y que ellas tienen derecho a defenderse. El proceso de discusión en asamblea fue muy delicado, puesto que las mujeres fueron defendiendo su posición con mucha más fuerza; sin embargo, casi al final fueron abandonando la asamblea porque según ellas aunque se reconozca todo lo que ellas habían propuesto, en la práctica no se cumpliría, porque en el fondo los hombres tenían resistencia a tratar esos casos.

Este proceso de deliberación sobre los derechos de las mujeres en Cururú, nos permite ver que socialmente se construye a la mujer como un ser destinado al espacio privado, doméstico y obediente a su esposo a través de normas como no ser chismosa, no pelear con otras mujeres, salir de la comunidad con hombres desconocidos, etc.. Ocurre lo mismo con la violencia, que según los hombres “son problemas muy privados para llevarlos a las autoridades”²². A pesar de que se lograron reconocer los derechos de las mujeres, en ambos casos – violencia y participación política – el sentimiento era de derrota, puesto que ellas creían que el estatuto no se cumpliría y su situación no cambiaría.

Esta lucha de las mujeres para que sus derechos sean reconocidos y respetados, no es solo una lucha contra la violencia sino una lucha

22 Participaciones en la asamblea de deliberación sobre derechos de la mujer, Cururú 2010.

por politizar la violencia y de inscribirlos en el estatuto de su comunidad, ya que si estos temas no están inscritos en un instrumento normativo reconocido por el Estado, políticamente no existirían (Mouffe, 2007). Esta lucha significa que las mujeres han reconocido que existe un problema al interior de la comunidad y que debe hacerse público y ser político, no sólo jurídico. La violencia y la participación de las mujeres de Cururú, se inscribe entonces en lo jurídico y en lo político – ese espacio de poder, conflicto y antagonismo; y en la política – como un “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2007: 16).

La politización de estos temas pone en cuestión temas importantes que hacen parte del discurso de comunidad indígena, como la noción de comunidad como un todo horizontal y armónico, y como la “tradicición” o “costumbre”, ya que los argumentos de los hombres se fundamentan en ella para seguir reproduciendo la dominación masculina, que en el fondo se basa en la forma patriarcal católica.

Tampoco hay que negar que fuera un logro de las mujeres de Cururú insertar la violencia en el estatuto, aunque fueran solo nominales. El hecho de que el estatuto se haya adscrito a las leyes nacionales que amparan a las mujeres y que reconocen que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres, significa que la comunidad está dando un paso hacia la despatriarcalización, permitiendo que las mujeres transformen el imaginario de comunidad a uno donde se reconozca la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.

2015: EL RESULTADO DE LA LUCHA

El 2015 nos encontramos con una comunidad que ha sufrido cambios en diferentes niveles que se afectan y articulan entre sí. Las relaciones que consolidaban el sentido de comunidad homogénea y solidaria – impulsadas por la familia Macue – ya no tienen una referencia concreta a una gran familia, sino a familias; en consecuencia, la lógica de trabajo y unión comunitaria se ha fragmentado. A nivel institucional, tenemos un Cabildo que ya no funciona, el espacio simbólico donde se afianzaba su poder ya no existe: las celebraciones de los domingos y la convocatoria al trabajo comunal. Por otro lado, tenemos a una AIMCU cuestionada y amenazada por el manejo de los recursos económicos y la falta de rendición de cuentas.

Lo anterior parece estar relacionado con una ruptura en la lógica comunitaria debido al plan de manejo y también por las sanciones de tipo moral a familias determinadas.

En este periodo de transformaciones la situación de las mujeres ha cambiado favorablemente, los casos de violencia intrafamiliar han

disminuido considerablemente, según las mujeres: “Aquí ya no hay eso, [los hombres] ya se moderaron, alguna vez pasó y fui a hablar y decirles que no sirve hacer eso, el Cacique también les habló, les dijo que no se hace eso a la mujer y que si no cambia vamos a llamar a las autoridades de Urubichá, desde ahí ya no pasó más” (Raquel Cuti, 2015). La violencia a la mujer pasó de ser un caso privado que se solucionaba solo en la familia, a un problema público y político desde su discusión en la redacción del estatuto.

La participación política de las mujeres también ha mejorado, en la medida en que ahora son consideradas como autoridades; sin embargo, estos cargos aún son relacionados a los roles femeninos, como la central de mujeres y la junta escolar. En las asambleas y reuniones son las mujeres las que participan y toman las decisiones en la comunidad, “nosotras no más somos las que nos reunimos o vamos a las reuniones, los hombres no van, solo cuando van a dar plata, recién van, dicen que van a acatar lo que las mujeres decidimos” (Comunaria de Cururú, 2015).

En términos económicos, las mujeres son más independientes y las que buscan e impulsan proyectos productivos y capacitaciones en esta área, como crianza de animales pequeños, tejido y chocolate. Con esto han logrado independencia económica y su aporte es superior al 50% dentro del hogar (Cortez - CIPCA, 2015²³), también existen casos de hombres que entregan todo el dinero a la mujer, para que ellas lo administren (Raquel Cuti, 2015). Con estos datos podemos afirmar la tesis de Deere, en relación a la adquisición de activos para el empoderamiento de las mujeres, la propiedad de activos mejora la posición de las mujeres en las negociaciones del hogar y previene la violencia doméstica (Deere, 2011: 61). En este caso, vemos que la economía y la política también van ligadas a la violencia, es decir, que a más independencia económica menor violencia y mayor participación política. Safa (2010) también nos dice que a medida que los salarios reales y el empleo masculino se deterioran, las mujeres intervienen para impulsar la economía de los hogares y ahora se han convertido en contribuyentes principales del hogar en cada país.

Políticamente también son más fuertes, la CEMIG es la instancia de defensa de las mujeres de la comunidad en temas de violencia y de defensa de sus derechos, la presidenta de la CEMIG-Cururú está en constante coordinación con la central de la CEMIG- Urubichá donde han logrado que una mujer sea electa presidenta del Concejo en el Municipio, y anteriormente otra mujer fue presidenta de la COPNAG, la misma que después fue Alcaldesa de Ascensión de Guarayos, y actualmente está organizando una propuesta para los estatutos indígenas.

23 Entrevista a Vanessa Cortez, técnica delegada de la institución CIPCA.

Esto nos muestra que en la práctica, “lo político” no está separado de “la política”, en términos de Mouffe (2007) “la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas” (lo político); es decir, el antagonismo entre los derechos de las mujeres *vs.* la “costumbre” y el sistema de autoridad patriarcal de Cururú se encuentra intrínsecamente ligado al “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden” (la política), es decir, el estatuto, la CEMIG, etc.

Todas estas luchas y transformaciones han afectado los imaginarios de familia y los roles de género en Cururú, principalmente en relación al cuidado de los hijos y el trabajo en el chaco. Las “costumbres” que regulaban el cuerpo de la mujer también han ido perdiendo peso, principalmente entre las mujeres jóvenes, quienes dicen que son cosas de “la costumbre de antes”, “dicen los jóvenes que son cosas de la costumbre, que ahora ya no es así, los jóvenes cuanto más estudian menos hacen caso, ya no creen” (Reyes Macue, 2015).

Estos cambios nos muestran que existe una creciente autonomía de las mujeres; sin embargo, aún es una autonomía relativa y en construcción, puesto que aún existe un estricto control sexual de parte de los hombres a sus esposas en relación a que salgan solas de su comunidad.

Para concluir esta parte, los imaginarios “ideales” de comunidad, construidos desde la idea de horizontalidad, homogeneidad y solidaridad que se generaba a partir de la familia y el sentido de unión que esta generaba, se ha roto a partir de la lógica de mercado y de dinero insertada por el PMF, por un lado; y por otro, debido a la concentración del poder en manos de una sola familia.

Mientras el PMF rompe el imaginario de comunidad, las mujeres lo rearticulan, la comunidad ahora es imaginada por las mujeres, en términos de que son ellas las que participan más, deciden sobre la comunidad y las que impulsan el trabajo comunitario. Siguiendo a Chatterjee (2007), los subalternos imaginan la nación de diferente manera, en este caso, las mujeres imaginan su comunidad de forma muy diferente a como lo hacen los hombres. En 2010 los hombres imaginaban Cururú como un todo indiviso, en un sentido horizontal de familia, de unidad y solidaridad; mientras las mujeres ponían en conflicto esta concepción “ideal”, que para ellas era lo contrario a un todo indiviso, significaba un espacio de violencia y muchas desigualdades entre hombres y mujeres, ya que ellas no tenían voz ni palabra, ni autoridad y no existía justicia para ellas. De ahí que cuestionan el carácter patriarcal – por tanto imparcial - del cabildo como instancia de administración de justicia, porque los hombres siempre serán la justicia.

La lucha de las mujeres por hacer públicas las desigualdades al interior de la comunidad dio un giro a los imaginarios de la comunidad

formando una “política de la heterogeneidad”, que de acuerdo a Chatterjee no propugna valores esenciales sino estrategias contextuales, históricas y siempre provisionales (Vich, 2007: 11).

MUJERES AGENTES DE INTERLEGALIDAD

En el transcurso de estos cinco años las mujeres continuaron luchando contra la violencia de diferentes formas, devolviendo los golpes y acudiendo a la representante de las mujeres, la CEMIG. Ahora el discurso en la comunidad es que ya no existen casos de violencia hacia las mujeres, que los hombres “se moderaron”, es decir que cambiaron su conducta desde que las mujeres conocen sus derechos y que si existe algún caso, no conocen porque no denuncian. De acuerdo a las mismas mujeres, los casos de violencia han disminuido, debido a que la presidenta de la CEMIG se convirtió en la autoridad (implícita) que defiende los derechos de las mujeres en la comunidad, sea en casos de violencia o en casos de mujeres embarazadas que reclaman la asistencia familiar de los padres.

A esto ayudó la apertura de una oficina de la Defensoría de la niñez – SLIM²⁴ que trabaja junto a la Policía en el municipio de Urubichá. Los responsables de dichas instituciones fueron a Cururú en repetidas ocasiones para informar qué es la Defensoría, qué casos atiende y que pueden llamarlos en cualquier momento y ellos se harán presentes en el lugar. A pesar de que se hace mucha referencia a la Defensoría, aún no ha habido casos transferidos o que tengan registros en esta oficina.

Entonces, la justicia para el pueblo de Cururú es “que los problemas se solucionen”, las personas que quieren resolver sus problemas al interior de la comunidad acuden a las autoridades comunales y éstas hablan con ambas partes para encontrar una solución. En caso de que el problema vuelva a ocurrir se recurre a las autoridades del municipio. En los casos de violencia intrafamiliar (aunque según la gente no hay casos conocidos) las mujeres acuden a la CEMIG, quien actúa como conciliadora en primera instancia, en caso de que la violencia persista – se remite a las autoridades del sistema ordinario en el municipio de Urubichá, la Defensoría – Policía.

Entonces, en el caso de Cururú, como en muchos otros (Sousa Santos, 2012; Hernández, 2007), son las mujeres, más que los hombres, las que acuden a instancias de la justicia ordinaria generando o activando mecanismos de interlegalidad. Si bien no se ha podido rastrear archivos (ni en Cururú ni en la Defensoría) de casos concretos de violencia intrafamiliar derivados y solucionados en la Defensoría,

²⁴ Servicio Legal Integral Municipal que recibe casos específicamente de mujeres, pero es la misma persona encargada de la Defensoría.

los testimonios dan cuenta de que existe un mecanismo creado por las mujeres para hacer frente a la violencia que involucra a ambas justicias, bajo el imaginario de coerción que genera el Estado a través de sus leyes e instituciones.

Este relacionamiento entre sistemas normativos y de justicia no es algo nuevo, en algunos casos se ha podido ver que desde el momento fundacional de la comunidad (1992), han tenido como segunda instancia a las autoridades del municipio, y el referente de la ley punitiva, que funciona no como una justicia diferente, sino como parte de su justicia. El recurso a las autoridades y a las leyes del Estado es y ha sido parte de su concepción de justicia. Las autoridades comunitarias que resuelven los problemas lo hacen bajo su propia lógica, pero siempre dentro de un marco de legalidad que Estado define.

La referencia automática que las personas hacen de la Defensoría y la Policía en estos casos nos dicen que son instituciones que han sido incorporadas dentro de su orden social – sin necesidad de una ley de deslinde jurisdiccional que ellos ni conocen o que ya han olvidado que existe. De acuerdo al concepto de interlegalidad de Sousa Santos son “diferentes espacios legales sobrepuestos, interpenetrados y mezclados tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones” (Sousa Santos en Hernández, 2006), el uso de elementos de diversos órdenes normativos nos dicen que existe una “superposición, articulación e interpenetración de varios espacios jurídicos mezclados, tanto en nuestras actitudes como en nuestros comportamientos” (Sousa Santos, 1991).

Podemos ver que no existe una división tajante entre los sistemas de justicia o jurisdicciones ordinario e indígena, como la Constitución Política y la ley de deslinde jurisdiccional los plantean como separados y opuestos, sino que en realidad se constituyen mutuamente. La responsable de la Defensoría, así como los corregidores municipales son personas indígenas del pueblo guarayo, pero a la vez son representantes de una institución estatal, lo que posibilita que ambas lógicas puedan converger sin ser excluyentes una de la otra, lo que genera interlegalidad, a través de una apropiación de nociones de derechos, procedimientos, autoridades, etc., “según la realidad específica de las comunidades en las que viven, y las reformulan según sus necesidades” (Das y Poole, 2004 en Chávez y Terven 2013: 313). O procesos de apropiación de los derechos que Merry llama vernaculización (Merry, 2009).

En los casos de violencia intrafamiliar, los cambios y la indefinición de las autoridades de justicia en el tiempo han funcionado mejor que las autoridades formalmente instituidas en estos cargos, porque permitió a las mujeres acudir a una autoridad legítima para ellas como es la CEMIG como un nexo con las autoridades estatales. Mientras que en Urubichá, al contrario, la Defensoría o la Policía no gozan de legitimidad entre las mujeres.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En términos de imaginarios, las mujeres indígenas al cuestionar ese sistema que las subordina, reclamando, politizando y denunciando formas de subordinación a las que son sometidas, representa una confrontación directa al sistema patriarcal y a su imaginario de comunidad, trastocando el orden que se había establecido.

A partir de este momento el imaginario de comunidad se transforma de uno homogéneo y armónico a uno heterogéneo y conflictivo. En este proceso al desarticularse el poder de la familia dominante, las relaciones comunitarias y la participación mayoritaria de los hombres, abren la posibilidad de que las mujeres se apropien del espacio de decisión, por tanto, de poder en la comunidad. Ahora son las mujeres las que articulan el imaginario de comunidad a través de una política de la heterogeneidad.

La organización de mujeres ha posibilitado un rol activo de demanda a las autoridades tanto comunales como estatales, el cambio legal y político, las capacitaciones en derechos y en proyectos productivos ha sido muy importante para ellas, lo que a su vez ha ayudado al posicionamiento político y acceso a espacios de poder local.

Las mujeres guarayas tienen la capacidad de relacionarse estratégicamente con diferentes actores sociales y políticos, para crear mecanismos propios para disminuir la violencia de los hombres. Poco a poco están logrando que sus derechos se respeten, sin embargo, aún existe una fuerte jerarquización de género que también es una forma de violencia.

En los casos de violencia intrafamiliar o en la que una mujer se encuentra en situación de vulnerabilidad, son ellas las que acuden a la CEMIG, es decir, que ésta se ha convertido en una autoridad de justicia para las mujeres. Se puede ver también que las mujeres ejercen una especie de control social a los hombres en casos de violencia como denunciantes, mediadoras, consejeras, incluso para sancionar, como en un caso que fueron las mujeres quienes hacen levantar el castigo al agresor bajo condición de que si vuelve a cometer la falta son ellas las que lo sancionarán públicamente.

El discurso actual que ya no hay casos de violencia y que los hombres se moderaron, no quiere decir que la violencia haya desaparecido o que ya no exista, sino que se ha logrado mantener un control social a las conductas lesivas de los derechos de las mujeres, vía CEMIG con el respaldo institucional estatal y el uso estratégico de su carácter coercitivo.

En casos de violencia intrafamiliar, la CEMIG representa un agente de interlegalidad, puesto que a través de sus capacidades organizativas y de relacionamiento con instituciones, ONG, autoridades estatales, etc., ha logrado mejorar la condición económica-jurídica-política

de las mujeres, proceso en el cual ha ido construyendo relaciones de interlegalidad y haciendo más fluidas las relaciones Estado-comunidad.

Los elementos de la justicia ordinaria han sido incorporados dentro del orden social de esta comunidad y como parte de la justicia indígena a través de las normas y relacionamientos con sus instituciones, capacitaciones, etc., por lo que no podemos hablar de sistemas de justicia separados u opuestos. En estos términos, el abordaje feminista de la violencia debe considerar el complejo entramado que construyen las nociones de género en comunidades de pasados coloniales, donde no se puede discernir fronteras entre las concepciones propias de la comunidades y las influencias de la iglesia o de otras instituciones; así como no se puede distinguir una escisión tajante entre justicia ordinaria y justicia indígena.

Las mujeres de Cururú nos muestran que las comunidades indígenas son internamente plurales y heterogéneas y que tienen la capacidad de ser flexibles. También nos demuestran que no existe un feminismo universal que responda a las demandas de todas las mujeres por igual, porque cada comunidad o pueblo indígena tiene sus particularidades, diferencias y diversidades, como las mujeres también son diversas, es aquí donde la interlegalidad nos ayuda a pensar en formas de relaciones no sólo entre legalidades, las mujeres hacen que el concepto de interlegalidad desborde el ámbito jurídico-legal, y se inscriba en una agenda política.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip 2006 (1988) "Notes on the Difficulty of Studying the State", en Aradhana Sharma and Akhil Gupta, ed., *The Anthropology of the State* (Blackwell Publishing).
- Anderson, Benedict 1993 (1983) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (Buenos Aires: FCE).
- Asad, Talal 1979 "Anthropology and the colonial encounter", en Gerrit Huizer y Bruce Manheim (eds.) *The politics of anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below* (Paris: Mouton).
- Ávila Navarrete, Marianela 2010 *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad shuar con mención en Género y Desarrollo* (Quito: FLACSO -Sede Ecuador).
- _____. 2012 "Pluralismo jurídico: ¿doble tutela o indefensión?; la mujer shuar en los sistemas de protección" en *Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación*. (Quito: FLACSO Ecuador).

- Barragán, Rossana; Wanderley, Fernanda 2009 “Etnografías del Estado en América Latina”. En *Revista Iconos*, N° 34 (Quito: FLACSO).
- Blackwell, Maylei. Hernández Castillo, Rosalva Aída; Herrera, Juan; et al. (2008). “Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas” en *Desacatos: Revista de Antropología Social* (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A.) **n.31**.
- Brown, Wendy 2006 (1995) “Finding the Man in the State” en Aradhana Sharma y Akhil Gupta, *The Anthropology of the State. A Reader* (Blackwell Publishing).
- Butler, Judith 2002 (1993) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós).
- Cabezas, Marta 2012 “19 años de lucha por la ley, 11 en el parlamento’: las reivindicaciones de las trabajadoras asalariadas del hogar en Bolivia durante la etapa neoliberal” en *Íconos*. N° 44 (Quito: FLACSO).
- Castoriadis, Cornelius 2007 *La institución imaginaria de la sociedad* (Buenos Aires: Tusquets Editores).
- Chatterjee, Partha 2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS. Lecturas contemporáneas).
- Chávez, Claudia. Tervén, Adriana 2013 “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del estado” en *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas* (México, D.F.: FLACSO México: CIESAS).
- Corrigan, Philip y Derek Sayer (2007 [1984]) “El gran arco del Estado inglés” en María L. Lagos y Pamela Callas (comp.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro). N° 23.
- Lanza, Teresa 2008 “Proyecto mujeres y Asamblea Constituyente” en *Rev. Cotidiano Mujer* (Montevideo) N° 44.
- Daas, Veena y Deborah Poole 2008 (2004) “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27.
- Deere, Carmen Diana; y Jackeline Contreras 2011 *Acumulación de activos: una apuesta por la equidad* (FLACSO: Ecuador).
- Fressard, Olivier 2006 (2005) “El imaginario social o la potencia de inventar los pueblos” en *Rev. Transversales* **N°2**.

- Guha, Ranajit 1997 *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press).
- Hanson, Thomas Blom; Stepputat, Finn 2001 *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial state* (Durham: London: Duke University Press). VIII.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2003 “El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia” en Marta Torres Falcón (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales* (México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer).
- _____. Sierra, M.T.; Sieder, R. 2007 “Reivindicaciones étnicas, género y justicia”. En *Desacatos: Revista de Antropología Social* (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A. 2008). Año 2009 N° 31.
- Hobswawm, Eric 2002 (1983) “Introducción: La invención de la tradición” en Eric Hobswawm y Terence Roger *La invención de la tradición* (Barcelona: Crítica).
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent 2002 “Cultura popular y formación del estado en México revolucionario” en *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y negociación del mando en México moderno* (México DF: E. Era).
- Lagos, María L. y Pamela Calla 2007 “El estado como mensaje de dominación, en María L. Lagos y Pamela Callas (comp.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro) N° 23.
- Le Breton, David 2002 (1992) *La sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Matos, Marlise; y Clarisse Paradis 2013 “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales” en *Íconos*, N° 45 (Quito: FLACSO).
- Martínez Barreiro, Ana 2004. “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas” en *Papers*, N° 73.
- Merry, Sally; y Peggy Levitt 2009 “Vernacularization on the ground: local uses of global women’s rights in Peru, China, India and the United States” en *Global Networks*. N°9.
- Mouffe, Chantal 2007 *En torno a lo político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

- Nostas y Sanabria 2009 *Órdenes normativos e interlegalidad. Mujeres Quechuas, Aymaras, Sirionó, Trinitarias, Chimane, Chiquitanas y Ayoreas* (La Paz: Coordinadora de la Mujer).
- Paredes, Julieta 2014 (2010-2013) *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario* (La Paz: Coop. El Rebozo).
- Poole, Deborah 2009 (2004) "Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano" en Pablo Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina* (Lima: SEPHIS, IEP).
- Safa, Helen 2010 "Female-Headed Households and Poverty in Latin America: A comparison of Cuba, Puerto Rico, and the Dominican Republic" en Elizabeth Maier y Nathalie Lebon, comp.: *Women's Activism in Latin America and the Caribbean* (New Brunswick NJ: Rutgers University Press y Tijuana. Mexico: El Colegio de la Frontera Norte A.C.)
- Sousa Santos, Boaventura 1991(1987) "Law: a map of misreading. Toward a postmodern conception of law" en *Journal of Law and Society*. Vol. 13, N° 3.
- Sousa Santos, Boaventura 2012 *Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacional e interculturalidad* (Quito: El Conejo; Fundación Rosa Luxemburg).
- Sieder, Rachel 2013 "Soberanías en disputa" en *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas* (México, D.F.: FLACSO México/CIESAS).
- Sierra, María Teresa 2013 *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. (México, D.F.: FLACSO México/ CIESAS).
- _____ 2008 "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria" en *Desacatos: Revista de Antropología Social* (México, D.F.: Editores e Impresores Profesionales Edimpro, S.A.) Año 2009 N° 31.
- _____ 1990 "Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena" en *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano: Instituto Interamericano de Derechos Humanos).
- _____ 2008 "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural" en *Revista Iconos*, N° 31 (Quito: FLACSO).
- Soria Galvarro, Harry 2014 "La ciudadanía colectiva en la comunidad gwaraya de Cururú" en *Rev. Traspacios*, N°3 (Cochabamba: INCISO-FACSO-UMSS).
- Tapia, Luis 2007 "Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional" en

- OSAL. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, N° 22, septiembre.
- Tyler, Stephen 2000 1996) "Introduction" en *Anthropological Theory: An introductory history* (California: Mayfield Publishing Company).
- Vega, Silvia 2014 "El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador" en ICONOS N° 48, Enero 2014 (Quito: FLACSO Ecuador).
- Vich, Víctor 2007 "Presentación" en Chatterjee, Partha 2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS. Lecturas contemporáneas).
- Wanderley, Fernanda 2009 "Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentro de la población con la burocracia" en *Revista Íconos* 34 (Quito: FLACSO).
- Young, Iris Marion 1990 "The ideal of community and the politics of difference" en *Feminism/postmodernism* (New York: Routledge).
- Yrigoyen Fajardo, Raquel 1999 *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal* (Guatemala: Fundación Myrna Mack).

MOVIMIENTO DE MUJERES, ESTADO, POLÍTICA Y PODER: LECTURAS FEMINISTAS DE LA POLÍTICA PÚBLICA DE GÉNERO EN LA VENEZUELA BOLIVARIANA

Anais López*

La relación entre los movimientos feministas, de mujeres y el Estado ha sido desde sus inicios una relación compleja, tensa. El Estado encarna el lugar de lo público, y las organizaciones feministas la demanda de que se reconozca el espacio privado como ámbito de acción política y de política pública. Es así como las luchas feministas han logrado que el Estado reconozca y se comprometa a garantizar derechos a las mujeres que hasta hace 50 años eran considerados problemas de tipo privado: el reconocimiento de la violencia física y sexual así como de derechos sexuales y reproductivos, como ámbitos de acción de la política pública de los Estados, son un indicador de avance y de reconocimiento hacia las mujeres.

Sin embargo, en América Latina este ámbito de reconocimiento de lo privado se ve bastante limitado por la superposición de otros problemas que tienen como principales sujetas a las mujeres, el principal y más ampliamente reconocido el de la pobreza; asociado a este, está el hecho de que la maternidad es una condición recurrente en las mujeres más pobres, por lo que las políticas orientadas hacia ellas, se diseñan casi exclusivamente en función de esta condición.

* Socióloga, su línea de investigación está vinculada a los Estudios Feministas, con énfasis en la acción política de las mujeres

En Venezuela, con la aprobación del nuevo texto constitucional en el año 99, todas estas demandas y discusiones adquieren relevancia dada las rupturas que el proyecto bolivariano planteaba frente a las políticas y el modelo neo-liberal. Todo lo relacionado con políticas públicas de género suponía de entrada un reto, dado que los principales referentes conocidos en esta materia, eran precisamente los planteados por el modelo neoliberal. Esto es: las políticas focalizadas a nivel local para contener y administrar la pobreza, que no contemplaban alterar las relaciones sociales de subordinación que coloca a las mujeres en esa situación.

En ese sentido, la experiencia venezolana de la última década está atravesada por un conjunto de tensiones y contradicciones alrededor de la construcción y diseño de políticas públicas de género que superen el esquema asistencial y avancen en un mismo movimiento en la concreción de garantías de justicia económica (redistribución), autonomía y condiciones para la participación política en un sentido amplio (no exclusivamente comunitario o vecinal), para todas las mujeres.

1. CONTEXTO: EL ASCENSO DEL PROYECTO BOLIVARIANO

Las políticas neoliberales, puestas en práctica desde mediados de la década de los 80 en los países de América Latina y el Caribe, y en particular en Venezuela en 1989, llevaron al país a una de las crisis más agudas en materia económica y social, expresada en la disminución de los ingresos y en el aumento dramático de la pobreza de la gran mayoría de la población.

El Plan de Ajuste Estructural del Fondo Monetario Internacional (FMI), conocido como el paquete económico, obligaba la aplicación de una serie de medidas de carácter macroeconómico, que apuntaban a la reducción del papel del Estado y al aumento del papel del mercado como ente regulador de los procesos económicos. Este paquete comprendía una sucesión de disposiciones de manera inmediata y otras de forma gradual, entre ellas: liberación de las tasas de interés, unificación cambiaria, liberación de precios, incremento progresivo de las tarifas de los servicios públicos, aumento del 100% de los precios de la gasolina y 30% del transporte público. Sumado a una política social compensatoria que pretendía transformar los subsidios indirectos por subsidios directos y localizados a los grupos más vulnerables de la población de forma transitoria que desaparecerían una vez que los beneficios económicos del ajuste comenzaran a presentarse (Observatorio Bolivariano de Género, 2009: 31)

A los pocos días de anunciadas estas medidas a la nación, se produce una de las respuestas populares más contundentes y explosivas que comenzó como una protesta contra el incremento irracional en el

costo del transporte, pero que se expresó como un repudio general a las políticas de ajuste que comenzaban a ponerse en práctica. La respuesta fue una salvaje represión que no pudo contener 3 años más tarde la insurrección cívico-militar del 4 de Febrero de 1992, como una expresión más del malestar con respecto al gobierno y sus formas.

A pesar de las condiciones adversas, los colectivos feministas y las organizaciones de mujeres se mantuvieron activos en la demanda de derechos al Estado para todas las mujeres. Durante la década de los 90, se implementaron muchos programas y actividades en beneficio de las mujeres y aumentaron sus derechos legales. Entre los avances en materia de políticas públicas de género podemos reseñar las siguientes:

Período/Eventos/Marco	Instituciones	Logros y/o Políticas
1991-1998 -Realización del Segundo Congreso Venezolano de la Mujer (1991) -Programa de Acción de la Conferencia Intenacional sobre Población y Desarrollo Sustentable (El Cairo, 1994) -IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995)	-1990: Se crea la Oficina para la Atención de los Derechos de la Mujer. Adscrita a la Fiscalía General de la República -1991: Se crea la Oficina Parlamentaria para Asuntos de la Mujer del Partido Político Movimiento al Socialismo (MAS) en el Congreso de la República -1992: Se crea el Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela 1992: Se crea el Consejo Nacional de la Mujere (CONAMU)	-1993: Ley de Igualdad de Oportunidades 1994: Se incluye en el Plan de la Nación la prevención del embarazo precoz y las garantías para la salud sexual y reproductiva -1995: Ley Aprobatoria de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer -1997: Reforma Ley Orgánica del Trabajo, Título VI, De la Protección Laboral de la Maternidad y la Familia -1997: Reforma Curricular I y II Etapa de Educación Básica -1998: Elaboración de la Norma Oficial Venezolana para la Atención en Materia de Salud Sexual y Reproductiva -1998: Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia -1998: Ley Orgánica del Sufragio y la Participación Política -1998: Elaboración del Plan Nacional de la Mujer 1998-2003

Fuente: Arellano, Yolima, 2004

A pesar de los diversos organismos creados durante esta década para atender las demandas de las mujeres y desarrollar una política pública de género, los ajustes macroeconómicos emprendidos por el gobierno de Rafael Caldera a través de la Agenda Venezuela, no contemplaban acciones para impulsar y apoyar la incorporación plena de las mujeres al ejercicio de sus derechos.

Las políticas de “ajuste estructural” de los años ochenta y noventa se asentaron en un orden interno de exclusiones, pero también en un orden patriarcal de jerarquías pre-constituidas, de modo que las mujeres, sobre todo las de sectores populares, las campesinas y las indígenas resultaron doblemente afectadas por sus efectos. Durante los noventa, fue desde las organizaciones y articulaciones feministas que se evidenciaron los sesgos de género del desarrollo y de la pobreza, develando el fenómeno de su “feminización”, pero es sólo en años recientes que el debate sobre las relaciones género – pobreza analiza los vínculos entre políticas económicas y sociales, la legislación (sobre todo laboral) arreglos institucionales en la producción de necesidades, interdependencias entre trabajo doméstico y trabajo mercantil. Estos análisis integrales sobre el empobrecimiento de las mujeres se vinculan con el impacto diferenciado que las reformas estructurales han tenido en la experiencia de mujeres y hombres, y muestran varias aristas de género como factor de su empobrecimiento relativo.

Esto ha significado, en los hechos, que las mujeres han sido las encargadas de cubrir, con la doble y triple jornada, las necesidades básicas de sus familias, sobre todo en lo que se refiere a las tareas del cuidado. De ahí que resultaran imprescindibles, como soporte invisible, para las reformas estructurales, convocadas a trabajar con mano de obra barata y sin seguridad social.

Las mujeres, incorporadas desde siempre a la matriz productiva del país, asumieron múltiples tareas en el periodo neoliberal. Sin dejar las cotidianas tareas domésticas, inventaron sinnúmero de “estrategias de sobrevivencia” para paliar el hambre de sus familias y para cubrir el déficit del ingreso familiar. Este período de profundización de la exclusión, sin duda gestó las condiciones materiales y subjetivas para acelerar la construcción de un nuevo proyecto sociopolítico, que venía creciendo con fuerza en el país desde al año 89 y que se consolidó con la insurrección cívico-militar encabezada por el Tte. Coronel Hugo Chávez en 1992.

Con el ascenso de Hugo Chávez al poder, en 1998, se inaugura en Venezuela un período de inestabilidades de nuevo tipo; a diferencia de la década anterior, cuyo signo neoliberal había sumido al 80% de la población venezolana en la pobreza, la disputa sería por conquistar desde el Estado las garantías y los recursos para impulsar una profun-

da transformación social y política. Desde entonces el proyecto bolivariano ha transitado por varias etapas en las que se han ido prefigurando sus apuestas en materia de política social

Una primera etapa que va del año 1999 al 2003, está marcada por el proceso constituyente y la confrontación abierta con los sectores más conservadores del país dada su resistencia a aceptar el nuevo gobierno. Esto trajo consecuencias directas sobre las posibilidades de hacer del propio gobierno dadas las resistencias que aparecían al interior del mismo Estado para llevar adelante los preceptos de la nueva constitución. Una de las áreas neurálgicas que más se resistía a los cambios fue la compañía estatal Petróleos de Venezuela que había adquirido una autonomía casi absoluta del Estado en las décadas anteriores; dada la importancia que esta empresa tiene por ser la principal generadora de ingresos en divisas para el país, una de las primeras medidas tomadas por el primer gobierno del presidente Chávez fue reformar las Ley de Hidrocarburos¹. La recuperación de los recursos de la renta petrolera para financiar el gasto público es un factor clave sin el cual no habría sido posible el desarrollo de los programas sociales conocidos en Venezuela como Misiones² A partir del 2003, se inicia una segunda eta-

1 La publicación el 13 de noviembre de 2001 de la reforma por vía de Decreto con Fuerza de la Ley Orgánica de Hidrocarburos fue el primer paso que dio el Gobierno de Hugo Chávez Frías para cumplir con el mandato constitucional de lograr la soberanía petrolera de Venezuela. Ante los efectos privatizadores de la llamada "Apertura petrolera" aplicada en la IV República, que aportó menos de 34 millones de dólares a inversión social e impedía al Estado venezolano tener de la mayoría accionaria en los contratos, el Gobierno Nacional emprende una serie de políticas que buscan garantizar el flujo de la renta petrolera al presupuesto público, para ampliar y reforzar los programas sociales. La decisión de recuperar la industria para beneficio de la nación, plasmada en la Ley de Hidrocarburos, no fue bien recibida por la denominada nómina mayor de Petróleos de Venezuela (Pdvs). Los defensores de la meritocracia se aliaron a otros sectores empresariales y políticos que para preservar sus privilegios se oponían también a las reformas de las leyes de tierra y de pesca, entre otras. La ofensiva contó desde el inicio con empresas de comunicación. Empezaron una campaña de miedo, que auguraba el colapso economía venezolana con la aplicación de la Ley de Hidrocarburos. Los ataques llegaron a su máxima expresión el 11 de abril de 2002. Ese día un golpe de Estado derrocó al presidente constitucionalmente electo, durante dos días. A pesar del revés la "meritocracia petrolera" no se quedó de brazos cruzados y se sumó a un nuevo intento de golpe, esta vez con un paro que se prolongó por dos meses y medio. El sabotaje produjo daños directos a la industria por más de 15.400 millones de dólares. Las pérdidas totales para la nación se estiman en más de 20.000 millones de dólares.

2 Las primeras misiones sociales impulsadas en esta etapa fueron la Misión Barrio Adentro para la implementación y coordinación institucional del Programa Integral de prestación de Atención Primaria de Salud; un par de meses después se crea la Misión Robinson, para erradicar el analfabetismo y alcanzar la prosecución al sexto grado de Educación Básica de jóvenes y adultos para eliminar la condición de exclusión social asociada al analfabetismo, posteriormente ese mismo año se crean las Misiones Ribas y Sucre, vinculadas también a la prosecución de estudios en el área media, diversificada y superior.

pa en la que el gobierno del presidente Chávez le apuesta al impulso de políticas sociales principalmente en las áreas de salud y educación, por fuera de la estructura del Estado. Entre los años 2003 y 2006 se crean 15 misiones sociales, destinadas a la atención de la población en situación de pobreza y pobreza extrema. De esta forma, el Estado estableció una nueva forma de relacionarse con la población, especialmente con las y los más pobres en la que no mediaban las instancias burocráticas tradicionales; por otra parte se alteraba también la forma en que hasta entonces se había manejado los recursos cuyo origen eran los ingresos petroleros, alterando radicalmente los mecanismos de distribución de la renta. Podríamos decir que en esta primera etapa del proceso bolivariano, se hizo un esfuerzo por conjugar las dimensiones de redistribución y reconocimiento en el desarrollo de la política social.

Una tercera etapa, la ubicamos en el año 2006, caracterizado por la estabilidad política conquistada por el gobierno bolivariano después de haberse ratificado en el referéndum revocatorio (2004), haber ganado la mayor cantidad de alcaldías y gobernaciones (2004) y de obtener la mayoría absoluta en la Asamblea Nacional. (2005), estas victorias electorales de una parte importante y decisoria del Estado, se consolida con el contundente triunfo del presidente Chávez en las elecciones presidenciales del año 2006.

Es a partir de este año, con mucha legitimidad política y amplios ingresos provenientes de la renta petrolera que el proyecto bolivariano fortalece la inversión en materia de políticas sociales. Esto se logra de tres maneras: 1) Se mantienen, amplían y consolidan la transferencias dinerarias por la vía de las misiones sociales; 2) Se amplían los márgenes del Estado para el crecimiento de la nómina pública, es decir adquisición de empleo formal por esta vía y 3) se consolida e impulsa la política de créditos y microcréditos para el financiamiento de emprendimientos productivos a cooperativas y organizaciones sociales.

Es en este contexto que se crean, desarrollan e impulsan dos de las políticas de género más ampliamente reconocidas en el país: el Banco de la Mujer, creado en el año 2001 y la Misión Madres del Barrio. Dada la impronta que estas políticas han tenido sobre la política de género y por extensión en la propia institucionalidad, concentraremos en ellas concentraremos nuestro análisis para tratar de identificar en donde reside la dificultada o los nudos críticos de las políticas dirigidas a las mujeres en la Venezuela Bolivariana.

2. APROXIMACIONES CONCEPTUALES A LA RELACIÓN ENTRE MOVIMIENTO DE MUJERES, ESTADO, POLÍTICA Y PODER

El estado actual de la producción de conocimiento sobre la relación de los Movimientos de Mujeres con el Estado, la política y el poder en

América Latina, presenta diversas aproximaciones, entre las que podemos identificar al menos cuatro registros relevantes:

Julieta Kirkwood (1985) llamaba la atención sobre las tensiones que experimentaba la relación entre feministas y políticas, para marcar las diferencias existentes entre dos estilos del hacer y el actuar femenino en la escena pública. Proponía que el hacer política desde las mujeres pasaba por la revisión de las categorías de lo que se define como público y privado, señalando algunas necesidades temáticas que van desde el problema del cuestionamiento del saber, el problema del saber y la dificultad de conciliar el feminismo con una noción de la política que no amplía los márgenes rígidos del ámbito de lo público.

Para Virginia Vargas (1988), la relación del movimiento de mujeres con la política presenta una serie de complejidades: por un lado la autonomía del movimiento de mujeres es, evidentemente, una de las características y conquistas más importantes, y es el sustento para la construcción de un movimiento que confronte y contenga su opresión particular; sin embargo, la autonomía no es un proceso lineal y no apunta en una sola dirección: puede darse autonomía de tipo organizativa, pero no ideológica y viceversa; puede ser una autonomía creativa, con capacidad de presión y negociación desde la especificidad del movimiento, pero puede por momentos también ser una autonomía defensiva que expresa (con sobradas razones muchas veces) más el temor a la confrontación con lo público o una tendencia a negar las diferencias, lo que puede significar validar una tendencia igualitaria que impulse la homogeneización y el igualitarismo al sentir muy amenazante la diferenciación.

Más recientemente Claudia Anzorena (2013), se ha planteado realizar una análisis de las relaciones entre mujeres y Estado a través de una lectura feminista de las políticas públicas dirigidas hacia estas, con el fin de analizar cómo se estructuran las relaciones de género en las políticas sociales, y la articulación de las políticas de género con el conjunto de la intervención estatal.

Finalmente Nancy Fraser (1997) ha planteado un debate trascendente alrededor de la justicia, y las formas en que las políticas públicas pueden garantizarla. Así, esta autora cuestiona la orientación asistencialista del Estado hacia colectivos cuyas demandas son bivalentes, esto es que contienen al mismo tiempo demandas que incluyen dimensiones político-económicas y culturales valorativas. En ese sentido, el diseño y aplicación de políticas limitadas a la redistribución, dificultan la concreción de la justicia y la garantía plena de derechos. Esta misma autora, ha actualizado su lectura sobre las escalas de justicia incorporando la dimensión política de la representación. La injusticia en esta dimensión que contiene tanta la redistribución como el reconocimiento, está

relacionada con la imposibilidad de la participación plena como pares en una comunidad o cuando las fronteras de la comunidad se trazan de forma tal que alguien queda excluido absolutamente de participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen (Fraser, 2008)

En Venezuela, desde la década del 70 las organizaciones de mujeres vienen interpelando al Estado sobre la necesidad de ser reconocidas como sujetas de acción política, en el sentido más amplio de la expresión. A partir de la organización y participación de mujeres vinculadas a los partidos políticos de izquierda (Argelia Laya, María León, Nora Castañeda, et al), se desarrollan una serie de políticas para atender las demandas de las mujeres, mayormente de aquellas relacionadas con la maternidad, la familia y el hogar.

Dado que, el advenimiento del neoliberalismo en la década de los 90, puso en jaque el modelo de sociedad de bienestar basado en la redistribución de recursos, la situación de las mujeres se hizo cada vez más complicada y hubo que lidiar con los estragos producidos por las políticas de ajuste estructural, que proponían recortar al mínimo el gasto público y social, por lo que este pasó a depender de las políticas focalizadas de los organismos multilaterales. En este contexto las mujeres fueron las sujetas privilegiadas dada su nivel de dependencia y sus capacidades estratégicas para administrar recursos, y en esta época particular, para administrar la pobreza y también porque al impactar a las mujeres se impacta también a niños y niñas y cualquier otra persona que dependa del cuidado de una mujer. Las mujeres madres como administradoras son una garantía para llegar a todos/as los/as miembros de la familia. A partir de ellas se puede asistir toda una gama de problemas relacionados con el cuidado. No es de extrañar entonces que el cuidado de los/as niños/as sea el trabajo más difícil de eludir para las mujeres y el que le reporta más beneficios al Estado Capitalista, sobre todo en contextos de crisis y desempleo (Molyneux, 2003)

Investigadoras venezolanas como Arellano (2004), Valdivieso (2005) y García Prince (2012), han realizado balances sobre los impactos, alcances y limitaciones de la política pública de género desarrollada a partir del nuevo texto constitucional. La lectura de estas autoras se inscribe en una perspectiva crítica que interpela la falta de voluntad que persiste en el proyecto bolivariano para el diseño e implementación de políticas que trascienda lo que Lola Luna llama la *ideología de la maternidad* dada la exclusión que esto supone para las mujeres que no son madres o que aspiran a garantías y posibilidad de derechos más allá de esta condición.

2.1 FEMINISMOS Y ESTADO

De acuerdo con Anzorena (2013), dentro del campo de los feminismos, existen dificultades para trabajar en torno al Estado. Las dificultades para analizar las relaciones de las mujeres con el Estado, así como la trama de estas relaciones al interior del mismo, han estado marcadas por una fuerte tradición anti-estatal. Apenas en los años 80 aparecen las primeras aproximaciones de teoría feminista sobre el Estado. Un aporte sustancial fue el de Catharine Mckinnon, quien propone realizar una teoría general sobre el Estado desde una perspectiva feminista radical (Mckinnon, 1995). También resultan relevantes las contribuciones de Carole Pateman (1995), explicando el origen de la neutralización política realizada en el orden político moderno a través de lo que llama “el contrato sexual” que ubica a las mujeres en el ámbito doméstico, relegándolas a un lugar secundario en el ámbito público.

Estas aproximaciones nos permiten identificar un conjunto de tensiones en torno a las modalidades de relación e intervención desde el Estado hacia los movimientos de mujeres y viceversa. Alrededor de estas tensiones, se configura uno de los principales ejes de discusión sobre el movimiento de mujeres en América Latina, esto es: el de su relación con la política, el poder y el Estado. Numerosos análisis han evidenciado, a partir de las prácticas mismas, el contenido político del movimiento de mujeres, ya sea al politizar y dar contenido público a su rol tradicional (como madres) o ya sea participando en formas de lucha y movilización en pos de reivindicaciones de participación política, en su acepción más tradicional. Muchas autoras reconocen también que una de las características de los movimientos de mujeres es la tendencia a asumir directamente la confrontación con lo público, y no a través de la mediación con otras instituciones u organizaciones políticas, colocando en este hecho la fuerza y la novedad del movimiento y rescatando la autonomía como una de los aspectos más significativos.

El análisis y la reivindicación de la participación política en la historia de las mujeres en América Latina los últimos 20 años, pasa necesariamente por el estudio de los movimientos sociales de mujeres que han promovido los cambios y transformaciones, relacionados con el reconocimiento y la incorporación de las mujeres a la vida pública como sujetas de derechos. Esto es así, al menos desde una perspectiva formal. En este contexto, mirar la historia desde el análisis de las relaciones de poder entre los sexos, permite además de describir las relaciones sociales, analizar las implicaciones de estas en los ámbitos de acción política que aún requieren de las transformaciones necesarias que garanticen no sólo desde una perspectiva formal y de derechos, la posibilidad para las mujeres de ejercer una ciudadanía plena, con garantías para la acción y la decisión

Pero, ¿qué se entiende como político y/o acción política de las mujeres?: por un lado, está la reivindicación de reconocimiento de las actividades de las mujeres que tienen que ver con el trabajo, la reproducción y la maternidad; por otro lado, está la permanencia de concepciones y prácticas tradicionales sobre la política, y sobre la posibilidad de trascenderlas para abrir espacios de participación para las mujeres en ámbitos decisivos de poder. En América Latina, este no es un problema menor puesto que dado el origen de las organizaciones feministas y de mujeres, se hace necesario encontrar un punto intermedio que unifique la acción política feminista. Esto es: reconociendo que aún persisten deudas y problemas por resolver relacionados con la maternidad, el cuidado y la crianza, es necesario también profundizar las demandas de participación política en una perspectiva más amplia, de cuestionamiento y disputa al (y por) el poder.

La superación de algunos prejuicios con respecto al feminismo, en términos discursivos, no ha tenido prácticamente ninguna implicación en la transformación de otros órdenes institucionales y sociales. Transformar esta situación pasa por el análisis del poder (y de las relaciones entre hombres y mujeres a través del cual este se reifica), pero también de una mayor capacidad de interpelación de la política feminista (esto es mayores capacidades de organización y movilización de las mujeres) hacia las formas de acción política tradicional. Esto es: además de señalar el desgaste de la política en términos partidarios, y reivindicar el accionar autónomo de las organizaciones sociales, reconocer la relevancia de disputar ciertos espacios de poder al interior del Estado. En ese sentido, una tensión importante es aquella que se expresa en la relación de los movimientos feministas de mujeres con la política, el poder y el Estado.

De la anterior, emerge una segunda una tensión que da cuenta de la relación de las organizaciones feministas con la política y la autonomía con respecto esta, entendida como un valor importante del feminismo. Si como señala Vargas, la autonomía de las organizaciones feministas y del movimiento de mujeres, es una de las conquistas más importantes del movimiento, hoy vale la pena replantearse lo que esta autonomía supone en los contextos de profunda transformaciones sociales y políticas ocurridas en América Latina la última década. Esta es una cuestión compleja porque los procesos de cambio político encabezados por gobiernos progresistas que han intentado recuperar la soberanía de los Estados-Nación, supone un desafío muy grande para las organizaciones, espacios de mujeres y redes feministas comprometidas con el cambio social, cómo avanzar en las reivindicaciones y aportes desde las mujeres para la sociedad en contextos de luchas nacionalistas, puesto que género, clase y nación son campos de acción

que tienden a contradecirse generando tensiones en las que por lo general, las demandas de las mujeres deben subordinarse al interés nacional. (Angeleri, 2012: 233)

¿Cómo se resuelve esta tensión entre autonomía y política cuando lo que está en juego es la liberación nacional? ¿Se puede realmente tener (y mantener) la autonomía del movimiento con respecto a la política, en el sentido de no establecer ningún compromiso o identificación con determinados procesos y gobiernos?

Si bien la relación entre política y autonomía expresa una tensión permanente, una vez reconocida se pueden definir los límites en términos de lo que la acción política feminista demanda, y hasta dónde son viables las experiencias de articulación cuando las identificaciones partidarias hacen irreconciliable cualquier acuerdo de acción. El dilema que se plantea entonces pasa por preguntarse si los objetivos de las organizaciones feministas se inscriben en un horizonte reivindicativo, o si bien están inscritos y comprometidos en un horizonte de transformación y cambio social. Las implicaciones de esta definición tiene consecuencias concretas sobre las políticas públicas que tienen como destinatarias a las mujeres.

Si se limitan al horizonte reivindicativo, es probable que sus posibilidades de acción política se vean reducidas a su capacidad de movilización y negociación con el Estado, que eventualmente podrá ceder en algunas reivindicaciones que no pongan en peligro la estabilidad y el poder que este tiene para ordenar las vidas y los cuerpos de las mujeres; eso explicaría por ejemplo las resistencias de la mayoría de los Estados en América Latina a legislar con respecto al aborto. Por otra parte, la inscripción en un horizonte de transformación y cambio social, implica de entrada poner en cuestión la ideología maternalista, desde la que el Estado define y entiende a las mujeres. En esta ideología, profundamente arraigada en América Latina:

“(...) se contienen los diversos intereses que el Estado tiene en las mujeres: el control reproductivo, la utilización de su capacidad como agentes sociales para el desarrollo de la comunidad y su productividad como agentes económicos domésticos, especialmente en épocas de crisis. Las políticas públicas que se van dictando las últimas décadas, están orientadas por la visión maternalista y reproductivista, que es excluyente en cuanto en cuanto a ser sujetos de poder e incluyente en tanto sujetos de políticas públicas. *Las ocasiones en que las mujeres justifican sus demandas al Estado, a través de sus responsabilidades y sus poderes sociales como madres, pone de manifiesto cuanto han hecho de suyo esta ideología (...)* (Luna, s/f: 49, énfasis propio)

Si en América Latina el contenido político de las organizaciones de mujeres, se encuentra asociado a la ideología de la maternidad, es necesario además de reconocerlo, deconstruirlo como la única vía posible de reconocimiento y organización de las mujeres, esto es: sí, las mujeres son madres, y pueden serlo, pero pueden también no serlo y ser y hacer muchas otras cosas, desde la conducción del país hasta los trabajos domésticos de limpieza y cuidado, no hay tareas y responsabilidades que mujeres y hombres “deban” hacer, y es allí donde radica la potencia de la categoría de género, para recuperar y analizar el papel de las mujeres en la historia y la política.

3. PROCESO CONSTITUYENTE Y LUCHA FEMINISTA EN LA VENEZUELA BOLIVARIANA

La historia de la lucha feminista en Venezuela no escapa a esta tensión que produce la ideología maternalista. De acuerdo con Espina, en general, en Venezuela, la organización para las mujeres ha sido casi siempre la misma cosa: no han sido más que dos formas de luchar por la familia y el hogar” (Espina, s/f: 12-13)

El proceso constituyente, supuso la re-articulación de las organizaciones feministas que históricamente habían impulsado la lucha por los derechos de las mujeres, relacionados con la familia, el trabajo y el hogar, pero también con la promoción y desarrollo de nuevas expresiones organizativas de mujeres con expectativas para la participación política y de gobierno. Este proceso visibilizó la emergencia masiva en el espacio público de los sectores populares del país, al interior de los cuales las mujeres representan un porcentaje alto e importante, y registran altos niveles de participación a nivel comunitario.

La propuesta hecha en las elecciones de 1998 sobre la urgencia de elaborar una nueva Carta Magna agrupa una cantidad representativa de mujeres de todas las organizaciones del país, convencidas de la importancia de participar y contribuir en la construcción de un proyecto de nueva sociedad. Para el caso de las organizaciones feministas y de mujeres que participaron en el proceso constituyente, en ese primer momento se trataba de garantizar que los derechos de las mujeres tuvieran rango constitucional, que la constitución expresara –a través de todo su articulado– el principio de la igualdad de derechos y oportunidades, entre hombres y las mujeres, y que se eliminaran las exclusiones y discriminaciones como expresión y garantía de una verdadera democracia participativa. Entre las propuestas de las organizaciones feministas y de mujeres incorporadas al nuevo texto constitucional se encuentran las siguientes:

“(...) la incorporación al texto de un lenguaje no-sexista en forma y contenido; una constitución que refleje los principios de igualdad y equidad y, por ende, que refleje que los derechos de las mujeres son derechos humanos, universales, indivisibles, inalienables, inviolables y que deberían ser protegidas por el Estado; la no discriminación por género, edad, sexo, orientación sexual, credo, condición social; el derecho a una vida sin violencia; el derecho a la elegibilidad y el ejercicio de las posiciones de poder y en la toma de decisiones; la consagración de los derechos sexuales y reproductivos; el valor económico del trabajo doméstico de las mujeres y la igualdad de salarios; la obligación de dar rango constitucional a los tratados, pactos, convenciones y declaraciones válidamente contraídos por la República” (García y Jiménez, 2000: 106).

Este ejercicio de amplia participación y concreción de propuestas reconfiguraría en buena medida las formas de organización y acción social colectiva de las organizaciones feministas y colectivos de mujeres, comprometidas antes durante y después del proceso constituyente con las reivindicaciones feministas, así como también abriría las compuertas de la participación a la inmensa mayoría de las mujeres habitantes de sectores populares a través del desarrollo de la nueva institucionalidad que debía ser creada una vez aprobado el nuevo texto constitucional, y que en alguna medida las iría acercando a ciertas ideas y prácticas feministas en materia de derechos y participación política. En este primer momento la política institucional se concentró en la premisa de la inclusión y la asistencia, para reducir los niveles de extrema pobreza en los que se encontraba entonces el país. Dado que las mujeres eran las más pobres, tal y como hemos explicado anteriormente las políticas de los primeros años de gobierno bolivariano estuvieron concentradas en la redistribución de la renta para beneficiar a las más pobres y en garantizar el acceso a la salud y la educación, entendiendo esto como pasos ineludibles para reducir la exclusión y crear las condiciones para la participación.

Fue una convocatoria excepcionalmente amplia en la que participaron todas las feministas y mujeres organizadas o no, que quisieron hacerlo, y en donde casi todas las propuestas elaboradas por estas fueron recogidas en el texto final de la Constitución refrendada el 15 de diciembre de 1999. Todos los sectores de la sociedad, tuvieron la oportunidad de plasmar por diferentes vías, lo que consideraban sus derechos o principios fundamentales que debían estar contemplados en la estructura del texto constitucional.

Dos mecanismos funcionaron de manera clave en la formulación y discusión de las propuestas:

En primer lugar, las mujeres- unidas, seguras y solidarias en la definición de las propuestas-elaboramos un documento contenitivo de nuestras principales propuestas, organizado y ampliado luego por el Consejo Nacional de la Mujer. En segundo lugar, fueron de mucha ayuda la convocatoria y la metodología de trabajo que utilizó la Comisión de Derechos Sociales y de la Familia, especialmente, recogió a través de un equipo de apoyo, todas las manifestaciones y peticiones de las mujeres de todo el país y de todas las ideologías, clases, grupos, etc., para plasmarlas en el articulado constitucional. De esta manera, conseguimos nuestros objetivos a través de las más variadas instancias y múltiples medios de interacción y participación tales como: jornadas, talleres, foros, reuniones, comisiones, correos electrónicos, documentos, equipos, plantones, comunicados, entrevistas, caminatas, visitas a los medios de comunicación aliados y permanencia en las sesiones y pasillos de la ANC (Jiménez, 2000: 12)”

De todo este proceso se decantaron las propuestas que, desde una perspectiva de género engloban los derechos humanos de las mujeres como principios constitucionales, a saber:

- La consagración directa, positiva y género-sensitiva de los principios de igualdad y equidad como fundamento de los deberes y derechos ciudadanos.
- La garantía de la igualdad de deberes y derechos entre el hombre y la mujer en el matrimonio y en las uniones de hecho.
- La Igualdad en el ejercicio de deberes y derechos políticos, para liquidar la exclusión de las mujeres del derecho a la elegibilidad que la confina a proporciones minoritarias, eternizadas en todas las organizaciones y funciones del sistema político.
- Igualdad de capacidades y derechos de las venezolanas y venezolanos en relación con la nacionalidad.
- Garantías de protección a las mujeres y a las familias contra la violencia y todas las formas de discriminación.
- Consagración de todos los derechos sexuales y reproductivos que abarquen la protección de la maternidad libremente escogida y la obtención de educación sexual responsable, servicios de salud sexual y reproductiva e información calificada sobre el tema
- Reconocimiento al trabajo doméstico
- El derecho a la participación política e igualdad de oportunidades.

Todas las propuestas recibidas fueron interpretadas y consideradas en un documento final presentado el 18 de septiembre de 1999 por la Comisión de Derechos Sociales y de la Familia a la sociedad civil, para ser discutidas y aprobadas en una jornada asamblearia abierta. Una vez discutidos con las y los asistentes los artículos, modificados en su redacción original debido a la discusión e intervención de los participantes de la mesa, y fueron presentadas en plenaria, donde se dieron por aprobados.

Este proceso de debates abre paso a una serie de reformas en la concepción y las formas de abordar desde el Estado una política de género. A diferencia de períodos anteriores esta vez era explícito el compromiso y la voluntad política del nuevo gobierno, especialmente del propio presidente de la república, con que lo establecido como derechos para las mujeres en la constitución, alcanzase un desarrollo pleno y efectivo en el campo de lo institucional y de las políticas públicas

En este contexto, y en medio de la creciente polarización política del país, empiezan a manifestarse una serie de tensiones al interior de las organizaciones feministas y de mujeres que interpelaban al Estado al plantear que era posible atender de forma simultánea los problemas de pobreza e inclusión de las mujeres y los problemas estructurales que desde el mismo Estado, y el ordenamiento jurídico limitaban al mismo tiempo la participación y el ejercicio de ciudadanía plena de las mujeres.

Estas tensiones dan cuenta de una discusión que aún no ha sido lo suficientemente dada en Venezuela sobre lo que Fraser llama el dilema entre la redistribución y el reconocimiento (Fraser, 2005). Si bien está ampliamente reconocida la necesidad de políticas de redistribución y asistencia, en un horizonte transformacional lo que debe plantearse es la superación de las mismas, por políticas que al redistribuir privilegien el reconocimiento de subjetividades diversas tradicionalmente oprimidas, así como las garantías y condiciones para la participación. La condición de exclusión no se supera solo con mecanismos de redistribución, que en el caso de las y los más pobres, está condicionado por transferencias dinerarias puntuales y en tiempos determinados.

Sin negar la necesidad de las políticas de redistributivas, el reto radica más bien en cómo orientar estas hacia la transformación. Para el caso de las demandas feministas y transformacionales en América Latina, el elemento de tensión de este proceso viene dado por la dificultad de construir autonomía en el contexto de procesos de liberación nacional, para promover políticas que alteren el orden del discurso tradicional sobre las mujeres, como sujetas necesitadas de permanente asistencia, cuidado y protección. Si, necesitamos que nos asistan, nos cuiden y de vez en cuando ser protegidas, pero también es imperativo

que existan garantías para la participación política en igualdad de condiciones, así como la posibilidad de incidir (y decidir) sobre los asuntos relevantes para la nación y no sólo aquellos etiquetados como “de mujeres” sobre los que de paso tampoco se resuelve mucho.

Los esfuerzos del Estado venezolano por redistribuir la renta petrolera en función de programas sociales ha colocado a las mujeres en la posición de ser destinatarias de políticas de género y políticas sociales al mismo tiempo, lo que trae como consecuencia que en términos de indicadores de inclusión pueda verse muy favorecida su situación, mientras que en términos reales de transformación de relaciones de género es poco lo que se avanza. Esto nos ha llevado a plantearnos la interrogante de si en Venezuela la última década ha habido políticas de género o si más bien, ha habido políticas sociales orientadas desde un principio a las mujeres madres más pobres. Es de esta forma que el Estado interviene en la vida de las mujeres, especialmente de las madres pobres o bien las mujeres pobres que tienen la potencialidad de serlo. Lo que resulta paradójico es que aunque estas mujeres resultan destinatarias de políticas de reconocimiento y como beneficiarias de políticas sociales, se presentan como ámbitos escindidos.

Así mismo, vale la pena plantearse la relación que existe en el caso venezolano entre intervención estatal y reproducción/transformación de las relaciones de género. Hay al menos dos indicadores que nos permiten dar cuenta de una transformación con respecto al período anterior. Por un lado, desde los inicios del proyecto bolivariano han sido mujeres feministas, militantes de izquierda en su mayoría las responsables de conducir e implementar la política pública para las mujeres. Incluso, la institucionalidad de género y el propio presidente Chávez en varios momentos llegó a reivindicarse feminista, planteándose superar así la supuesta neutralidad valorativa del género; por otro lado la incorporación masiva de mujeres provenientes de sectores populares a través de las políticas sociales y de género ha permeado en ellas cierta politización con respecto a su condición de subordinación en la sociedad. Este ejercicio de amplia participación y concreción de propuestas re-configuraría en buena medida las formas de organización y acción social colectiva de las organizaciones feministas y colectivos de mujeres, comprometidas antes durante y después del proceso constituyente con las reivindicaciones de género, así como abriría las compuertas de la participación a la inmensa mayoría de las mujeres habitantes de sectores populares que a partir del proceso constituyente iniciarían un proceso de participación progresiva que las iría acercando a ciertas ideas y prácticas feministas en materia de derechos y participación política.

Tal y como me lo expresaba una compañera miembro de un comité de Madres del Barrio:

“Para mi llegar a la misión ha sido muy importante, no solo por el beneficio que claro que ayuda y me hacía falta...sino también porque he tenido la oportunidad de conocer a otras mujeres que estaban en la misma situación que yo y bueno que con los cursos y las actividades a las que hemos ido por estar en la misión y también de escuchar al presidente Chávez, ahora comprendemos un poco mejor que estábamos excluidas por pobres sí, pero que además por ser mujeres” (Tania, promotora de la Misión Madres del Barrio)

La forma en que las mujeres de sectores populares se relaciona con el Estado a través de políticas sociales, ha sido señalada en reiteradas ocasiones como populista, en ese sentido se denuncia una instrumentalización de las mujeres en función de la dependencia que estas tienen con respecto a las transferencias dinerarias que les garantiza el Estado. Sin desconocer los riesgos que esta relación conlleva, también hay que reconocer que en este proceso las mujeres no son solo posibles objetos de cooptación, sino también sujetos dinámicos que como Tania, han tenido la oportunidad de resignificar su lugar en el mundo, de desnaturalizarlo y en ese sentido se abre la posibilidad de transformarlo.

No es posible desconocer que el Estado tiene la capacidad de dar visibilidad pública a determinadas demandas y reivindicaciones, al generalizarlas a nivel de la sociedad, en el caso de las mujeres puede contribuir a modificar las percepciones sobre su situación de subordinación y las razones por las que se encuentran en ella, sin embargo:

(...) las políticas públicas hacia las mujeres asumidas desde el Estado, si bien son importantes no pueden contener el conjunto de demandas, reivindicaciones, necesidades y propuestas a largo plazo, porque ellas se ubican en una lógica diferente a la lógica estatal/patriarcal y porque su cristalización implicaría transformaciones profundas e irreversibles de la sociedad (Vargas, 1988: 87)

El Estado es a la vez un espacio y un conjunto de procesos que envuelven un juego contradictorio de posiciones, representadas por y en distintos sectores de la burocracia estatal. Las políticas públicas son entonces el resultado de la configuración de las relaciones de fuerza existentes en cada momento, pero en definitiva, son elaboradas, diseñadas y ejecutadas por quienes tienen el poder en el Estado. La burocracia estatal es al mismo tiempo arena de la lucha política-donde alternan diferentes actores representando intereses privados- y actor social con iniciativas, interlocutor de otros sujetos/as y actores, interprete de un conjunto de

directrices políticas. Esta simultaneidad de papeles del accionar de la burocracia estatal muestra cómo las políticas no son simples respuestas a problemas determinados sino que son parte constitutiva de los procesos a partir de los cuales se establecen y se ponen en relación los diferentes sujetos/as sociales (Anzorena, 2013, pp.37-39)

El contexto en el que nacen las políticas sociales y de género en la Venezuela Bolivariana, nos plantea la necesidad de establecer con precisión el fundamento de las mismas, teniendo en cuenta a todos los actores (decisores y beneficiarios) pero también la dinámica política concreta que en el caso venezolano ha supuesto un período continuo de inestabilidades, rupturas y tensiones entre los actores y en el propio contexto.

A partir del año 2006, es necesario ubicar también las características que estas políticas adquieren en el marco de la apuesta por la construcción del socialismo, esto es:

“La definición que se haga desde del Estado, del momento histórico, de las relaciones de fuerza entre Estado y sujetos/as sociales. Por ello, en algunas coyunturas estas pueden tener como objetivo garantizar los derechos sociales de los/as ciudadanos/as, mientras en otros momentos pueden tomar la forma de políticas asistencialistas, que tienen como objetivo atender alguna situación particular que se considera desventajosa. No es lo mismo una política social o de género en un Estado intervencionista, socialista o en uno neoliberal” (Anzorena, 2013:43)

Así, el análisis de las políticas sociales y de género son un indicador importante para evaluar la correspondencia entre la forma en la que el Estado venezolano se define y las relaciones que las políticas sociales y de género que impulsa, realmente transforma o bien reifica. En ese sentido, el análisis de las políticas sociales como parte del conjunto de las políticas públicas deberá contemplar la dinámica contradictoria en la cual las políticas sociales, son parte intrínseca de la construcción colectiva y conjunta de la nacionalidad, la ciudadanía y la institución estatal” (Fleury, citada en Anzorena, 2013,pp42)

4. SOBRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

El objetivo de analizar la política pública de género a la luz de las transformaciones sociopolíticas experimentadas por la sociedad venezolana la última década, nos plantea a buena hora una reflexión sobre el mismo concepto de políticas públicas. A buena hora, porque parece estar enquistada en éste tipo de análisis una visión, en parte reduccionista

frente al análisis de las políticas públicas, al papel que cumplen, a los problemas que dicen atender y a los intereses de las y los actores involucrados en el proceso. Hay cierta línea de la cual se puede empezar a dudar: las políticas públicas se concretan en leyes, normas, planes, programas y otro tipo de instrumentos de la tecnología estatal; con esto se pretende resolver los problemas definidos como públicos; en consecuencia las evaluaciones realizan un balance entre los objetivos planteados en la tecnología estatal y los logros se miden considerando la reducción o no del problema.

Razones como estas entonces llevaron a una indagación previa por los conceptos de las políticas públicas. En términos generales los autores que se ocupan del tema, acuden al sistema de categorías usadas en el campo de la política y de la planificación. En el primer campo usan las categorías de Estado, Gobierno, Sociedad, Legitimidad, Gobernabilidad, Poder Político, Acción Política entre otras. En el segundo campo utilizan la eficiencia, la eficacia, los costos financieros, la gestión; es el campo de la dimensión técnica de las políticas, de los procedimientos, de los planes, programas, proyectos, indicadores, metas, información. Separadas para efectos explicativos, pero en la práctica totalmente imbricadas. De acuerdo con Anzorena:

“Desde la perspectiva de la práctica concreta del Estado, las políticas públicas son un medio a través del cual se distribuyen recursos económicos y simbólicos. Se trata de un conjunto de acciones deliberadas, que llevan a cabo actores gubernamentales o no gubernamentales, para determinar la forma en que serán asignados los recursos con miras a satisfacer las necesidades e intereses de la población (...) La intervención del Estado condiciona la vida de la población porque determina las prioridades sobre el uso y acceso (o no) de ciertos recursos, bienes y servicios, establece cuál es el punto de vista válido para decidir quién tiene derecho a que y quién no, y transmite la ideología dominante. Tal punto de vista no solo afecta los criterios respecto a la distribución de bienes, servicios y derechos, sino también las representaciones acerca de los/as sujetos/as de derecho” (Anzorena, 2013: 40)

A partir de esta definición podemos identificar al menos cuatro componentes importantes para ser tenidos en cuenta a la hora de realizar un balance sobre la eficacia de la política pública: el problema público, las políticas públicas, el proceso político y el análisis de las políticas.

EL PROBLEMA PÚBLICO

Parte de los supuestos de los cuales parten las evaluaciones de las políticas públicas, es la claridad en la identificación del problema público. Aguilar (1996) define primero lo “público” para después definir el problema público y el proceso que demanda para ser entendido como tal. Por público este autor entiende:

- 1- Lo que los privados proyectan de manera unánime y normalmente mayoritaria como asuntos de interés general;
- 2- Principio del libre acceso, a transparencia y apertura. Acceso franco a la decisión de gobierno y carácter franco de la decisión;
- 3- Involucra en su respuesta recursos públicos, recaudaciones fiscales, etc.

Según éste autor, a la hora de identificar y conocer el problema, debemos tener en cuenta que un hecho calificado como problema:

“(…) cristaliza toda una historia cultural; es el resultado de una cadena causal compleja de factores sociales y también resultado de la evolución de las percepciones y valoraciones de una sociedad. En consecuencia, el problema que una política quiere resolver implica y exige conocer el entorno socioeconómico y cultural del que forma parte, por el que existe y está determinado, así como el proceso histórico del que es efecto y momento de su tendencia”. (Aguilar, 1996:49)

En términos políticos, Aguilar plantea que las relaciones cotidianas entre sociedad y Estado toman la forma de problemas y soluciones, demandas y ofertas, conflictos y arbitrajes, necesidades y satisfactores. No todos los problemas, sin embargo, logran llamar la atención gubernamental y despertar su iniciativa, no todas las cuestiones se vuelven públicas ni todas las cuestiones públicas se vuelven cuestiones que deben ser objeto de la acción gubernamental. Esta es una realidad particularmente sentida para las demandas que a la sociedad y el Estado, ha elaborado la crítica feminista en América Latina los últimos 40 años. De acuerdo con Virginia Vargas:

“Numerosos análisis han evidenciado, a partir de las prácticas mismas, el contenido político del movimiento de mujeres, ya sea al politizar y dar contenido público a su rol tradicional (madres luchando por los derechos humanos, mujeres desempleadas, campesinas) o ya sea participando en formas de lucha y movilización en pos de determinadas reivindicaciones. (Vargas, 1988: 86)

De forma relativamente reciente, estas reivindicaciones por lo general toman la forma de políticas públicas que los Estados asumen. Desde esta perspectiva, el análisis deberá preguntarse ¿Qué es lo que realmente hace que una cuestión social circunstancial se vuelva cuestión pública y asuntos de la agenda de gobierno? ¿Cuál lógica y dinámica explica la atención o el desinterés, la selección y eliminación de los asuntos establecidos o demandados como problema público?

En éste enfoque comienza a notarse el carácter político que tiene no sólo el proceso de la política en general, sino uno de los primeros pasos, el de definir el problema público. De ahí que cualquier reflexión sobre la materia deberá detenerse en la reconstrucción de los eventos con los cuales los actores visibilizan y caracterizan el problema y demandan su atención. En palabras de Aguilar:

“(...) a través de la palabra, el diálogo, la argumentación racional, la oferta de información, la invocación de las leyes, la retórica, el diseño de programas, en medio de la polémica y los malos entendidos, con aclaraciones y ajustes recíprocos, mediante acuerdos y negociaciones, los individuos y sus organizaciones buscan transformar sus intereses y necesidades particulares en asuntos generales de interés y utilidad para todo el conjunto del estado. (Ibíd.: 26)

Los problemas son elaboraciones humanas que plasman ciertas concepciones particulares de la realidad. Por esta razón, en la formación de la agenda no es tanto cuáles problemas serán tomados en consideración, sino cómo y por quienes serán definidos. Hogwood y Jun, citados por Aguilar (1996), afirman que:

“Por definición del problema se entienden los procesos mediante los cuales una cuestión (problema, oportunidad, tendencia), ya aprobada y colocada en la agenda de la política pública, es estudiada, explorada, organizada y posiblemente cuantificada por los interesados, quienes no raramente actúan en el marco de una definición de autoridad, aceptable provisionalmente en términos de sus probables causas, componentes y consecuencias”. (Ibíd: 52)

Una forma de aproximarse a cómo se definen las soluciones para problemas definidos como públicos y por ende de cómo devienen en políticas, tiene que ver con la formación de la agenda de gobierno como el componente que demuestra con mayor claridad el carácter político del proceso de la política pública; es allí donde se evidencia las tensiones entre las diferentes fuerzas por la definición de

prioridades y contenidos de las políticas. En palabras de Aguilar este proceso:

(...) Deja ver quiénes son los que efectivamente definen y justifican los problemas públicos, cuáles grupos y organizaciones tienen efectivamente la fuerza de transubstanciar cuestiones sociales en públicas y en prioridades de gobierno, cuáles organismos y decisores gubernamentales están siempre prontos a actuar frente a las demandas de determinados grupos, cuál es el firmamento ideológico que otorga valor y prioridad de asunto público a cuáles cuestiones. Revela, en suma, cuál es la estructura de poder que domina efectivamente la hechura de una política (Aguilar, 1996: 27)

Así, la presencia de diferentes fuerzas demuestra que hay entonces una agenda de los ciudadanos, del Estado o del sistema político, que puede preceder y determinar la agenda del gobierno o ser inducida por las preocupaciones y prioridades gubernamentales, y que estas a su vez pueden empatar con la del gobierno o diferir de ella en mayor o menor grado. Los nexos o las inconexiones entre las dos agendas son propios de la dinámica de las relaciones entre sociedad y Estado. El elemento cuantitativo es importante a la hora de que un problema sea incluido en la agenda del gobierno:

“(...) cuanto más amplio sea el público al que se ha expandido una cuestión, mayor será la probabilidad de que presione efectivamente al gobierno (...) Es claramente un asunto de correlación de fuerzas. Para que un asunto tenga acceso a la agenda necesita cumplir tres requisitos: 1) que sea objeto de atención amplia o al menos de amplio conocimiento del público; 2) que una buena parte del público considere que se requiere algún tipo de acción y 3) que a los ojos de los miembros de la comunidad la acción sea competencia de alguna entidad gubernamental. (Ibíd: 34)

Para efectos de nuestro análisis, agregaríamos que en el caso específico de la concreción de las demandas planteadas por las mujeres, la presión ha ido generando de manera continua la creación de los entes necesarios para atender dichas demandas. Aunque la idea de transversalización del enfoque de género le plantea a toda la estructura del Estado incorporar según su ámbito de acción la perspectiva de género; en la dirección contraria, también ocurre que las mujeres o bien las mujeres que coordinan la institucionalidad que se ha creado para atender la política pública de género ajusta sus demandas en

función de los planes de la nación que no necesariamente incluyen la perspectiva de género.

En términos del balance que nos proponemos realizar, es importante ubicar que la concreción de las demandas de las mujeres al Estado también supone un recorrido de reformulación de la demanda en función de que pueda brindar soluciones efectivas y a largo plazo a los problemas planteados. En ese sentido, es importante no subvalorar la dimensión metodológica. En la definición de una política es tan importante la decisión como el procedimiento por medio del cual se adopta; así resulta un criterio para caracterizar un gobierno o cualquier otro tipo de ejercicio de poder. Además los contenidos de los planes expresan correlación de fuerzas y los recursos para responder a las demandas, planteando límites a la ejecución de las políticas. En éste campo es fundamental la información y los instrumentos con los cuales se recoge la información, pues con ella se visibilizan o se ocultan efectos, procesos, consecuencias

Finalmente, sobre el problema público el autor identifica una doble dificultad para ser definido: “Por un lado enfrenta la dificultad de construir y estructurar una definición aceptable, que supere los escollos de la polémica y pueda alcanzar de alguna manera consenso; por el otro, debe conducir a una definición operativa que dé pie y espacio a una intervención pública viable con los instrumentos y recursos a disposición del gobierno”. (Aguilar, 1996: 57).

En cada momento histórico, las políticas públicas constituyen respuestas a problemas planteados por determinadas identidades colectivas –las madres, los niños/as, los/as jóvenes- y al mismo tiempo legitiman ciertas demandas de ciertos colectivos como cuestiones de interés público y no otras. Al focalizarse en la respuesta a problemas puntuales desde perspectivas identitarias se elude abordar el origen estructural de ciertos problemas públicos. Suele ser el caso de las políticas sociales y las políticas de género, no se ponen mucho en cuestión las prácticas fuertemente naturalizadas que se sustentan en estereotipos arraigados y legitimados en la sociedad, y que además afianzan el orden existente. Difícilmente estos asuntos son considerados una cuestión que necesita modificación, tanto desde el Estado como desde gran parte de la sociedad. Esto pasa con las demandas históricas de las mujeres relacionadas con los derechos sexuales y con la violencia contra las mujeres por ejemplo, aunque muy recientemente este último ámbito ha venido adquiriendo relevancia a nivel regional³ y siendo abiertamente

³ En el caso de Venezuela, en el año 2007 se aprobó la Ley Orgánica para el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, este instrumento tipifica 18 formas posibles de violencia contra las mujeres. estableciendo penas específicas para ello. Más recién-

reconocido como un problema de salud pública sobre el cual hay que tomar medidas concretas.

Otra aproximación útil para comprender la política pública es la que sostiene Estanislao Kostka (s/f) según la cual toda política pública encubre una teoría del cambio social y todas las políticas públicas generan efectos, bien sea que se mida por sus logros o sus fracasos. En la teoría de cambio social subyacen las hipótesis explicativas y de transformación del problema. Es esta la que define los posibles contenidos de las políticas públicas. Las diferentes fuerzas sociales son portadoras de diferentes fuentes teóricas para argumentar la atención o desatención al problema. El mismo Estado tiene su propio marco conceptual, aunque las y los funcionarios que ejecutan también cuentan con su propio marco de análisis, incluso no propiamente elaborados.

En el caso venezolano esta consideración es particularmente relevante, dado que en los inicios del proceso bolivariano coexistían múltiples expectativas de hacia donde debía orientarse dicho cambio social; mientras para unos se trataba de recuperar el Estado liberal con ciertas garantías de bienestar para otros se trataba de impulsar una revolución de signo socialista, lo cierto es que el tiempo y las circunstancias históricas fueron marcando las acciones del gobierno que optó por profundizar las políticas sociales a partir de la redistribución de la renta petrolera. Es en este ámbito fundamental sobre el cual se sustenta la apuesta por la construcción del socialismo del siglo xxi.

Cuando exploramos en los tipos y características de política pública encontramos que si bien la redistribución es un aspecto muy importante para la superación de las desigualdades, cuando se trata de subjetividades desvalorizadas socialmente como es el caso de las mujeres, no resulta suficiente; sobre todo si de lo que se trata es de construir una alternativa al orden del Capital. Como hemos planteado anteriormente, desde el enfoque redistributivo de las políticas sociales pueden haber continuidades y prácticamente ninguna ruptura entre gobiernos neoliberales y progresistas, si estas no se orientan desde su diseño a transformar estructuralmente las condiciones en las que se origina la desigualdad.

TIPOS DE POLÍTICA PÚBLICA

Sin lugar a dudas la reestructuración habida del Estado venezolano ha hecho una apuesta importante por la redistribución de los recursos aguas abajo, esto es hacia los sectores tradicionalmente excluidos y

temente, en el año 2014 se incorporó el Femicidio como un delito específico contra las mujeres. No ha sido el caso por ejemplo en el caso de demandas como la despenalización del aborto o la unión civil de personas del mismo sexo.

marginados de derechos en la sociedad, esto desde el punto de vista estratificado se orienta hacia los sectores más empobrecidos, dentro de los cuales encontramos a las mujeres, las poblaciones campesinas y los pueblos indígenas.

Si bien es cierto que las mujeres se han visto beneficiadas por esta política redistributiva, hay una falencia en cuanto al diseño y el desarrollo de políticas orientadas a transformar las condiciones de subordinación en la que estas se encuentran en razón de su género, en palabras de Llavaneras: “(...) la realidad observada en la mayoría de las políticas analizadas [en la experiencia venezolana] tienden a favorecer una sola forma de justicia, generalmente la redistributiva.” (Llavaneras, 2011: 145)

Para profundizar el análisis de las políticas públicas de género, retomamos el trabajo de Nancy Fraser (1997), quien a partir del concepto de justicia caracteriza por oposición los tipos de injusticia sobre los cuales las políticas públicas se plantean algún tipo de solución: la injusticia económica y la injusticia cultural o simbólica:

“(...) la injusticia socioeconómica está arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la explotación (la apropiación del usufructo del trabajo propio en beneficio de otros); la marginación económica (verse confinado a trabajos mal remunerados o indeseables, o ver negada toda posibilidad de acceder a un trabajo remunerado); y la privación de bienes materiales indispensables para llevar una vida digna. Por su parte, la injusticia cultural o simbólica, está arraigada en los patrones sociales de representación interpretación y comunicación. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto” (Fraser, 1997; 5)

Para Fraser esta caracterización de las injusticias prefigura a su vez soluciones tipo en las que se problematiza el alcance de las mismas cuando se trata de sujetos cuya situación en la sociedad implica padecer ambos, como el caso del género que conlleva en su reivindicación dimensiones político-económicas pero también implica la demanda de reconocimiento del tipo cultural-valorativa.

Entre ambos tipos de soluciones, para Fraser existe una tensión que puede dar lugar a interferir una con otra y hasta contradecirse en cuanto a que las políticas de redistribución y reconocimiento parecieran tener objetivos contradictorios. Mientras que las primeras tienden a promover la diferenciación de los grupos, las segundas tienden a socavarla. Tanto las políticas de redistribución como de reconoci-

miento puedes ser de afirmación o de transformación. Las soluciones afirmativas son aquellas que buscan corregir inequidades sin afectar los problemas estructurales que las originan. En cambio, las soluciones transformativas buscan corregir los resultados inequitativos mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. (Fraser, citada por Anzorena: 45)

LAS POLÍTICAS DE GÉNERO

Las políticas públicas dirigidas a las mujeres, implementadas por los gobiernos en los últimos treinta años, son producto de una constante lucha por el reconocimiento de los derechos humanos, la no violencia, la equidad y la justicia. En este debate el movimiento feminista y de mujeres ha jugado un papel destacado. Se entiende por perspectiva de género en las políticas públicas la aplicación de conjunto de mecanismos y herramientas analíticas y de orden práctico, que inciden en los planes y programas, en las leyes, acciones públicas, en los bienes y servicios tendientes a desmontar y eliminar las inequidades y toda forma de subordinación y dominio entre los sexos.

Así, incidir en las políticas públicas, significa modificar los contenidos sexistas implícitos en la acción de gobierno e imbuir a la administración pública de contenidos sobre la igualdad, la no discriminación, el reconocimiento de los derechos y la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

El enfoque de género significa reconocer que los roles, derechos, obligaciones, recursos e intereses de mujeres y hombres se determinan cultural y socialmente, que pueden cambiar con el tiempo y que no derivan de la diferencia biológica del sexo. Esto significa que los requisitos, las prioridades, necesidades e intereses de mujeres y hombres tienen que ser considerados en la formulación de políticas, programas y proyectos, así como en todas las medidas que se implementen.

Las desigualdades de género no son un patrón que se da naturalmente, son desigualdades entre sexos que pueden y deben ser abordadas. La protección de los derechos humanos de las mujeres en las entidades del Estado es la expresión de la responsabilidad estatal respecto a la construcción de sociedades más equitativas.

Es importante mencionar que la transversalidad de género no excluye aquellas acciones afirmativas que abordan explícitamente el tema de la mujer; por el contrario, la promoción de la mujer constituye parte integral de la transversalidad de género. La necesidad de la transversalidad de género en los ámbitos del poder y de la política se ha convertido en el principal reto para conseguir una sociedad más justa e igualitaria en la que hombres y mujeres puedan disfrutar de las mismas oportunidades. De acuerdo con el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina:

“En el caso del género, dado que las demandas no se hacen desde un único y exclusivo lugar (...) una política justa debiera poder entrelazar de manera mutuamente positiva objetivos redistributivos con objetivos de reconocimiento (...) debe entonces apuntar a en sus fundamentos a defender una política social de igualdad y una política cultural de la diferencia” (Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, 2012; 4)

Este enfoque permite aproximarnos al estudio de las políticas de género desde una perspectiva que problematiza de manera permanente la relación entre las leyes, la institucionalidad que estas crean y las sujetas hacia las cuales se orienta, que como hemos visto anteriormente, resulta la forma más adecuada de analizar las políticas públicas.

Sobre la base de los programas ejecutados dirigidos a la pobreza y/o a la equidad de género a partir de 1990, Irma Arriagada (2005), citada por Llavaneras (2011), elabora cuatro tipologías de políticas públicas para analizar las políticas públicas de género:

- i) Políticas universales ciegas al género;
- ii) Políticas redistributivas y compensatorias;
- iii) Políticas de derechos y reconocimiento cultural; y
- iv) Políticas de redistribución y de derechos económicos, sociales y culturales.

Las primeras serían aquellas políticas sociales que parten de la “neutralidad” respecto al orden de género (perpetuándolo) e incluyen a la gran mayoría de las políticas públicas de las últimas décadas. El segundo tipo se presenta en programas asistenciales, generalmente relacionados con la pobreza y la pobreza extrema, focalizados en las madres o jefas de hogar en situación de pobreza, iniciados en 1980 y sostenidos hasta hoy. El tercer tipo se refiere a las políticas de derechos y reconocimiento cultural, las cuales dan un viraje hacia la justicia de reconocimiento y se manifiestan en campañas comunicacionales y medidas legislativas. La cuarta tipología, también llamada por Arriagada “políticas de casillero vacío” por no haber sido ejecutadas aún, incluye las demandas de justicia redistributiva y de reconocimiento con el objetivo de “brindar más autonomía y poder a las mujeres, modificando el desequilibrio de género existente y flexibilizando los roles de género con miras a acrecentar las opciones de hombres y mujeres (Llavaneras, 2011: 137).

Dado que la mayor parte de las inversiones y políticas del Estado se enfocan en las tipologías I y II, existe la preocupación de que el

reconocimiento de la subordinación de las mujeres se incorpore como un elemento limitado a la eficiencia de las políticas públicas de combate o eliminación de la pobreza sin hacer un énfasis real en el logro de la equidad entre los sexos por un lado y de reconocimiento y revalorización del ser mujer en nuestra sociedad. El factor eficiencia está generalmente relacionado con el hecho de que las mujeres pobres son población objetivo y, a la vez, ejecutoras directas de diversas políticas de protección social que benefician a los hogares en su totalidad, pasando de beneficiarias a operadoras de la política sin reconocimiento a su trabajo ni remuneración.

En tal sentido, se corre el riesgo de hacer de las mujeres pobres operadoras de políticas de alto rendimiento y bajo costo, sin modificar su situación de subordinación, al tiempo que se transfieren beneficios a los hogares más vulnerables y se profundizan los roles de reproducción. Este riesgo implica la perpetuación de relaciones de discriminación de género y clase ya que, como establece Sweetman, “resolver la pobreza material no es algo posible para las mujeres que carecen del poder de desafiar las políticas discriminatorias de las instituciones sociales. (Chant, 2005: 216, citado por Llavaneras, 2011: 139)

El reto es superar el hecho de que en la práctica, las políticas públicas de género basadas en la asistencia social reifican el rol de subordinación de las mujeres en función del sexo en nuestra sociedad. Siguiendo a Fraser (1997) los programas de asistencia pública están dirigidos a los “pobres” no sólo como blancos de ayuda sino a razón de su potencial hostilidad. Ciertamente tales programas suministran una ayuda material que en un momento determinado es necesaria, pero crean también diferenciaciones antagónicas de grupo fuertemente concentradas psicológicamente.

De acuerdo con Arellano (2004) en Venezuela, al igual que la mayoría de los países de la región, la concepción de políticas públicas había estado centrada en el desarrollo de programas asistencialistas dirigidos a proteger la reproducción y la maternidad. A partir de los debates realizados en la Primera Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la mujer, comienzan a generarse reflexiones en los colectivos feministas y de mujeres de la región y del sur global en general, de que este tipo de programas reforzaba la condición de subordinación de las mujeres al hogar, la familia y la maternidad.

Esta concepción encuentra sus orígenes en la falta de reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres que es a la vez causa y efecto de la errónea concepción asistencial de las políticas públicas, que las minoriza y las pone bajo sistemática tutela del Estado sin respetar ni construir su autonomía ni garantizar la exigibilidad de sus derechos. Las crisis económicas son situaciones de gran vulnerabilidad, en las

que no podemos oponernos a la ayuda asistencial porque significaría dejar en el abandono a personas y familias altamente vulnerabilizadas, pero donde precisamente podemos ver el carácter pernicioso de ese modo de intervención pública y su perverso efecto sobre los procesos de ciudadanía de las mujeres. Son planes que refuerzan el rol doméstico, los estereotipos y las relaciones desiguales de género (Maffía, XIV, en Anzorena, 2013)

El contexto en el que nacen las políticas sociales y de género en la Venezuela Bolivariana, es un contexto marcado por una alta polarización política que plantea de forma constante escenarios de confrontación entre quienes están a favor y/o en contra del gobierno. En ese sentido la forma en la que se han desarrollado las políticas sociales, ha generado intensos debates en torno al asistencialismo y la transformación, en ese sentido es importante tener en cuenta que:

“La Diferencia entre una política con perspectiva de género y una política social dirigida a las mujeres⁴ está dada por la forma en que se concibe a la sujeta social destinataria de las acciones. Mientras que una política social asistencialista busca atender situaciones particulares que se consideran desventajosas, una política con perspectiva de género entiende la protección de los derechos de los ciudadanos como responsabilidad ineludible del Estado. Esta última apuntaría a la autonomía y al pleno ejercicio de la ciudadanía, a la promoción de los derechos de las mujeres a fin de equiparar las desigualdades sociales, es decir, distintas de las formas asistencialistas de intervención estatal que refuerzan roles y estereotipos. (Staubli, citada por Anzorena, 2013. 43)

Si bien es cierto que la experiencia venezolana normativa y discursivamente ha propuesto superar la tradición asistencialista, en la práctica las políticas sociales y muy especialmente las políticas dirigidas hacia las mujeres han reforzado este carácter de asistencia y dependencia de las mujeres frente al Estado, no solo desde una perspectiva económica sino incluso desde una perspectiva afectiva. La relación de las mujeres de sectores populares beneficiarias de políticas sociales con el presidente Chávez por ejemplo, estaba marcada por el sentimiento paternal de protección en el que las mujeres se sentían reivindicadas y reconocidas. Esto no sería necesariamente un problema si esta relación no reforzara la necesidad de las mujeres de un hombre (que en este caso encarnaba al Estado) que las proteja.

4 Políticas públicas dirigidas o destinadas a las mujeres, refiere las acciones del Estado que implícita o explícitamente, son recibidas o administradas por las mujeres, aunque su objetivo último no sea intervenir específicamente sobre las condiciones de vida de estas

Sin desconocer que Venezuela ha experimentado una profunda transformación social en las formas de acción colectiva, especialmente las comunitarias, pero esto no necesariamente ha implicado la transformación estructural de relaciones de dominación en la medida en que esta explosión de organización comunitaria precisamente ha reforzado los estereotipos sobre las mujeres-madres y su vocación natural por la administración y el cuidado, tal y como está expresado en el último Plan para la Igualdad y la Equidad de Género 2013-2019:

“(...) que lleva por nombre Mamá Rosa, mujer venezolana quien sintetiza en su significación histórica el hermoso papel que juega la mujer madre, la mujer abuela, la mujer patriota en la creación del hombre y la mujer nueva que consolidará la alborada de un mundo mejor”

Como indica Maxine Molyneux (2003), el problema con este enfoque es que el reconocimiento del aporte social de las tareas del cuidado de las mujeres ha contribuido a crear una serie de expectativas sobre su papel en los proyectos de desarrollo que ha tenido efectos perversos para ellas. Por una parte, se considera que las mujeres están naturalmente predispuestas a servir a sus familias y a sus comunidades, por ser menos individualistas y por la forma en la que están incorporadas en los vínculos familiares y vecinales como consecuencia de sus responsabilidades en el ámbito de la reproducción social. Esto hace que se termine considerando todo lo relacionado con lo comunitario, la salud y la educación de la familia, hasta la protección del medio ambiente como terreno de las mujeres. Esto tiene un elevado costo no reconocido para las mujeres, porque por una parte se aprovecha su trabajo voluntario impago para desarrollar los proyectos participativos que desde organismos nacionales e internacionales se promueven, y por otra se considera que el capital social, esto es, las estrategias de supervivencia y las formas de cooperación que las mujeres portan y aportan (hacen que América Latina sea menos pobre en las mediciones) es la panacea para gestionar la pobreza, como si por si solo este capital pudiera suplir los recursos y el diseño de las políticas públicas. (Molyneaux, 2003, p 334-338)

A la luz del contexto venezolano hoy se hace necesario dar un paso más y preguntarse acerca de la efectividad de las políticas que tienen como destinatarias a las mujeres en relación con sus objetivos de justicia de género. Para definir una política como justa desde el punto de vista del género, es necesario considerar el qué y el quién de la justicia. En el caso del género, las demandas de justicia, no se hacen desde un solo lugar, y en este sentido el aporte de Nancy Fraser (2008)

es central. El género no es una clase social ni un estatus, las injusticias de género no pueden ser atribuidas solamente a un factor, por consiguiente la articulación de demandas de género surge tanto desde las injusticias económicas como de las de reconocimiento y, también desde la forma en que se organiza la acción política y la toma de decisiones. La propuesta de Fraser permite analizar tres dimensiones del orden social actual -que si bien pueden ser separadas analíticamente, están interrelacionadas entre sí- dimensiones en las que la justicia debe operar: la justicia redistributiva, la justicia de reconocimiento y la de participación y representación política.

Esta separación analítica permite ver las tensiones especialmente entre las soluciones a las demandas redistributivas y las soluciones a las demandas de reconocimiento. Las demandas de redistribución despojan a los grupos de sus diferencias específicas, apuntan a la derogación de las diferencias que implican desigualdades en la distribución, de modo que promueve la igualdad de los grupos. Las demandas de reconocimiento ponen el foco en la especificidad de un grupo y la afirmación de su valor, tiende así a la diferenciación de los grupos.

En el análisis de las políticas se debe considerar esta aparente contradicción de objetivos, que lleva a que las exigencias estén en tensión e incluso aparentemente se interfieran. Una política justa debiera poder entrelazar de manera mutuamente positiva objetivos redistributivos con objetivos de reconocimiento y objetivos de representación. Debe, entonces, apuntar en sus fundamentos a defender una política social de la igualdad y a una política cultural de la diferencia (OIG-CEPAL, 2012: 4)

Con base en todo lo planteado anteriormente presentamos a continuación la experiencia de dos de las políticas de género más emblemáticas desarrolladas la última década en la Venezuela Bolivariana, a saber la del Banco de Desarrollo de la Mujer (BANMUJER) Y la Misión Madres del Barrio

DOS EXPERIENCIAS DE POLÍTICA PÚBLICA EN LA VENEZUELA BOLIVARIANA. BANMUJER Y LA MISIÓN MADRES DEL BARRIO

El Banco de Desarrollo de la Mujer (BanMujer) se creó formalmente el 8 de marzo del año 2001, el 13 de septiembre de 2001 BANMUJER abre sus puertas y hace entrega de los primeros 147 créditos. Su primera y única autoridad durante 14 años, fue la economista y militante feminista Nora Castañeda⁵

De acuerdo con la investigación *Prácticas Microfinancieras con perspectiva de género, etnia y clase* (2012) promovida por el propio BAN-

5 La Profesora Nora Castañeda falleció en Caracas el 16 de Mayo de 2015.

MUJER para evaluar el impacto de su política, la población atendida por BANMUJER, está conformada, fundamentalmente, por mujeres en condiciones de pobreza. Los testimonios de las promotoras del Banco demuestran la diversidad étnica y cultural atendida por la institución

“...Nosotras tenemos la sub-región Goajira, allí está la población indígena wayú; es una realidad compleja fronteriza. El Sur del Lago, también tiene que ver con la frontera; pero tiene otro modo de ser [...] Sí, allí están parte de los afrodescendientes del municipio Sucre. Tenemos la parte urbana, que es la de impacto petrolero: costa oriental del lago (Cabimas, Ciudad Ojeda, Lagunillas); tenemos a Maracaibo y San Francisco, que es donde está concentrada la mayor parte de la población. Y la parte de Jesús Enrique Lossada que también es un área que está entre lo urbano y lo fronterizo, estas tienen otras características, la Cañada de Urdaneta [...] y atendemos población colombiana también porque desde que comenzó el Banco hay personas provenientes de Colombia.. Es política del Banco que las mujeres tienen que ser residentes..., tienen que tener cédula de residentes para poder optar a las políticas del Banco. Por ese proceso ya muchas han venido adquiriendo la nacionalidad, por supuesto que tienen doble nacionalidad, conservan su nacionalidad originaria...”

La edad de las mujeres comprende un rango entre 20 y 60 años, en el que predomina el grupo etéreo comprendido entre 20 y 40 años, indicativo de la plenitud vital, aptas tanto para la reproducción biológica como para el desarrollo de la actividad productiva. La mayoría son madres de más de tres hijas o hijos, sin pareja marital con quien compartir las responsabilidades del grupo familiar. En cuanto a la escolaridad, el primer lugar lo ocupan las mujeres que han alcanzado el nivel de instrucción secundaria y técnico medio; el segundo lugar, aquellas que han terminado la primaria. Muchas de las usuarias se han incorporado a las misiones educativas, posterior a la recepción del crédito, incluyendo a las que se han incorporado a la instrucción universitaria, sobre todo en la Misión Sucre.

Aunque la mayoría de las usuarias se pusieron en contacto con BANMUJER, a partir de la necesidad de obtener ingresos económicos, que las llevó a buscar información respecto a la política que le compete desarrollar al BANMUJER, es válido señalar que esa motivación como proceso movilizador interno fue potenciada, en estas mujeres, por las promotoras del BANMUJER, mediante procesos de promoción y formación, llevados a cabo en cada uno de los lugares donde las mujeres participantes tienen fijada su residencia.

En general, estas mujeres expresaron tener una base de conocimientos sobre la actividad socio-productiva que querían desarrollar, la cual habían obtenido a partir de una práctica continuada, como parte de su modo de vida, dentro de los procesos de socialización en el seno familiar, con la que habían acumulado mucha experiencia al respecto.

“Para la mayoría de las mujeres, particularmente aquellas procedentes de las zonas rurales, el mundo del crédito, el uso de instrumentos bancarios como una libreta de ahorros era totalmente desconocido. Muchas relataron cómo antes de relacionarse con BANMUJER y ser atendidas por las promotoras, eran tímidas, temerosas, ante el reto de asumir el compromiso de un crédito. Estas mujeres expresan una cada vez mayor comprensión de la importancia, ventaja, de la forma asociativa de producir sobre la producción individual, aun cuando reconocen los riesgos que implica compartir responsabilidades con otras personas, incluso siendo de su propia familia. También se evidencia en ellas el desarrollo sociopolítico a través del ejercicio del derecho ciudadano a participar protagónicamente con su incorporación en otras organizaciones y actividades comunitarias, tales como comités de salud y consejos comunales, entre otras”

Las usuarias del BANMUJER son mujeres muy dedicadas al trabajo; de acuerdo a los testimonios que refleja esta investigación se infiere que un alto porcentaje de ellas desarrollan triple y hasta cuádruple jornada de trabajo de distinta índole relacionadas con: la actividad socioproductiva, aquellas propias de la atención a la familia, las de apoyo a la comunidad, las propias de la actividad escolar, pues, como se ha dicho antes, algunas se han incorporado a las misiones educativas.

Hasta la creación del BANMUJER, la ausencia de apalancamiento financiero en condiciones favorables para las mujeres para iniciar, fortalecer y consolidar las actividades socioproductivas, no les había permitido incorporarse a ellas como medio para superar su situación socioeconómica, ni al ejercicio de sus derechos y deberes como mujeres y ciudadanas. Las usuarias con pareja marital, expresaron que antes de ser atendidas por BANMUJER, dependían de lo que su compañero proveía al hogar; mientras ellas permanecían en sus casas sin mayores perspectivas en su vida, limitándose a desarrollar las llamadas tareas del hogar, en estado de total dependencia económica.

De acuerdo con su presidenta, la novedad de BANMUJER es que siendo una institución pública financiera,

“(…) su meta no era otorgar créditos únicamente, sino producir un cambio radical en la autopercepción y valoración de las mujeres para mejorar su condición de protagonizar su propio destino y el de su país. Como respuesta a la necesidad de ratificar en el país, y en todo el mundo, la dignificación de las mujeres, con el propósito de insertarse en el sistema socio productivo y alcanzar la igualdad social. Su objetivo es apoyar, fundamentalmente, a las mujeres en situación de exclusión y discriminación, organizadas en colectivos solidarios, a fin de promover su participación protagónica, soberana e igualitaria, en la construcción de un sistema socialista feminista” (Entrevista a Nora Castañeda, 2015)

Desde el año 2006 se planteó la ejecución de políticas financieras específicamente orientadas a mujeres pertenecientes a diferentes grupos étnicos, afrodescendientes, mujeres inscritas en la Misión Madres del Barrio y personas con capacidades diferentes;

La inversión que realiza Banmujer, se centra en cuatro dimensiones:

- a) Económica Financiera: a través de microcréditos y estímulo al ahorro;
- b) Físicas: proporcionando herramientas, recursos naturales y protección al ambiente
- c) En Talento Humano: propiciando la educación y desarrollo integral
- d) En la construcción del tejido social: Redes Sociales y Socio productivas..

Uno de los logros más importantes de Banmujer ha sido su capacidad de potenciar a través de un mecanismo financiero como el Banco las redes de mujeres usuarias del banco que por esta vía quedan no sólo vinculadas a la política de género por la vía de acceso al crédito, sino también por los procesos de formación socio-política sobre su situación como mujeres en la sociedad, que le facilitan las herramientas para comprender que los roles que les han sido asignados como mujeres no están dados naturalmente sino que son construcciones culturales susceptibles de transformar.

En palabras de su fundadora y presidenta Nora Castañeda:

“El Banco de la Mujer, como instrumento de acción de gobierno tiene como imperativo ético y político, responder a las necesidades socioeconómicas de las mujeres, alcanzando la

igualdad y la equidad, como nuevo orden de justicia social y base material de la sociedad venezolana. Este objetivo exige transformar las condiciones materiales y sociales de la mayoría de la población, separada y distanciada históricamente del acceso en condiciones de igualdad y equidad de la riqueza y al bienestar, y construir una nueva condición de ciudadanía, basada en el reconocimiento pleno y el ejercicio de los derechos humanos de los sujetos y sujetas sociales, con autonomía relativa en el marco de su comunidad, en todas las esferas de acción de la vida social, tal como lo consagra la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (Entrevista a Nora Castañeda, 2015)

Las micro finanzas, vistas desde un enfoque social de género, etnia y clase, se constituyen en herramientas que se manifiestan en un conjunto de servicios financieros y no financieros que actúan como palanca para el acceso de las mujeres en condiciones de pobreza, a una actividad socioproductiva que les permita su propia sostenibilidad, la de su familia y la de su comunidad. Al concepto y práctica de las micro finanzas, le sirve de base el supuesto según el cual el acceso a un microcrédito por parte de las personas y familias en condiciones de pobreza puede contribuir a que éstas desarrollen iniciativas socioproductiva que les permitan obtener ingresos útiles para ir superando estas condiciones individuales, así como para impactar con sus efectos en la comunidad a la que pertenece. En tanto las necesidades no se limitan a las necesidades económicas – financieras, se requiere que las instituciones microfinancieras incluyan servicios de formación integral e información.

La experiencia del banco ha sido una experiencia sólida en términos de la orientación para el diseño y ejecución de las políticas de financiamiento a pequeños emprendimientos productivos a grupos de mujeres que por ninguna otra vía tendrían acceso a los mismos; así mismo acompaña la asignación de microcréditos con procesos formativos que se proponen transferir a las usuarias del banco herramientas mínimas para la comprensión y superación de su subordinación en la sociedad; sin embargo sigue siendo una debilidad los limitados montos que apenas alcanzan para financiar proyectos que en su mayoría solo pueden servir para garantizar la sobrevivencia y una autonomía relativa de las mujeres con respecto a su situación social. En ese sentido, se plantea un dilema frente a los recursos materiales, culturales y simbólicos que tienen las mujeres en situación de pobreza extrema para desarrollar emprendimientos socioproductivos que trasciendan los roles de género relacionados con el cuidado, la cocina y los servicios en general. Si bien es cierto, que la política de financiamiento a muje-

res de situación de exclusión es un primer paso para atender de forma específica a esta población y promover su vinculación social, también pasa que esta corre el riesgo de prolongar en el ámbito comunitario las tareas vinculadas con la reproducción y el cuidado.

Sin embargo la apuesta que ha hecho BANMUJER por mantener el otorgamiento de los créditos vinculados a procesos formativos permanentes en los cuales las mujeres reflexionan sobre su situación es un hecho que ha logrado cambiar la vida de miles de mujeres en el sentido de acompañarlas en el proceso de desnaturalizar su rol en la sociedad:

En palabras de una usuaria:

“...yo nunca había salido a una reunión, yo siempre había estado en la casa haciendo oficios, atendiendo al marido; pero ahora, bueno,... me dicen, ¿para dónde vas que vas tan bonita? y les respondo... voy a una reunión del BANMUJER, voy a trabajar, voy a colaborar en las comunidades. Bueno, ¿y eso,... eres política?...bueno, más o menos. Agrega,... las mujeres estamos trabajando... en todo, en la parte social, en la parte educativa,... muchas habíamos llegado solo hasta sexto grado, a los estudios de primaria y, sin embargo, nos hemos incorporado a estudiar nuevamente, gracias al Presidente, a las misiones educativas... que han sido espectaculares,... y nos da tiempo, gracias a Dios tenemos esa fortaleza” (Testimonio tomado del libro *Prácticas Microfinancieras con visión de género, etnia y clase*)

A fines del año 2014 con base en una política de simplificación administrativa del sistema microfinanciero público, se liquida el Banco de la Mujer y pasa a ser parte del Banco Bicentenario de la Clase Obrera, la Mujer y las Comunas. A la fecha, todavía no está claro cómo funcionará en adelante la política de créditos orientados a las mujeres.

MISIÓN MADRES DEL BARRIO “JOSEFA JOAQUINA SÁNCHEZ”

La Misión Madres del Barrio “Josefa Joaquina Sánchez” nace en el año 2006 al amparo del Ministerio del Trabajo y la Seguridad Social, su intención era ejecutar el Artículo 88 de la constitución que reconoce el trabajo doméstico como trabajo productivo. Sin embargo, no era para todas las amas de casa, sino que estaba orientada específicamente hacia aquellas mujeres en situación de pobreza extrema. De acuerdo con Gioconda Mota, primera presidenta de la misión:

“Si bien es cierto que la intención fundamental en el diseño e implementación de la misión madres del barrio, era el reconocimiento al trabajo doméstico, en ese momento del proceso bolivariano seguía siendo necesario priorizar y en este caso

teníamos que priorizar a las madres más pobres. En sus inicios la Misión Madres del Barrio contemplaba tres dimensiones fundamentales: 1) La organización de las mujeres más pobres en el contexto del proceso político nacional y que esto les permitiera trascender el ámbito familias para encontrarse con otras mujeres y generar conciencia y procesos de identidad con respecto a su situación; 2) Atención Social Integral, fundamentalmente en las necesidades de las mujeres en materia de salud y educación; 3) Asignación Dineraria Transitoria (6 meses), que en el proceso les permitiera a las mujeres con el apoyo del Estado orientarse en función de opciones productivas, bien sea en el ámbito del empleo formal o bien a través del desarrollo de experiencias productivas impulsadas por colectivos de madres” Entrevista a Gioconda Mota, 2015)

Sin embargo, a la fecha la Misión es conocida fundamentalmente por este último componente de la asignación dineraria, sumado a esto están las dificultades vinculadas con el hecho de que la inclusión de las madres es definida por las comunidades en la que estas habitan lo que no siempre ha sido un proceso sobre el cual las responsables de la política hayan tenido control, por lo que

En los documentos oficiales de la misión también se señalan algunos obstáculos para el desempeño de la gestión relacionado muy específicamente con la carencia de un sistema automatizado que consolide la información presupuestaria, administrativa y financiera de cada una de las direcciones encargadas de la gestión administrativa-operativas que conforman la Fundación, limita remitir los resultados de las ejecuciones presupuestarias y los estados financieros a las instancias correspondientes en el momento oportuno. No obstante, los registros son adecuadamente llevados en el programa de Excel hasta tanto éste sea sustituido por el sistema automatizado, el cual se encuentra en fase de instalación y pruebas (Memoria y Cuenta 2011: 145)

Es difícil apreciar en las estadísticas presentadas por el Observatorio Bolivariano de Género (2010) el impacto de la misión en términos de superación de los roles de género tradicionalmente asignado a las mujeres. Además del fundamento en el Art. 88 de la CRBV, no queda claro en los documentos oficiales consultados la apuesta por revalorizar el trabajo doméstico como trabajo. Los resultados que se muestran dan cuenta de recursos asignados y del crecimiento sostenido de las beneficiarias, más no de la relación entre los objetivos planteados y los resultados.

Al consultar los datos oficiales sobre los logros de la misión, lo que se registra como logros solamente remite a la entrega de recursos

financieros, la incorporación de nuevas beneficiarias y el registro de movilización de las madres para un número importante de actos públicos convocados por el gobierno nacional.

A pesar de los obstáculos sería mezquino no reconocer el gran paso que significó la creación de la Misión Madres del Barrio para avanzar en el reconocimiento a toda una vida de trabajos a miles de mujeres que en otro contexto muy probablemente habrían terminado su vejez en la indigencia o bien morirían esperando acceder a una pensión. Esta misión bien encaja dentro de lo que Nancy Fraser define como una política de redistribución afirmativa, esto es:

“(…) que se orienta a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales sin afectar el marco general que los origina (...) con ellas lo que se busca es aumentar la capacidad de consumo de los grupos en desventaja económica sin reestructurar de otras maneras el sistema de producción (...) Aunque esta aproximación busca remediar la injusticia económica, deja intactas las estructuras profundas que generan las desventajas de clase, por lo cual debe hacer reasignaciones superficiales una y otra vez. (Fraser, 1997: 22)

Sin embargo, el balance después de casi una década en funcionamiento es que no ha sido posible superar el esquema de asistencia a las mujeres por la vía de la prestación dineraria y ayudas en casos puntuales relacionados mayormente con cuestiones de salud. Además la Misión ha sido blanco de fuertes señalamiento por parte de los mismos trabajadores al señalar que existen serias deficiencias políticas, de gestión, organizativas y administrativas al interior de la misma, entre ellas:

“La no implementación de programas de formación político-ideológico. Por el contrario se dictan talleres con *ideología capitalista* que responsabilizan de la situación de pobreza al “pesimismo y falta de autoestima” de las mujeres; paralización y excesivo retardo en el otorgamiento de financiamiento de los proyectos socio productivos de las madres, lo que genera desgaste y frustración en ellas, así como el fracaso de sus proyectos; no existen programas que garanticen la atención integral a las madres, salvo algunas excepciones desarrolladas por trabajadoras y trabajadores en algunas regiones. Crecimiento desmedido de la nómina del personal administrativo, elevando los gastos de Personal, mientras que la nómina de madres a beneficiar aún no llega a cien mil (100.000); realización de actos masivos sin contenido político, donde las mujeres de los Comités son utilizadas como relleno y no como sujetas políti-

cas, protagonistas de la Revolución Bolivariana” (Comité Propulsor de Consejo Socialista de Trabajadoras y Trabajadores de la Misión Madres del Barrio, Marzo de 2010)

Todas las personas entrevistadas para este trabajo, que tuvieron alguna relación con la Misión comparten la percepción de que hay una suerte de estancamiento con respecto a los objetivos que se habían planteado en un inicio y que esto de alguna manera ha generado desviaciones de los mismos y por ende, ha devenido en una suerte de instrumentalización clientelar de las madres. Otro preocupación importante es la dificultad de darle continuidad a la promoción y acompañamiento de proyectos socioproductivos que pudieran contribuir en cerrar el ciclo de la dependencia de la prestación dineraria, entre otras cosas, porque eso limita el acceso de otras mujeres en estado de necesidad:

“(…) las mujeres son seleccionadas entre las comunidades debido a la situación en la que se encuentran y deben cumplir con las fases posteriores de la misión, que consisten en participar en talleres de formación en algún oficio para convertirse en empresaria socioproductiva, junto con otras beneficiarias, y así superar la situación de pobreza extrema en la que viven, la misión les paga a las mujeres durante seis meses por ser amas de casa, tener personas que dependan de ellas y no poseer otro ingreso familiar (...) hace años que las mujeres no rotan, tienen años recibiendo la beca sin hacer el proyecto” (María, promotora de Madres del Barrio en el Barrio La Dolorita, Petare)

En general la misión y el discurso a partir del cual se orienta la política hacia las mujeres más recientemente se basa:

“(..) en una concepción según la cual las mujeres son cuidadoras (...) se distinguen aquellos hogares e individuos “vulnerables” y se focaliza en grupos en los que una suma de dinero limitada tenga el mayor efecto paliativo posible (...) No es de extrañar que los planes sociales recomendados para las mujeres-madres busquen promover temas relacionados con mejorar la nutrición, prevenir enfermedades, fortalecer el vínculo familiar, asignando al Estado el papel de proveedor ausente (...) La planificación social, cuando se enfoca en el terreno doméstico, en las actividades de generación de ingresos, los requerimientos de vivienda y los servicios básicos a niveles de la comunidad, interpela directamente a las mujeres-madres. Estos requerimientos, aunque son del conjunto del hogar y en especial de los/as niños/as se identifican como “necesidades”

de las mujeres, tanto por quienes diseñan las políticas públicas, como por ellas mismas que las demandan como propias (Molyneux, citado por Anzorena, 2013: 217)

El problema con esta perspectiva es que ha permeado de forma significativa el enfoque de tratar a las mujeres como madres o con potencialidad de serlo, y las políticas de género se orientan a solventar problemas asociados casi exclusivamente a la maternidad y la reproducción. Aunque se dice mucho, el debate sobre demandas relacionadas con los derechos sexuales, la paridad política y las identidades diversas (no heteronormativas) de las mujeres y cómo estas son un indicador de transformación social y cultural concreta en la que el Estado mucho podría aportar, está prácticamente anulado en la escena pública.

En consecuencia, las mujeres sin hijos, lesbianas y todas aquellas que escapan de la norma de la heterosexualidad y la reproducción obligatoria no son un grupo de interés de las políticas sociales y sus problemáticas específicas, entre ellas la precarización económica, son desestimadas a través de la neutralización de la diferencia sexual.

PERSPECTIVAS

Es necesario superar el enfoque que limita las políticas públicas de género a políticas de combate o eliminación de la pobreza sin hacer un énfasis real en el logro de la equidad entre los sexos por un lado y de reconocimiento y revalorización del ser mujer en nuestra sociedad. Así, las mujeres pobres son población objetivo y, a la vez, ejecutoras directas de diversas políticas de protección social que benefician a los hogares en su totalidad, pasando de beneficiarias a operadoras de la política sin reconocimiento a su trabajo ni remuneración.

Las políticas sociales se dirigen cada vez más a las mujeres-madres. Una oleada de apelación a la maternidad invade el espacio público, probablemente como efecto de la herencia de tradiciones políticas más extendidas (...) Los programas sociales ponen en escena la cuestión de la extensión social del rol maternal. La Misión Madres del Barrio está dirigida a las mujeres, pero busca impactar en las personas que ellas tienen a su cargo, mientras se espera que esos beneficios se extiendan a sus hogares y a la comunidad (...) Las mujeres madres como administradoras son una garantía para llegar a todos/as los/as miembros de la familia. A partir de ellas se puede asistir toda una gama de problemas relacionados con el cuidado. No es de extrañar entonces que el cuidado de los/as niños/as sea el trabajo más difícil de eludir para las

mujeres y el que le reporta más beneficios al Estado Capitalista, sobre todo en contextos de crisis y desempleo, donde se considera que liberar a las mujeres de la esfera doméstica empeora la presión sobre un mercado laboral que no ofrece lugar para todos, menos para todas. Por lo tanto, el desempleo femenino, reconvertido en inactividad económica y vuelta (o permanencia) en el hogar ofrece un servicio de atención infantil con costos mínimos a la vez que descomprime “legítimamente” la demanda de empleo” (Molyneux, citada por Anzorena, 2013: 226-227)

En el mediano y largo plazo esta dinámica de creación de instancias paralelas para la resolución de los grandes problemas sociales, ha planteado serias contradicciones con respecto a las dimensiones estructurales y transformaciones históricas que el proyecto bolivariano ha sido capaz de consolidar. Las instancias que hace poco más de una década eran una novedad hoy son espacios establecidos con poca o ninguna incidencia en los intentos de transformación

A partir del año 99, el tema de las políticas públicas con perspectiva de género constituye una novedosa y reciente estrategia de negociación política entre las y los actores participantes de su construcción y el Estado, creando un escenario favorable a la planificación en y desde los problemas y necesidades prioritarias de las mujeres para reducir los sesgos de género y aumentar el acceso y la igualdad de oportunidades que redunden en el logro de la equidad. Podemos destacar los siguientes avances con respecto a la política pública de género en la Venezuela Bolivariana, a saber:

- El enfoque de género ha visibilizado la situación de discriminación en que se encuentra la mujer en el mundo lo que ha permitido el desarrollo de un marco legal e institucional que constituye la base de su incorporación a las políticas públicas, dirigidas a reducir las brechas de desigualdad y exclusión de la que han sido objeto las mujeres históricamente.
- El proceso de construcción de las políticas de equidad de género se ha venido viabilizando a través de la participación creciente y progresiva de mujeres feministas, algunas ONG's y las organizaciones y movimientos de mujeres que trabajan en el área, cuya participación ha sido decisiva en la definición de problemas públicos y la elaboración de agendas que den cuenta de sus necesidades, intereses y reivindicaciones. Existe en el Estado venezolano un marco normativo acorde con los requerimientos internacionales establecido por el sistema de naciones unidas y

las conferencias internacionales sobre la mujer, que posibilita la continuidad del proceso de institucionalización.

Por otra parte también debemos señalar algunos desafíos que se deben superar para avanzar aún más en la consolidación de una política de géneros, a saber:

- En el contexto venezolano, las políticas públicas en general, y las de género en particular se han quedado rezagadas en la formulación de una igualdad formal política y/o distributiva, que se expresa a través de leyes, planes y programas. Es necesario trascender este aspecto y apuntar con más firmeza al diseño de políticas que le apuesten a la superación del género como mecanismo de subordinación para las mujeres. En ese sentido es necesario superar también la idea misma de igualdad puesto que como bien han demostrado algunos desarrollos feministas, por un lado, no todas las mujeres somos iguales y por el otro nuestra diferencia sexual no es algo que debemos negar o pretender igualar con los varones, sino por el contrario hay que reivindicarla y denunciar que en nombre de dicha diferencia se justifique la discriminación.
- Aun cuando es innegable que el período 1999-2009 registra significativos avances en cuanto a la institucionalización de políticas con enfoque de género en las áreas de salud, educación y violencia doméstica, la fragilidad institucional de las instancias responsables de su ejecución, la brecha entre los planes y los resultados, el contraste entre las políticas de igualdad de oportunidades y lo desigual de sus productos, han limitado su eficacia.
- El costo del diseño, formulación, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas de género es considerable, en términos de recursos humanos y materiales, por lo que su operativización exige la asignación de un presupuesto acorde con sus requerimientos.
- La ausencia de evaluaciones de impacto sobre la ejecución de las políticas de género desarrolladas hasta ahora en el país, plantean la necesidad de operativizarlas a través de planes piloto que puedan ser evaluados y reformulados. Cuando se habla de políticas justas (de igualdad) es importante, comenzar a poner el énfasis en la fase de evaluación de las políticas; más allá de los objetivos de la misma, lo que debe primar son los resultados. Y este es precisamente este punto uno de los más débiles para el análisis de las políticas, ya sea porque se trata de políticas recientes y las

evaluaciones son incipientes, ya sea porque se trata de políticas recientes y las evaluaciones son incipientes, ya sea porque los aspectos evaluados no necesariamente están contruidos para dar cuenta del rol jugado por la política en la solución de ciertas situaciones de injusticia de género.

- Es necesario el fortalecimiento de las organizaciones feministas y de mujeres en función su participación plena en el ejercicio de todo el proceso de formulación de la política pública, esto es, que puedan trascender el lugar de beneficiarias hacia una participación más efectiva
- Los programas, proyectos y actividades que han venido difundiendo e introduciendo la perspectiva de género en las instituciones estatales son pocos, siendo desarrollados básicamente en las áreas de salud, violencia de género, y en menor medida educación y empleo a través de las misiones sociales. Escasa descentralización que permita desarrollar programas locales con cobertura universal.
- Las políticas públicas de género no son una política sectorial, sino una dimensión transversal a todas las políticas públicas, existe un gran diversidad en las formas de recolectar y sistematizar la información, en la inclusión o no de estadísticas discriminadas por género; algunas instituciones difunden la información de su gestión mientras que en otras resulta imposible obtener datos que sean mínimamente confiables, esto se expresa de manera particular:
 - 1- En los casos donde no existe información o donde la misma presenta deficiencias serias se crean dificultades muy importantes para la evaluación de la gestión o la política, lo que plantea la necesidad urgente de mejorar la producción de información para poder evaluar con precisión la política y la gestión pública y así tomar los correctivos cuando corresponda.
 - 2- En aquellos casos en los que la información no está discriminada por género, aparecen los problemas de visibilidad que llevan a minimizar o negar la existencia de problemas que afectan a las mujeres o bien de invisibilizar los extraordinarios avances que se han logrado en ámbitos como el de la participación. Esto requiere de una mejor y más eficaz articulación entre las instituciones públicas. En ese sentido es necesario insistir en una producción más amplia y sistemática de la información compilada por los entes estatales con perspectiva de género

Así mismo, es necesario producir nuevos indicadores que puedan registrar los avances desde el punto de vista cualitativo, tomando en cuenta el ámbito para la comparación internacional.

Es importante asumir demandas históricas de las mujeres en materia de derechos sexuales y reproductivos, especialmente en lo relacionado con la penalización del aborto. Es inaceptable que a estas alturas del proceso no se haya podido avanzar en la discusión de una situación que le cuesta la vida a miles de mujeres pobres en nuestro país. Esto pasa además por una profundización en los debates y en los programas de educación sexual que además de garantizar los derechos relacionados con este aspecto, promueva discusiones francas y libres de prejuicio sobre la sexualidad.

Por último es necesario insistir en una política de sensibilización más contundente, con relación a la transversalización de la perspectiva de género y con ello hacer un esfuerzo por comprometer al gobierno y las instancias del estado donde se diseñan las políticas públicas, pero también a las organizaciones feministas y de mujeres en la urgencia de reivindicar y garantizar nuestros derechos y la necesidad de comprometerse operativamente en el desarrollo de las políticas públicas. De esta forma podremos avanzar en la transformación que refrendaron las mujeres y la sociedad venezolana en general al elaborar y aprobar un nuevo texto constitucional, con perspectiva de género.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar V., Luis 1996 *El Estudio de las Políticas Públicas* (México: Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa).
- Angeleri, Sandra 2012 “La Araña Feminista: Estableciendo los Parámetros para el Estudio de una Experiencia de Articulación Feminista y Socialista” en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 17 N° 39. Pp. 225-234. (Caracas: Centro de Estudios de la Mujer).
- Anzorena, Claudia 2013 *Mujeres en la trama del Estado: una lectura feminista de las políticas públicas* (Mendoza: Ediunc).
- Arellano, Yolima 2004 “La situación de las Políticas de Género en Venezuela: Análisis Prospectivo” en *Políticas Públicas de Género en Venezuela* (Mérida: Universidad de los Andes).
- BANMUJER 2006 *Práctica Microfinanciera Pública con Visión de Género, Etnia y Clase* (Caracas: Banco de Desarrollo de la Mujer).

- BANMUJER 2012 *Una Escuela para la Construcción del Socialismo Feminista desde lo Pequeño* (Caracas: Banco de Desarrollo de la Mujer).
- Fraser, Nancy 1997 “¿De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista” en *Iustitia Interrupta* 1997 *Reflexiones Críticas desde la posición “post-socialista”* (Santa Fe de Bogotá: Siglo de Hombres Editores).
- Fraser Nancy 2006 “La justicia social en la era de la política de identidad, redistribución, reconocimiento y participación” en *Revista de Trabajo*, Año 4, N° 6 (Buenos Aires: Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social).
- Fraser, Nancy 2008 *Escalas de Justicia* (Barcelona: Herder Editorial).
- García, Carmen Teresa y Jiménez, Morelba 2000 “Proceso constituyente, identidad Femenina y Ciudadanía” en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (Caracas) vol. 5, N° 14.
- García Prince, Evangelina 2012 *La participación política de las mujeres en Venezuela: Situación actual y estrategias para su ampliación* (Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales).
- Jiménez, Morelba 2000 (Coord.) 2000 *Mujeres Protagonistas y el Proceso Constituyente en Venezuela* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Kirkwood, Julieta 1985 “Feministas y Políticas” en *Revista Nueva Sociedad* N° 78.
- Kostka, Estanislao s/f: “Las Políticas Públicas” en *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid).
- Llavaneras, Masaya 2011 “Los presupuestos sensibles al género como herramienta para la justicia de reconocimiento y redistribución: análisis de la experiencia venezolana” en Sanchís, Norma *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista* (Buenos Aires: s/d).
- Luna, Lola 1993 *Historia, Género y Política* (Barcelona: Universidad de Barcelona).
- Mckinnon, Catharine 1995 *Hacia una teoría feminista del Estado* (Madrid: Cátedra).
- Molyneux, Maxine 2003 *Movimientos de Mujeres en América Latina. Un estudio teórico comparado* (Madrid: Cátedra).
- Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe 2012 (Chile: CEPAL).

- Observatorio Bolivariano de Género 2010 *Políticas Públicas Dirigidas Hacia las Mujeres. Resultados 1999-2009* (Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Igualdad de Género).
- Pateman, Carole 1995 *El Contrato Sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Plan para la Igualdad y la Equidad de Género “Mamá Rosa” (2013-2019) 2013 (Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género).
- Rakowsky, Kathy y Espina Gioconda 2006 “Institucionalización de la Lucha Feminista en Venezuela: Solidaridad y Fragmentación, Oportunidades y Desafíos” en Natalie Lebon y Elizabeth Meier (Coord) *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana en América Latina* (México: Siglo XXI y Latin American Studies Association).
- Valdivieso, Magdalena 2007 “Invisibilidad y Visibilidad Histórica de las Mujeres” en Revista Electrónica Otras Miradas (Mérida: Universidad de los Andes)
- Vargas, Virginia 1988 “Movimiento de Mujeres en América Latina: Un reto para el Análisis y para la Acción” en *Mujeres, Crisis y Movimiento en América Latina y el Caribe* (Santiago de Chile, Isis Internacional).
- Vargas Virginia 2007 “Las Nuevas Dinámicas Feministas en el Nuevo Milenio”, (Lima, Centro Flora Tristán) en http://www.flora.org.pe/pdfs/gina_nuevasdinamicas.pdf, acceso 15 de Marzo de 2015.

SER “BARTOLINA” EN TIEMPOS DE CAMBIO. PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA CONFEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPESINAS INDÍGENAS ORIGINARIAS DE BOLIVIA “BARTOLINA SISA” EN EL ESTADO PLURINACIONAL

Mireya Sánchez*

INTRODUCCIÓN

Desde su fundación a inicios de la década de los '80 el movimiento de mujeres de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCI OB “BS”) ha seguido un proceso histórico en la construcción de su identidad engarzado con reivindicaciones muy propias y diferentes al movimiento de mujeres urbano. En la actualidad la acción política de las “Bartolinas” ha sido determinante para provocar cambios estructurales en diferentes ámbitos. En su propia organización sindical de origen, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) al lograr su misma jerarquía y conformarse como instancia autónoma e independiente con agenda propia. Al asumir un rol protagónico en la fundación del instrumento político de los pueblos indígenas y campesinos, el MAS-IPSP y cumplir su cometido de tomar el poder. Al incorporarse a la construcción del Estado Plurinacional desde diferentes frentes: uno, desde la fundación de un discurso sostenido por los

* Magíster en Estudios del Desarrollo con mención en Gestión y Evaluación de Proyectos. Miembro del Equipo Permanente de Investigadores del Centro Cuarto Intermedio. Docente Investigadora Adjunta del Instituto de Investigación de la Facultad de Humanidades (UMSS).

principios del Vivir Bien, la descolonización y la despatriarcalización; dos, desde la dinámica interna que despliegan como parte del gobierno para incidir en las demandas del sector que representan, tres, como instancias de consulta y decisión en las políticas públicas desplegadas por el actual gobierno, y cuatro, como poderosas instancias decisorias en las pugnas internas de poder al interior de la CSUTCB, del partido y del gobierno. En la actualidad las “Bartolinas” constituyen un bastión de fortaleza, defensa y lealtad al Instrumento Político.

Este trabajo en la primera parte, devela la construcción identitaria de las “Bartolinas” desde el análisis del discurso político sustento de la “revolución democrática y cultural” gestor del Estado Plurinacional de Bolivia. Un discurso que busca legitimar su proyecto mediante mecanismos de reapropiación y resignificación simbólica, al articular la historia larga del pasado milenario con el actual presente del denominado “proceso de cambio”. Por tanto en este contexto, el objetivo es mostrar como la identidad colectiva se configura por la fuerza del legado simbólico del pasado incorporado al discurso político transformado en mito. Y como a través de este discurso las “Bartolinas” al apropiarse de la figura mítica de Bartolina Sisa, arquetipo simbólico de la organización de mujeres, fortalecen su identidad colectiva al resignificar y reevaluar el principio de dualidad paritaria, el *chacha-warmi*. En la segunda parte, el objetivo es analizar la identidad colectiva del grupo de estudio a partir del reconocimiento de su mundo simbólico y cultural, de su distinguibilidad obtenida en los procesos de interacción con otros actores sociales y políticos como la CSUTCB, el MAS-IPSP, y el movimiento de mujeres, y desde los elementos cognitivos, evaluativos y afectivos de la propia organización.

Para el cumplimiento de estos objetivos, se realizó una revisión bibliográfica y documental a los documentos de la propia organización y a los textos que versaban sobre la temática. Se utilizó el análisis del discurso para interpretar el marco fundante del nuevo Estado y también métodos interpretativos desde un enfoque de género para abordar los mitos pasados y presentes incorporados a dicho discurso. Se realizaron entrevistas a profundidad tanto a lideresas “Bartolinas” como a expertos en temas de organizaciones sociales. Participamos como miembro del Distrito 2 en el XII Congreso Ordinario de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Originarias e Indígenas de Cochabamba “Bartolina Sisa” FDMCOIC “BS” llevado a cabo en Arque del 26 al 27 de abril de presente año, con el fin de observar el despliegue simbólico en sus prácticas democráticas. Finalmente, hicimos un esfuerzo para incorporar al análisis la matriz comprensiva indígena para decantar su historia y utilizar sus propios códigos identitarios en los procesos de interacción comunicativa.

BREVE HISTORIA DE LA ORGANIZACIÓN

Antes de comenzar a desentrañar la identidad de las “Bartolinas” es necesario tener un panorama histórico de la Organización cuyos antecedentes se hallan a finales de los años setenta. Durante el Congreso Campesino Departamental de La Paz, realizado el año 1977, las mujeres manifestaron su deseo de articularse consolidándose así de manera orgánica varias organizaciones, como la Asociación Departamental de Mujeres Campesinas de Oruro (ADEMCO), y los Congresos de los Clubes de Madres (1978-79). En 1979, se organiza el Primer Sindicato Comunal Femenino en el departamento de La Paz. Ese mismo año, se nombra un comité *ad hoc* para convocar al Primer Congreso Nacional de Mujeres Campesinas. Producto de éste, el 10 de enero de 1980, se posesiona la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia (FNMCB “BS”). La FNMCB “BS” nace como una organización representativa de las mujeres campesinas e indígenas de la región andina y algunas zonas del trópico de Bolivia; y como una organización hermana de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) a nivel nacional, departamental, regional y de centrales campesinas. Adopta el nombre de Bartolina Sisa en homenaje a la mujer que, junto a su compañero Túpac Katari, luchó contra el poder colonial en el siglo XVIII. Los principales objetivos de la Federación de Mujeres definidos desde su fundación fueron los siguientes:

- Organizar a las mujeres campesinas, indígenas y originarias en una entidad integrada y unitaria.
- Lograr una estructura orgánica fuerte y de alcance nacional.
- Trabajar permanentemente con mujeres de base en Centrales, Regionales y Federaciones Departamentales.
- Responder a la disciplina sindical de los movimientos populares y democráticos.
- Desarrollar su acción conjuntamente la CSUTCB y la COB (*cf.* GARCÍA et al., 2005: 508-510)

La Federación se estructura orgánicamente en base al sindicalismo y, en un principio, se considera afiliada a la CSUTCB. Pero a pesar de mantener un estrecho vínculo, no poseía el mismo nivel jerárquico. Esta situación provocó fuertes discusiones internas por la relación que debía establecerse entre ambas organizaciones. Una primera propuesta indica que la FNMCB debía pertenecer a la CSUTCB formando parte de las movilizaciones y negociaciones con el Gobierno, pero prácticamente sin poder de decisión ni voz. Una segunda propuesta planteaba

su desaparición argumentándose que “la familia” no debía dividirse. Sin embargo, otro sector ve la posibilidad de consolidar la federación y constituir la confederación afiliada directamente a la COB, con clara independencia sindical de la CSUTCB. Después de varios congresos, marcados en un inicio por la inexperiencia de sus participantes, por la injerencia de la misma CSUTCB para impedir la autonomía de la Federación, por la gravitación de los partidos políticos como el Movimiento Revolucionario Túpac Katari, el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI), y el Movimiento Campesino de Base (MCB), finalmente en el Congreso Orgánico del año 2007 se establece la Confederación como organización autónoma e independiente, asumiendo su propio liderazgo y estructura orgánica.

Varios momentos importantes destacan en la historia de esta organización. Uno de ellos es el VI Congreso de 1994 donde se prioriza la creación de un Instrumento Político que represente a los sectores indígenas. Se concretiza con la legalización de la sigla política del Movimiento al Socialismo como el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Otro momento histórico comienza en el IX Congreso al manifestarse la intención de incorporar la Federación a la política formal. Este proyecto tiene el objetivo de incentivar la participación de las mujeres campesinas en las elecciones municipales de diciembre de 1999, ya que la Ley de Cuotas, promulgada en 1997, instituyó que por lo menos el 30% de las listas de candidatas debían estar conformadas por mujeres (cf. MONTES, 2011:223). Sin embargo, el punto de inflexión más relevante ocurre en el proceso constituyente, tal como lo aprecia Adolfo Mendoza:

Nosotros pensamos que el proceso Constituyente dio como resultado la Constitución Política del Estado y no modificó las estructuras internas y las propias identidades colectivas; cuando en el fondo el Pacto de Unidad¹ y las “Bartolinas” en razón de este proceso también modificaron su matriz identitaria. Las Bartolinas no sólo dejaron atrás su estatus de Federación, sino que al mismo tiempo de convertirse en Confederación

1 El Pacto de Unidad creado en Santa Cruz el 2004, está articulado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” FNMCIQB “BS”, Confederación de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Movimiento Sin Tierra (MST), Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable y Movimiento Cultural Afrodescendientes. Actualmente en el pacto de unidad, los que mantienen su adhesión completa son la CSUTCB, FNMCIQB “BS” y los Interculturales.

incorporaron el registro identitario al autoasumirse como Mujeres Campesinas Indígenas Originarias. Como hay una doble modificación que se efectúa en el caso de las “Bartolinas”, estas asumen un papel protagónico distinto que les permite generar un desarrollo organizacional mayor (Entrevista a Adolfo Mendoza, 04.04.15).

Según una entrevista realizada a Isabel Ortega, el paso a convertirse en Confederación permitió a la organización estar a la par de la CSUTCB. La misma lideresa expone los motivos que impulsaron esta nueva conformación: la inexistencia de un liderazgo claro, la debilidad de sus propuesta en temas que les afectaban directamente, la existencia de otras organizaciones que se atribuían representatividad sin tenerla, porque la supeditación a la COB y la CESTUCB no era considerada buena estrategia, y para organizar mejor la defensa de sus derechos (cf. Yapur et al. 2014a:220). Por tanto, este cambio nominal estuvo ligado a nuevas reivindicaciones identitarias y a un proyecto político definido “cuyo discurso busca reafirmar la cultura y la identidad indígena, plantear nuevas visiones estatales, un nuevo orden social y nuevos paradigmas” (Montes, 2011:224). Este proyecto se evidencia en la visión de esta organización:

Recuperar la soberanía territorial, alimentaria y la dignidad de las mujeres campesinas, indígenas y originarias de Bolivia, a través del trabajo de la Federación, para alcanzar una participación equitativa de la mujer en los espacios: político, social y económico, en el marco del *chacha warmi*, como concepto equitativo de género. Una participación de igual a igual con los hermanos varones. Impulsar la formación y la capacitación de las hermanas permanentemente, como único mecanismo para liberar las mentes de la opresión, la ignorancia y alcanzar la verdadera libertad (Agencia Plurinacional de Comunicación, 2015).

En la actualidad, y según sus propias estimaciones, la organización aglutina y representa a aproximadamente 1,7 millones de mujeres campesinas diseminadas en todo el territorio nacional, y se constituye en uno de los sectores más organizados y representativos de participación de los movimientos sociales del país (Yapur, 2014:221).

LA PROFECÍA ES LA MEMORIA. LA IDENTIDAD COLECTIVA CONFIGURADA A TRAVÉS DEL LEGADO SIMBÓLICO DEL PASADO.

Consideramos complejo entender la construcción identitaria de los pueblos quechuas y aymaras y, por extensión, de las organizaciones

sociales compuestas por grupos étnicos como las “Bartolinas”, sin salir de los axiomas modernos y sin tomar en cuenta la matriz comprensiva indígena para decantar su historia. Está claro, como indica Tzvetan Todorov, que en dicha matriz los códigos comunicacionales son distintos a los occidentales pues se insertan en los tiempos rizomáticos de la tradición oral y están signados por el ritual. Estos códigos estructuran una narrativa en la cual prevalece el pasado sobre el presente en forma de profecía, y donde se incorporan en un *continuum* las edades míticas de su historia larga (Todorov, 2008:78-81). Por tanto, en esta parte del trabajo el objetivo es reconstruir la identidad del grupo étnico y social a través de la lectura interpretativa de los símbolos provenientes del pasado. En el marco de análisis tomamos en cuenta, la existencia de otros modelos de “modernidad” que no se contraponen a la “tradición”. Será menester, por tanto, dejar en reposo nuestro pensamiento lineal histórico, acostumbrado a ver el futuro como algo “mejor” al pasado (optimismo metafísico-histórico), y considerar que para los pueblos andinos “el pasado está presente en la vida actual, y el futuro sigue siendo un ideal ya realizado, pero por reconquistar” (cf. Estermann, 2012:12).

Partimos afirmando que la narrativa del denominado “proceso de cambio” se construye sobre el mito fundacional de Estado Plurinacional de Bolivia y su principio descolonizador. El MAS-IPSP conformado por los movimientos sociales representación de la etnicidad boliviana, crea la imagen de una historia que establece una línea continua entre el nuevo Estado y un pasado heroico de resistencia a la colonia. Al manipular el lenguaje de los símbolos provenientes de la memoria colectiva de la tradición y cultura indígena, la narrativa oficial captura la identidad étnica reivindicada en el proyecto común. Así, la historia tornada mito sirve para legitimar la autoridad del discurso político y la del líder, héroe y mesías de dicho proceso. En un segundo momento argumentamos que si Túpac Katari, líder de las revueltas contra el yugo español, es la piedra simbólica fundamental e inaugural del nuevo Estado descolonizado encarnado en el depositario de su profecía, el actual líder: Evo Morales; la figura de Bartolina Sisa (esposa de Katari), es su par complementario necesario que se reactualiza simbólicamente en la Organización de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”. Finalmente, conjeturamos que la apropiación de la figura mítica de Bartolina Sisa, arquetipo simbólico de las “Bartolinas”, fortalece y empodera su identidad colectiva al resignificar y revalorizar el principio de dualidad paritaria, el *chacha-warmi*. Esta resignificación y revalorización son instrumentalizadas por las mujeres de la organización para legitimar su participación política en igualdad de condiciones con sus “organizaciones hermanas” y el partido, en la lucha estratégica para fundar el nuevo orden estatal, y a la vez, para ampliar el poder diárqui-

co² propio de la tradición andina en toda instancia de poder. Para justificar que la fuerza del legado simbólico del pasado forja la identidad colectiva del presente, se establece para el análisis del discurso un hilo conductor que atraviesa tres hitos fundacionales del pasado andino: el origen del imperio incaico explicado en el mito fundacional de los “hermanos Ayar”; las luchas indígenas anticolonialistas del siglo XVIII; y el tiempo de la Asamblea Constituyente (2007).

VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES: EL MITO ENCARNADO

La tarde del 22 de enero de 2006, Evo Morales Ayma jura por primera vez ante el Congreso como Presidente de la República de Bolivia. Jorge Komadina Rimassa considera que esa ceremonia traza una frontera simbólica entre dos épocas: “una, la del ciclo del neoliberalismo (1985-2000) que se desvanecía en el horizonte; y otra, cuyos contornos aún no se acaban de definir y que emergía como el resultado contingente de las luchas políticas, de un lustro galvanizado por conflictos y elecciones, por sacrificios y pequeñas mezquindades, por actos heroicos y decisiones insensatas” (Komadina, 2007). Sin embargo, muy pronto esos contornos se definen en la Asamblea Constituyente en cuanto la Comisión de “Visión de País” impone el documento del MAS-IPSP, conformado por las organizaciones sociales del Pacto de Unidad, y viabiliza la fundación del Estado Plurinacional bajo nuevos principios y valores, con la inclusión de otros símbolos patrios, y con el reconocimiento de lenguas y creencias espirituales, entre otras medidas inclusivas que reivindican a los pueblos y naciones indígenas preexistentes a la colonia. Desde ese momento, el Estado Plurinacional de Bolivia se funda como alternativa al Estado colonial, republicano y neoliberal, y constituye un dispositivo discursivo/ideológico estructurado sobre la descolonización, propiciado por la Revolución Democrática y Cultural.

Con la Revolución Democrática y Cultural, desde el año 2006, hemos inaugurado un proceso de cambio en Bolivia, sin retorno. Nunca más se podrá gobernar el país al margen de las mayorías y de la voluntad popular. Hablamos de una Revolución, porque estamos cambiando radicalmente las antiguas estructuras colonial-republicanas a nivel económico, social, político y cultural. Nuestra revolución es democrática porque la victoria de nuestro instrumento político ha sido a través de las urnas, y porque nues-

2 El modelo del sistema político andino se sustenta en el ejercicio alternativo del poder local y en torno a la representación de la pareja (*chacha/warmi*) y está basado en un pensamiento ideológico comunitario de unidad y hermandad, necesario para que el sistema de administración del poder político haga cumplir el principio de equilibrio entre el género masculino y femenino en todas las instancias y en todo ámbito.

tro objetivo estratégico es la consolidación de una democracia ampliada, de permanente deliberación y ejercicio del poder como instrumento de liberación del pueblo. Asimismo, es democrática porque en el marco de un pluralismo político, sin negar la democracia representativa, también ejercemos la democracia directa y comunitaria. Nuestra revolución es cultural, porque estamos rompiendo con la herencia colonial, reconociendo, potenciando e integrando los saberes de los pueblos indígenas originario campesinos en la construcción del nuevo Estado Plurinacional. En este sentido, promovemos el diálogo intercultural e impulsamos un profundo proceso de descolonización política, económica, social y cultural (MAS-IPSP, 2014:11).

¿Cómo se traduce en simbología y significados la Revolución Democrática y Cultural? ¿Cómo se transforma el discurso político en mito? ¿Cómo el mito y el discurso configuran la identidad de las organizaciones sociales, depositarias del mandato? Para responder estas interrogantes es importante tomar en cuenta que la narrativa del “proceso de cambio” confluye hacia la recuperación de una historia, de una cultura y, por tanto, de una identidad³. Veamos cómo opera esta narrativa en un ejemplo paradigmático de la discursiva estatal, el mensaje de Evo Morales en circunstancia de su tercera posesión como presidente en las ruinas de *Tiwanaku*, que comienza así:

Con el permiso de nuestras huacas *apus*, *achachilas*, *mamanis*, bajo la mirada de la cordillera de los Andes, *Huayna Potosí*, *Illampu*, *Illimani*, *Chorolque*, bajo el cuidado de mi cerro *Cuchi Cuchi* del *ayllu Sullca* del cantón *Orinoca*. [...] Con el permiso de las autoridades originarias de *Tiwanaku*, con el permiso de nuestro padre sol, de nuestra madre luna, con el permiso de la sagrada hoja de coca así como de los espíritus protectores de nuestros ríos, montes y bosques, de nuestra sagrada Madre Tierra *Pachamama* (Morales, 2015:31).

³ Para Jean Cohen (1985), Alberto Melucci (2002) y Alain Touraine (1973) teóricos de los “nuevos movimientos sociales” la construcción y la legitimación de una identidad social es más importante en el análisis de los movimientos sociales que el cálculo estratégico, llámese la toma del poder o la búsqueda de determinados fines de reforma política. [...] La acción colectiva no puede ser aprehendida sin recurrir al análisis de las luchas por la significación, que son combates para que una identidad social sea reconocida por una sociedad. Por ello, los movimientos políticos son tan “inmensamente expresivos” y obsesionados por la organización, el discurso y la dramaturgia, aún más Melucci se refiere a ellos como un “sistema de signos” que habla de lo que está sucediendo, que da cuenta de las transformaciones moleculares de la sociedad y que por ello actúan como “profetas del presente” asignando una nueva forma y un nuevo rostro a los poderes (Melucci en Komadina y Geofrey, 2007:128).

Morales incorpora a su discurso la red de relaciones naturales, sociales y sobrenaturales propias de la comunicación indígena⁴ y utiliza los medios modernos para difundir un “sistema de significación” expresado a través de símbolos y emblemas andinos. Al seguir, Morales apela a la conjunción de temporalidades espaciales distintas en un *continuum* histórico mítico.

[...] hoy es un día especial, un día histórico de reafirmación de nuestra identidad, de reafirmación de nuestra revolución democrática cultural y que estamos viviendo tiempos de *Pachakuti*. Pacha quiere decir equilibrio, *kuti* quiere decir retorno. Entonces, *Pachakuti* quiere decir retorno al equilibrio, retorno a la igualdad con políticas de complementariedad y solidaridad para este proceso de cambio. [...] Necesitamos cambiar toda la escala nacional, internacional e intercontinental, eso es *Pachakuti*, todo esto en base a principios fundamentales como nuestra identidad, nuestras formas de vivencia en solidaridad y complementariedad, en consenso y en equilibrio que son las bases de nuestra cosmovisión de los pueblos indígenas del continente y del mundo. Estamos en el tiempo de un gran parto, parto de la esperanza, de la unidad, de la armonía, de la felicidad y de nuestra filosofía de vida. Hemos soportado durante más de 500 años la oscuridad, el odio, el racismo, discriminación y el individualismo, desde que llegaron los hombres extraños quienes nos dijeron que había que modernizarse, había que civilizarse y para eso nos enseñaron su filosofía de muerte (ob.cit.:32)

En la cosmovisión andina, el pasado no queda ausente en la construcción del presente y prima la concepción temporal cíclica rizomática (no lineal), y tanto la dimensión del tiempo como la del espacio se conjugan en uno solo, en el Pacha⁵. Gráficamente, el ser andino se sitúa pose-

4 Como indica Simón Yampara, intelectual indígena, es parte sustancial de los pueblos aymaras y quechuas la comunicación con el mundo físico natural y con el mundo espiritual de las deidades donde todos los seres bióticos y abióticos portan sexo y espíritu. Es importante recalcar que esta comunicación parte de la consagración ritual de la pareja (hombre-mujer, *chacha-warmi*) en el ayllu (la comunidad) cuando esta interactúa con la Pacha (doble fuerza o energía con espíritu). Este interactuar con todos estos mundos permitiría al ser humano conversar y ponerse de acuerdo en estos ámbitos cotidiana y periódicamente (Yampara, 2011:45).

5 Aymaras contemporáneos indican que *pacha* es más que esa conjunción, es el cosmos. Este cosmos es el tiempo-espacio donde habitan todos los seres vivos, y por estar vivo, es dinámico, un fluir de energías. Se dice que existen tres dimensiones del Pacha: el *nayra pacha*, que corresponde a un espacio y un tiempo pasados, el *jichha pacha*, el presente y el

sionado en un presente con la mirada dirigida hacia un pasado que se conoce y avanzando hacia un futuro que desconoce. En ese sentido, el rumbo que marca el Vivir Bien, paradigma de desarrollo adoptado por el nuevo Estado, se acopla al marco interpretativo de la historia de las culturas andinas. Así, la meta no se sitúa en un futuro desconocido, sino se encuentra visualizado en un pasado por conquistar, incorporándose además en un *continuum* con la historia larga de las edades míticas de sus ancestros. (cf. Castillo, 2011:5-7). Sin embargo, está claro que el “retorno” mencionado en el discurso presidencial no se confunde con un “volver” al pasado, sino más bien como una recuperación del pasado para llenar de contenido al presente “desde la potenciación del pasado como memoria actuante”. La intencionalidad discursiva pretende tomar conciencia del pasado porque en la lógica andina a mayor pasado consciente, mayor posibilidad de generar futuro. El verdadero asunto de la Historia no es el pasado en tanto pasado sino el presente, porque el presente es el que tiene siempre necesidad de futuro, y de pasado (cf. Bautista, 2010:55).

En la siguiente parte del discurso la identidad de los movimientos sociales afines al gobierno se consolida frente a un “otro” identificado como el enemigo a vencer⁶.

[...] para modernizarnos, para civilizarnos primero tenían que hacer desaparecer a los pueblos indígenas del mundo, hacer desaparecer nuestro idioma, nuestra cultura, nuestras raíces, nuestra hoja de coca, nuestros productos naturales como la quinua, nuestros ganados, nuestros símbolos, nuestra música, nuestra vestimenta, querían terminar con nuestra identidad. Y miren ustedes hermanas y hermanos, con esta filosofía de muerte nació el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo y el imperialismo. Para que exista capitalismo e imperialismo te-

jutiri pacha o *qhipa pacha*, el tiempo y espacio que vendrán, el futuro. Parte del *nayra pacha* fue el *ch'amak pacha*, un tiempo de cataclismos que ha sufrido la tierra y las culturas que históricamente es denominado colonia española. Antes de ella existió el *qhana pacha* que indicó el florecimiento de Tiwanaku y del Tawantinsuyu. Hoy, los pueblos andinos conciben que se aproxima una edad de cambio y transformación, un Pachakuti que dejará atrás y para siempre la oscuridad del *ch'amak pacha* (Castillo, 2011:2-3).

6 Chantal Mouffe indica que la construcción de fronteras identitarias de cualquier movimiento político no puede pensarse sin la presencia de un “otro constitutivo”: el enemigo, la referencia negativa que permite discriminar la frontera exterior/interior; lo que posibilita, por un lado, comprender que la construcción de identidades políticas es un proceso relacional y no auto referenciado; y por otro, que las dinámicas de identificación tienen como referencia a sistemas simbólicos de oposición. Inclusive, en determinadas circunstancias, cuando la diferencia se exagera al grado de cuestionar la existencia de un grupo, esta oposición puede activarse de tal manera que se convierte en una relación amigo/enemigo, es decir, en antagonismo (Mouffe, 1999:15-16).

nían que hacer desaparecer a los pueblos indígenas del mundo (Morales, 2015:32).

Bajo el razonamiento de Chantal Mouffe, identificamos en el discurso presidencial a los principales enemigos del “proceso de cambio”: el capitalismo y el imperialismo, cuyas sombras emergen desde el pasado civilizatorio de corte occidental y se ciernen todavía peligrosamente sobre el presente de las organizaciones sociales, poniendo en riesgo el proyecto político. Son los grandes enemigos que pretenden aniquilar a los pueblos indígenas, a su cultura y al Estado Plurinacional y, por tanto, son los enemigos contra quienes se ha luchado en el pasado y contra quienes se sigue luchando en el presente.

Yuri Torrez y Claudia Arze identifican en el Estado Plurinacional y en sus políticas descolonizadoras una tendencia por recuperar de la memoria ancestral la resistencia indígena contra el orden colonial (invisibilizada por la narrativa criolla/mestiza), y por convertir dicha resistencia en pilar de la nueva narrativa política (Tórrez y Arce, 2014:3). Ciertamente, muchos son los héroes recuperados e invocados por la discursiva oficial, entre ellos podemos nombrar a Nicolás Dámaso, *Apiaguaiqui Tumpa*, Zarate Willca, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, Domitila Chungara, el “Ché” Guevara, entre otros. Sin embargo, es la pareja conformada por Tupac Katari y Bartolina Sisa⁷ la que domina el universo simbólico de los movimientos sociales. La presencia de sus retratos en las sedes sindicales junto al de Evo Morales, e incluso, en las oficinas estatales junto a otros símbolos del Estado Plurinacional, como la bandera nacional y la *wiphala*, dan cuenta de su relevancia y del lugar preponderante otorgado en la historia presente. Se puede considerar que las figuras de Bartolina Sisa y Tupac Katari no sólo sustentan el discurso oficial del “proceso de cambio”, sino también son la piedra fundamental en la que se engarza la fundación mítica del nuevo ciclo histórico marcado por la identidad indígena. Un ciclo anunciado, ya en el pasado, por la profecía de Tupac Katari: “Hoy muero, pero volveré y seré millones”, que se recupera e incorpora al presente, al tiempo del *Pachakuti*.

Por eso hemos luchado permanentemente unidos y hoy gracias a esa lucha somos una realidad, los millones hemos vuelto, no pudieron hacernos desaparecer, aquí hermanas y hermanos

7 Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Katari, indígena aymara que juntamente con su esposa Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza, protagonizaron en 1781 una rebelión que desencadenó en un cerco que puso en vilo a la sociedad pafeña de aquel entonces. Tupac Katari es capturado por las fuerzas españolas y descuartizado en Peñas, localidad ubicada en el altiplano pafeño.

estamos para gobernar nosotros mismos haciendo respetar nuestra *Pachamama*, despertar de la energía comunal. Lo que nuestro abuelo Julián Apaza, Tupac Katari, dijo, “yo muero, pero volveré y seré millones”, ahora no solamente somos millones socialmente, culturalmente, sino también somos millones electoralmente (Morales, 2015:33).

¿La profecía de Tupac Katari se cumple más de 500 años después irrumpir el proceso de cambio? ¿O es más bien Evo Morales, líder de dicho proceso, quién dictamina el cumplimiento de la profecía? Zvetan Todorov⁸, que investiga sobre la importancia de la profecía en el mundo azteca, considera que son los hombres quienes hacen todo lo posible para efectivizar su cumplimiento, y ésta, es aún más cierta cuando se la formula retrospectivamente, después de ocurrido el hecho. En este contexto, es Evo Morales, en aras de su primera victoria política (repetida dos veces más), quien dictamina el cumplimiento de la misma. Es más, considerando la observación del estructuralista ruso: “el poseedor de la profecía es el favorito de los dioses, el amo de la interpretación es el amo a secas” (Todorov, 2008:80) se puede afirmar: uno, que el discurso oficial ha instrumentalizado el uso simbólico de la imagen de Tupac Katari para “hacer” cumplir la antigua profecía en estos “tiempos de cambio” y legitimar su narrativa; y dos, dicha profecía habría sido ex profeso encarnada en el nuevo hombre/símbolo del Estado, Evo Morales, para dotar de mayor autoridad aún a las palabras y acciones del líder político.

De esa manera el actual mandatario representa la figura del héroe salvador, según la clasificación establecida por Raoul Girardet en “Mitos

8 En su obra “La conquista de América, el problema del otro”, Zvetan Todorov analiza los sistemas comunicacionales del nuevo mundo observando que indios y españoles practican la comunicación de diferente manera. La comunicación indígena, dirá el autor, se caracteriza por estar inserta en los tiempos cíclicos de la tradición oral y signada por el ritual. Otro rasgo central detectado en la historia de los aztecas -cultura a la que dedica su estudio-, es que ésta se estructura en la abundancia de las profecías cumplidas. Resulta en la narrativa azteca que ningún hecho puede suceder sin ser previamente anunciado. Esta forma de vivir el acontecimiento se acopla perfectamente a sus normas de comunicación integradas dentro de una red de relaciones naturales, sociales y sobrenaturales, en las que el acontecimiento pierde de golpe su singularidad y se encuentra integrado a un orden de creencias ya existente. De esa manera, la profecía conlleva una importancia capital en la mentalidad azteca porque se convierte en la memoria del pueblo. Para Todorov, por otro lado, este tipo de comunicación también corresponde intrínsecamente a un orden comunitario donde la colectividad se impone primordialmente frente al individuo. Un mundo permanentemente volcado al pasado y marcado por la tradición. Un mundo en el cual la palabra, prescindiendo de la letra, materializa la memoria social; es decir, el conjunto de leyes, normas y valores que se transmiten de generación en generación para así asegurar la permanencia de su identidad (cf. Todorov, 2003:77-103).

y Mitologías Políticas”⁹. Para Girardet, este prototipo de héroe -ungido por los designios sagrados, anunciador de los tiempos venideros y guía de su pueblo por los caminos del futuro-, está siempre asociado a símbolos que sirven para legitimar más aún su figura histórica que se torna efectivamente consagrada (cf. Girardet, 1996:70-86). Así ocurre con la figura sacralizada de Morales cuando es investido como *Apu Mallku* (principal autoridad dentro del mundo andino) por los amautas (sabios indígenas) en el templo de *Kalasitasaya* ubicado en las ruinas de *Tiwanaku*, portando los ancestrales símbolos de poder de los pueblos indígenas.

Las ceremonias desplegadas en Tiwanaku (tres hasta el momento) tienen la intencionalidad de traer al siglo XXI la sacralidad del pasado aún latente y para vincular el proyecto político con el futuro. Evo Morales, presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, escenifica en su posesión en el espacio ritualizado al nuevo *Inca* o al *Jach'a Mallku*, gran líder andino. Así tal como señala Girardet, el mito alcanza su materialidad en la figura del líder político, el salvador, que pierde cuanto lo identificaba con sus semejantes y se traslada al campo de lo sagrado. El vidente, el Jefe profético, ya no es el simple representante, el mero ejecutante de la voluntad general, es su encarnación en el sentido más profundamente religioso del término, “la encarna en la totalidad de sus dimensiones sociales; la encarna también en la totalidad de su destino histórico, en su pasado, su presente y su futuro. Perderse en él es sin duda renunciar a la identidad individual; pero al mismo tiempo es recuperar el carácter integral de la identidad colectiva, la fusión íntima e indisoluble con la comunidad madre” (Girardet, 1996:76).

Podríamos decir que éste es el sustrato del aparato discursivo mítico-fundacional elaborado por el gobierno del MAS-IPSP sustento de la “revolución democrática y cultural”. Discurso difundido según las propias estrategias comunicacionales del mundo indígena, en el espacio comunitario a través de la tradición oral, es decir, de la repetición permanente en el marco del rito y la fiesta, donde el relato deviene a ser el depositario de la memoria, de sus tradiciones, de sus normas y, por tanto, de su identidad.

¿Qué ha significado el despliegue de todo este discurso en el ámbito de las identidades de las organizaciones sociales, entre ellas,

⁹ De acuerdo con Girardet (1996:14), el mito político es una deformación, una fabulación “objetivamente recusable” que cumple “una función explicativa”, proporciona “un cierto número de claves para la comprensión del presente [...], a través de las cuales aparenta ordenarse el caos desconcertante de los hechos y los sucesos”. Caos desconcertante de la realidad que se intensifica en las coyunturas de la vida social cuando los cimientos que sostienen el sistema sociopolítico pierden su fortaleza y se desvanece toda certidumbre existencial. Caos cuando, como lo señala Cassierer (1997), el hombre debe enfrentar riesgos y peligros que exceden su capacidad natural.

la organización de mujeres “Bartolina Sisa”? En primer lugar, ha generado un importante sentido de pertenencia, porque este discurso se estructura sobre la memoria colectiva de los pueblos indígenas, en el cual las identidades étnicas se reconocen bajo una historia común que aglutina creencias religiosas, normas, rituales, lengua y tradiciones. Unifica dichas identidades étnicas bajo intereses de reivindicación comunes: el respeto a sus derechos y dignidad como pueblos, a su cultura, a su nacionalidad, a su territorio. Logra establecer una frontera con los “otros”, ya sean amigos, los adherentes al proyecto político, o los “enemigos” o antagonistas, todos aquellos que abracen el capitalismo y el imperialismo (los partidos neoliberales, las transnacionales, etc.); y en este sentido, reactiva una conciencia de lucha y resistencia proveniente del pasado que se objetiva en los programas de movilización de las organizaciones sociales. Con este discurso, el Gobierno del MAS-IPSP, el de las organizaciones sociales y por tanto de las “Bartolinas”, busca legitimar mediante mecanismos de reappropriación simbólica su proyecto político articulando el pasado milenario presente en el imaginario de sus miembros con el actual proceso de cambio.

BARTOLINA SISA: EL EQUILIBRIO DEL MITO ENCARNADO

Como vimos líneas arriba, la narrativa del proceso de cambio se construye sobre el mito fundacional del Estado Plurinacional de Bolivia y su principio descolonizador. En esta línea, el MAS-IPSP conformado por los movimientos sociales, representación de la etnicidad boliviana, crea la imagen de una historia que establece una línea continua entre el nuevo Estado y un pasado heroico de resistencia a la colonia. Además de ello, al manipular el lenguaje de los símbolos provenientes de la memoria colectiva de la tradición y cultura indígena, la narrativa oficial captura la identidad étnica reivindicada en el proyecto común. Así, la historia tornada en mito sirve para legitimar la autoridad del discurso político y la autoridad del líder, héroe y mesías del proceso de cambio.

Los lazos establecidos con el pasado tienen un punto relevante de encuentro y partida: el héroe indígena despedazado por el sistema colonial que promete volver multiplicado en millones para seguir luchando contra el sistema opresor y finalmente vencerlo cerrando el círculo. La mirada al pasado no va más lejos. Dentro de las múltiples profecías existentes en la historia de los vencidos, ninguna más merece ser tomada en cuenta para constituirse en la piedra fundamental del nuevo ciclo, porque todas aquellas vinculadas con sus respectivos héroes y heroínas están ya subsumidas en la imagen de culto de Tupac Katari y Bartolina Sisa, incluyendo los insignes fundadores de la cultura inca, Manco Capac y Mama Ocllo. La mítica pareja del siglo XVIII asume la totalidad de la representación de la historia y la cultura indígena. En

ellos se expresan tanto el acto rebelde, heroico y emancipador como el principio de *chacha/warmi*, el par genérico, sostén del sistema político administrativo y territorial de la tradición andina¹⁰. Es bajo esos principios políticos, administrativos y filosóficos que podemos entender la dualidad, como paridad en equilibrio, en la acción política desplegada por Tupac Katari y Bartolina Sisa¹¹.

En este contexto, partimos de la siguiente afirmación: Primero, si Túpac Katari es la piedra fundamental e inaugural del nuevo Estado descolonizado que establece un vínculo histórico y simbólico con el depositario de su profecía, el actual líder del proceso de cambio (Evo Morales) legítimo líder de la revolución cultural; paralelamente, y acorde a la visión del par complementario andino, la figura de Bartolina Sisa, símbolo de las luchas anticoloniales del siglo XVIII, es el vínculo necesario de continuidad y equilibrio ante el moderno estado descolonizado reactualizado simbólicamente en la FMCIQB “BS”. Segundo, que la apropiación de la figura de Bartolina Sisa como emblema identitario de las luchas

10 Dicho sistema está constituido en base a la representación de la pareja supeditado a un pensamiento ideológico comunitario de unidad y hermandad, necesario para que el sistema de administración del poder político dual haga cumplir el principio de equilibrio entre el género masculino y femenino en todas las instancias y en todo ámbito. Este binomio es considerado como elemento imprescindible para desarrollar el principio de complementariedad, representando la fuerza positiva y la fuerza negativa, expresando físicamente una vida equilibrada. Una sociedad donde no se reconoce la superioridad ni la inferioridad entre uno y otro, constituyendo ambos una fuerza motriz en la producción y desarrollo humano de las *markas* y sus *ayllus*. (cf. López, 2007:411-418).

11 Bartolina Sisa (24 de agosto 1753), era india natural de la comunidad de *Sullkawi* del *ayllu* del mismo nombre, aunque por su actividad comercial y por algunas descripciones de ella se presume que en realidad fuese “chola”. Sus padres, José Sisa y Josefa Vargas, le legaron el negocio del comercio de la hoja de coca y de los tejidos nativos que le permitió, junto a su esposo Julián Apaza (Túpac Katari), desplazarse por *ayllus* y ciudades de la altiplanicie andina y los valles yungueños del departamento de La Paz. Junto con el arriero José Gabriel Condorcanqui (Túpaj Amaru) y los hermanos Dámaso y Tomás Katari de *Chayanta*, los esposos aunaron sus propósitos emancipadores convergiendo en su sólida estrategia de lucha. De ese modo lograron levantar a 150 mil indígenas en toda la región del Perú, La Paz, Oruro y los valles de Chayanta. El ejército de los esposos Katari-Sisa durante el inicio del Sitio de la Ciudad de La Paz (13 de marzo de 1781) contó con 20 mil combatientes, pero en pocos días tuvo 40 mil y al cabo de 5 meses alcanzaron a 80 mil. Al estallar la insurgencia *Aymara-Quishwa* de 1781, mientras su esposo era proclamado Virrey del Inca, ella era proclamada Virreina. Durante el Cerco (o Sitio) a La Paz el nivel jerárquico de la jefatura fue compartido entre Túpac Katari y Bartolina Sisa en igualdad de condiciones. El 29 de junio de 1781, el ejército de Katari sufre un duro revés por las fuerzas realista. Corre el rumor que la “sublevación” habría sido derrotada, razón por la cual las autoridades coloniales ofrecen indulto a los rebeldes a condición de entregar a sus cabecillas. Así, el 2 de julio, la Virreina, jefa máxima del Cerco, es entregada a traición al enemigo y sentenciada al amanecer del 5 de septiembre de 1782, fecha en la que murió ahorcada bajo previa tortura. Ya muerta, su cuerpo fue descuartizado, su cabeza y sus extremidades fueron exhibidos en lugares donde luchó. Su cabeza fue clavada en la punta de una picota, “para escarmiento de los indios” en *Jayujayu-Marka*.

de las mujeres indígenas fortalece y empodera su identidad colectiva al resignificar y revalorar el principio de dualidad paritaria *chacha-warmi*. Esta resignificación y revaluación son instrumentalizadas por las mujeres de la organización para legitimar su participación política en igualdad de condiciones en dos ámbitos más que relegados, negados a las mujeres indígenas en el transcurso de los últimos siglos. Uno, en la lucha estratégica para fundar el nuevo orden estatal; y el otro, para ampliar el poder político diárquico, propio de la tradición andina al gobierno paritario fuera de los ámbitos comunitarios.

Nuestra hipótesis establece que la participación de la mujer en el mundo andino en igualdad de condiciones para intervenir en lucha estratégica destinada a fundar un nuevo orden y ejercer el poder dual en los mundos conquistados, estuvo presente desde el mito inaugural del Estado incaico, se volvió a manifestar con inusitada fuerza en las luchas anticolonialistas del siglo XVIII y emerge en la actualidad, desde el imaginario colectivo de las “Bartolinas”, como posibilidad para enfrentar y revertir el machismo, tanto del mundo indígena y rural, como del mundo occidental y ciudadano, desde las propias prácticas y acción política de la organización social de mujeres. Para su enunciación tomamos en consideración las inquietudes de Pilar Uriona Crespo establecidas al iniciar su trabajo de investigación “El origen y el orden. Poder simbólico y diferencia sexual en un mito fundante andino: la historia de los hermanos Ayar”¹². Uriona se cuestiona lo siguiente: si las figuras feme-

12 De manera resumida, tomando la versión de Sarmiento de Gamboa, a nuestro juicio la más completa y ordenada, resumimos la historia de los hermanos Ayar que es la historia de la fundación de Cuzco y la dinastía incaica. Según la narración, en *Pacaritambo* “casa de la producción”, se encontraba el cerro *Tambotoco* y en él una cueva llamada *Capactoco*, “ventana opulenta” de donde salieron ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres a los que no se conocía padre ni madre. Los hombres se llamaban: *Manco Capac*, *Ayar Auca*, *Ayar Cache* y *Ayar Uchu*; las mujeres: *Mama Ocllo*, *Mama Huaco*, *Mama Ipacura* y *Mama Raua*. Los ocho se pusieron de acuerdo para conquistar tierras fértiles mediante la guerra. Eligieron como líderes a *Manco Capac* y *Mama Huaco*. En un momento de la conquista *Manco Capac* embarazó a *Mama Ocllo* y tuvieron un hijo llamado *Sinchi Roca*. Después de este suceso, los hermanos todavía recorrieron muchos lugares antes de encontrar el indicado. En un pueblo llamado *Hayasquisrro*, los hermanos decidieron deshacerse de *Ayar Cache* porque con su imprudencia y crueldad ponía en riesgo al grupo. Con ayuda de *Mama Huaco* lograron engañarlo y encerrarlo en la cueva original de partida. Acordaron también que *Manco Capac*, al tener descendencia con *Mama Ocllo*, debía casarse con ella y seguir procreando para crear un linaje y ser el jefe de todos ellos, y que *Ayar Uchu* se transformase en piedra o *huaca* para fundar una nueva religión. Al final de la historia, Cuzco es fundada gracias a que *Mama Huaco* arrojó dos varas de oro y una llegó cerca del lugar definitivo. Allí *Ayar Auca* se convirtió en mojón (marcador de límite territorial) es decir en “*Cozco*”. Para tomar posesión del lugar, *Manco Capac* y *Mama Huaco* se enfrentaron con los indios del lugar, los *Huaylas*. En la contienda *Mama Huaco* demostró una gran ferocidad llegando a destruir a todos. Después de otras confrontaciones *Manco Capac* y *Mama Huaco* se establecieron en la zona creando cuatro barrios llamados canchas, fundándose así la ciudad de Cuzco y la dinastía incaica.

ninas heroicas y divinas presentes en el mito fundacional del imperio incaico (Mama Huaco, Mama Ocllo y las otras hermanas) pueden ser modelos de acción autonómica; si dándoles un giro particular de interpretación son pauta de prácticas emancipadoras; si es posible reconocer en su caracterización patrones de conducta que aún hoy en día marcan el modo en que las mujeres de las organizaciones sociales indígenas, originarias y campesinas de las tierras altas se perciben a sí mismas y, en base a ello, establecen relaciones con sus pares masculinos. Uriona considera que las respuestas a estas preguntas, aportarían a imaginar otras vertientes de manejo de poder horizontal y colectivo (2012:36)¹³.

En la “Leyenda de los Hermanos Ayar”, los cronistas describen a Mama Huaco, la guerrera, principal protagonista femenina en la fundación de un nuevo orden, como mujer de gran valor, poseedora de sabiduría, entendimiento, prudencia y discreción, a la vez varonil, atrevida, fuerte, sembradora de terror, hábil, embaucadora y hechicera. Mama Ocllo, otra hermana, es mencionada por tener un hijo con Manco Capac llamado Sinchi Roca, fundador de la dinastía incaica. Nuestra lectura sobre los personajes del mito conlleva diferencias con aquellas que identifican a Mama Huaco como lo femenino formidable (no “extraño” ni “anormal”), y a Mama Ocllo con lo femenino doméstico y maternal¹⁴. Desde nuestra interpretación, y a partir del análisis de las diversas versiones de los cronistas, no encontramos mención de Mama Ocllo relacionada con las labores del hogar y la crianza de hijos; sino más bien como la figura emblemática del poder diárquico y la representación de una nueva forma de gobierno asentada sobre la transmisión de la autoridad a través del linaje matrilineal, propio del sistema incaico¹⁵.

13 En su texto la autora presenta el mito en sus versiones coloniales más relevantes, es decir en las de Pedro Cieza de León (1159), Juan de Betanzo (1551), Sarmiento de Gamboa (1572), Miguel Cabello de Valboa (1586), Garcilaso de la Vega (1609), Guamán Poma de Ayala y Fray Marín de Murúa (1616).

14 En los mitos de los hermanos Ayar, fundadores del Cuzco uno de los temas más impactantes es la existencia de dos arquetipos femeninos: por un lado, la mujer hogareña ocupada en las tareas de la casa y la crianza de los hijos, el cumplimiento de las tareas agrícolas y textiles: Mama Ocllo. Y por otro lado, la tradición de la mujer guerrera, libre y osada que puede ejercer el mando de los ejércitos: Mama Huaco (cf. Rosworosky, 2007:5).

15 El casamiento con hermanas paternas, no uterinas, era privilegio exclusivo de la más alta nobleza; y en cuanto al matrimonio real, la situación de la reina, como esposa principal y legítima del monarca, era preeminente por el hecho de que sólo ella transmitía el linaje al marido y, por tanto, legitimaba el acceso al trono. Se deba la importancia entonces a la descendencia matrilineal, aunque el mando absoluto recayera en manos del monarca. Es decir, solo una hija de la reina podía legar el linaje y así la legitimidad del trono. De esta manera, “el heredero lo era por madre, aunque el rey no fuese el padre” (Cieza, m 1977; Poma, 1980: f.118) Cit. Por Ellefsen 1986:94)

Tampoco seguimos otras lecturas que personifican ciertas características de los hermanos (fuerza, prudencia, virilidad, valor temerario, revelación y sacrificio), diferenciándolos de los atributos de Mama Huaco (astucia, violencia, terror, lo imprevisible). Nuestra interpretación del mito destaca más bien la capacidad de los héroes y las heroínas de ponerse de acuerdo, de planificar en forma conjunta y en igualdad de condiciones de poder y de atributos establecidos frente a una carencia de la ley del padre, la instauración de un nuevo orden político y religioso a través de la conquista (violenta) de un territorio. Nos parece destacable en esta empresa política y religiosa, la necesidad de contar con la participación paritaria y “hermanada” de hombres y mujeres para la planificación, la estrategia de lucha y la conquista del territorio; y además, para establecer un nuevo orden, un nuevo gobierno diárquico basado en la transmisión matrilineal del poder. Consideramos que esta interpretación desestructura la tradicional imagen de complementariedad de los sexos por atributos opuestos basados en estereotipos. Desestructura también la idea bastante establecida de que la violencia, la lucha y el deseo de poder sean atributos sólo masculinos; o que el sacrificio, la abnegación y desprendimiento sean sólo femeninos.

Este imaginario de luchas violentas para imponer un nuevo orden se traspone históricamente a las revueltas indígenas del siglo XVIII, y si bien el orden deseado no llegó a consolidarse ni a estructurarse por múltiples errores políticos y estratégicos; el mito de Tupac Katari y su esposa Bartolina Sisa, se consolidó en la historia de los vencidos Altopeñanos, como paradigma de lucha anticolonial y respeto a sus derechos y cultura. En la contienda bélica se visibilizó con inusitada claridad la importancia de la pareja en las relaciones inter genéricas establecidas sobre el principio del *chacha/warmi*. Las figuras del cacique y la cacica, asumidas por la mayoría de los líderes rebeldes, tenían su antecedente en el Inca y la Coya, el *Mallku* y la *T'alla*, como parte del ejercicio diárquico del poder dual.

A pesar de la corta actuación de Bartolina en la rebelión su participación en el Sitio de la ciudad de La Paz fue muy destacada. Cumplió su papel de Virreina planificando las estrategias políticas y de guerra, e impartiendo justicia en igualdad de condiciones que Katari¹⁶. Bartolina cumplió múltiples tareas como líder, entre ellas: tomar el mando en ausencia de su marido, alistar gente, organizar el apoyo logístico, controlar la provisión de víveres, administrar los

16 El fraile Matías de la Borda cuenta en su informe al brigadier Segurola que cuando el Consejo Indígena se reunía para resolver problemas políticos o administrativos, o para hacer justicia Tupac Katari se sentaba en un sillón alto y a su lado y a la misma altura la Virreina Bartolina Sisa (Valencia, 1978: 77).

bienes confiscados de los asaltos, entregar pases y pasaportes para circular en el territorio rebelde (Lewin, 1973:434 en Arce et.al., 1997:74); además de intermediar entre su marido y los rebeldes a ser castigados (Imaña, 1973:129 en ob.cit.). Cuando los españoles la apresan, la acusan de hacer “atrocidades iguales a las de su marido Julián Apaza” con el que tiene en común la misma “barbarie, tiranía y ferocidad” (Del Valle, 1990:146). Sin embargo, Bartolina no estuvo sola en la lucha. La rebelión contó con otras líderes mujeres, muchas de ellas olvidadas o no registradas por la historia. Los documentos coloniales están repletos de datos que indican la presencia de miles de mujeres en los combates, en los cuales entraban en acción con hondas, piedras y palos dispuestas a matar y a morir. La historia oficial borró la acción bélica y política de estas mujeres indígenas porque desde la visión de los vencedores no era posible siquiera pensar que una mujer pueda combatir en la tropa, y menos dirigirla.

Destacamos en esta acción bélica, la intencionalidad de subvertir un orden, el colonial, por el suyo propio, en el cual, virreinas, cacicas y guerreras reactualizaron arquetipos provenientes de su historia mítica y tradición comunal, ejerciendo la violencia en el combate y empoderándose en todos los ámbitos de la contienda y el campo de batalla. Fueron feroces guerreras, hábiles estrategas, justicieras, comandantes en jefe, espías, administradoras, albaceas. No hubo espacio alguno en el conflicto que no fuera ocupado por ellas en igualdad de condiciones que sus pares hombres, incluyendo el ritual, la fiesta y el exceso. El *continuum* histórico de la revolución democrática enlaza la identidad colectiva de las “Bartolinas” con aquellas figuras femeninas heroicas y divinizadas provenientes tanto del pasado mítico, como de la historia larga de las rebeliones indígenas del siglo XVIII. Estas figuras emergen de lo más profundo de la memoria colectiva y constituyen el arquetipo y forma de su acción política. A través de su actualización y resignificación simbólica las “Bartolinas”, por un lado, legitiman su lucha protagónica en la revolución democrática y cultural; y por otro, dan fuerza a sus aspiraciones de participación paritaria tanto en el espacio sindical, en el partido, como en el nuevo gobierno constituido.

En las siguientes entrevistas, observamos en primera instancia como las “Bartolinas” al identificarse como mujeres fuertes, “luchadoras”, “defensoras” y “guerreras” del proceso de cambio legitiman su papel protagónico y de artífices del nuevo orden.

Todas las mujeres de la organización son mujeres muy fuertes, de carácter. Mujeres luchadoras, que buscan el respeto de las mujeres, y que son capaces de tomar decisiones. Esa principal cualidad tiene la “Bartolina”. Por esa razón nuestra organiza-

ción de mujeres hoy en día en Bolivia es muy fuerte (Entrevista a Sabina Orellana, 06.04.15).

Me identifico con cómo era mamá Bartolina que ha luchado en esos tiempos, como esposa de Tupac Katari. Así me identifico trabajando por el pueblo, por mi distrito, incentivando a las mujeres como luchadora Bartolina (Entrevista a Natividad Sánchez Fernández, 25.04.15).

[...] para nosotras, Bartolina Sisa es una heroína que ha sido desde aquellos tiempos que ha luchado como mujer y que ha ofrendado su vida. Por eso siempre manejamos su imagen de la Bartolina Sisa representada en nuestra mantilla que la llevamos como identificación. Por eso nos identificamos en nuestra lucha con ella (Entrevista a Apolonia Sánchez, 26.04.15).

Especialmente para las mujeres de Bolivia, el símbolo que llevamos de la Bartolina en los membretados o en cualquier documento significa muchísimo, porque vemos que Bartolina Sisa ha sido comandante del militar indígena, ha demostrado que no sólo los hombres pueden dirigir a las tropas como militares, sino también las mujeres. Por eso mucho nos significa el símbolo de Bartolina Sisa. Además, esta mujer siempre ha peleado por el respeto de los derechos colectivos de la comunidad, por el respeto de derechos humanos a la mujer. Por eso tiene mucha raíz en la organización de las “Bartolinas”. A parte de ser símbolo como mujer, para nosotras su manta azul que ya no hay hoy en día, nosotras hemos convertido en símbolo. Para nosotras llevar la manta de la Bartolina significa un lema de lucha, de liberación, porque la misma Bartolina significa la liberación de los pueblos oprimido y pisoteados. Para nosotras eso significa mucho, sobre todo la manta porque donde sea, hoy en Bolivia, a los visitantes les damos como símbolo de Bartolina Sisa, como símbolo de las mujeres luchadoras que han podido lograr hoy lo que ella quería. El sueño de la Bartolina Sisa y de Tupak Katari se ha cumplido en Bolivia. Si bien la mataron para escarmentar a las mujeres, se equivocaron, más bien al matarla se ha enraizado mucho más esa lucha que empezó con su esposo. Y ahora, nosotras cumplimos sus sueños. (Entrevista a Sabina Orellana, 06.04.15).

Las “Bartolinas” portan en su cuerpo el símbolo que las reconoce como tales: la mantilla azul de Sisa, ícono de su lucha por la reivindicación de su identidad, su cultura y su territorio ante un Estado Republicano colonialista que las discriminó y explotó. El ícono es la garantía que

legítima a las “Bartolinas” para ser gestoras del proyecto de liberación al igual que los hombres. Para ellas la lucha continúa: “Nosotras hemos parido este proceso de cambio y por eso lo tenemos que defender” (Entrevista a Julia Ramos por Andrés Perelló: 29-01-06)¹⁷. Luchar y defender el proyecto, el cual ha sido gestado al interior de las organizaciones sociales y que ha visto la luz en la Asamblea Constituyente instaurando un nuevo orden reivindicador de la identidad indígena, es la permanente consigna proveniente de la oscuridad de los tiempos, consigna actualizada hoy en estos tiempos de cambio.

Si bien los principios doctrinarios de complementariedad dual son fundamentales en la concepción del ejercicio del poder político administrativo en las sociedades andinas, tanto como los principios de hermandad, reciprocidad, equilibrio, consenso, rotación, intercambio, integralidad; durante los últimos años se puso en duda –principalmente desde el feminismo–, el real alcance de equidad e igualdad de la pareja constituida en el espacio doméstico, pero especialmente en relación a la jerarquía social y política. Es evidente que esta situación descrita era real debido al machismo indígena¹⁸ imperante en los sindicatos. Por esa razón, las mujeres indígenas originarias campesinas, enarbolaron la lucha por la paridad como una necesidad reivindicativa legitimada por el discurso milenarista instalado en el imaginario colectivo. La conquista, en el marco de la convocatoria a la Asamblea Constituyente fue una empresa común:

La paridad fue una conquista lograda en un esfuerzo de interculturalidad, en el marco de un movimiento amplio y heterogéneo de mujeres nucleadas en la articulación Mujeres Presentes en la Historia, en alianza con líderes de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas y Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (Zabala, 2014: 99).

Los argumentos esgrimidos por las Mujeres Presentes en la Historia (feministas, representantes de partidos políticos, mujeres provenientes de las ONG) se sustentaron en teorías del feminismo europeo; los esgrimidos por las “Bartolinas” en la noción andina del *chacha-warmi*.

¹⁷ <http://andresperello.blogspot.com/2006/01/entrevista-con-julia-ramos-indigena.html>.

¹⁸ El documento titulado “Las Bartolinas en la Asamblea Constituyente-Propuestas para el nuevo Estado Plurinacional” (2007) reveló las relaciones asimétricas y de poder en el mundo indígena. Allí se manifestaba “Cómo mujeres somos discriminadas doblemente. Por un lado, porque somos campesinas indígenas originarias y, por otro, somos discriminadas por nuestros compañeros del sindicato y nuestros maridos, que no quieren que participemos. Por eso necesitamos alfabetizarnos, organizarnos y capacitarnos en cuanto a las diferentes leyes nacionales (FNMCIQB-BS, 2007 en Zabala, 2014:108)

“Para muchas líderes indígenas la reivindicación de la paridad se afianzó buscando similitudes con la noción andina de *chacha-warmi*, o de la complementariedad entre hombre y mujer” (Zabala, 2014:98). Ya posteriormente, el tema de la paridad se consolidó en la Constitución Política del Estado y en una serie de leyes articuladas que hicieron posible para las mujeres, finalmente, alcanzar en las últimas elecciones el 51% en la cámara de diputados y el 44% en la cámara de senadores.

En el siguiente cuadro exponemos un esquema que permite visualizar las conexiones entre la memoria larga del pasado y el mito fundacional del Estado Plurinacional con el discurso que recoge el legado simbólico y que configura la identidad colectiva de las “Bartolinas”.

Cuadro N°1
El legado simbólico presente en el proyecto e identidad de las “Bartolinas”

Temporalidades espacio/territoriales yuxtapuestas en el imaginario de los pueblos indígenas					
Historia de los Hermanos Ayar		Rebelión de Túpac Katari 1871. Cerco de La Paz		Revolución Democrática y Cultural	
Proyecto fundacional (nuevo ordenamiento)					
Fundación ciudad del Cuzco (Imperio Inca)		Re fundación frustrada Estado Inca		Fundación Estado Plurinacional	
Par genérico (chacha / warmi) fundadores del nuevo orden					
Hermanas Ayar Mama Huaco-Mama Oclo	Hermanos Ayar Manco Capac	Virreina Bartolina Sisa	Virrey Túpac Katari	CNMCIQB "BS"	CESUTSB MAS IPSP Evo Morales
Estrategia de lucha y conquista (chacha/warmi)					
Conquista violenta		Revolución armada		Revolución Democrática	
Forma de gobierno establecida (chacha/warmi)					
Diarquía y linaje matrístico		Diarquía		Paridad representativa	

Fuente: Elaboración propia en base al análisis del discurso del “proceso de cambio”

Para finalizar esta parte, consideramos que las “Bartolinas” recuperaron el devaluado concepto del *chacha/warmi* como una estrategia de lucha para instaurar la complementariedad política en una relación de horizontalidad paritaria, desde su propia discursividad signada por la recuperación del mito y la tradición comunitaria. Esta conquista les permitió legítimamente por un lado, involucrarse de manera protagónica como artífices del nuevo Estado, y por otro, lograr empoderarse en sus propias comunidades, en sus sindicatos y en su partido político,

debilitando en esta acción el innegable machismo indígena¹⁹. Remarcamos la importancia del arquetipo brindado por las legendarias heroínas del pasado, por la guerrera Mama Huaco, por la Coya Mama Oollo, personificadas siglos más tarde en Bartolina Sisa, guerrera y Virreina, como marcadores identitarios determinantes para su acción política. Son las antiguas guerreras y gobernantas quienes retornan a la actualidad en las “Bartolinas”, en las *Mama T'allas*, en las Ejecutivas de su Sindicato, en las Alcaldesas, concejales, diputadas, senadoras del poder legislativo, en las ministras, directoras y jefas en el poder ejecutivo. Combatir, luchar, pelear, defender el proyecto político, conquistar un nuevo orden para gobernarlo, pareciera ser el mandato proveniente de lo más profundo de la memoria colectiva e instalado como rasgo relevante de su identidad colectiva.

ETNICIDAD Y POLÍTICA: TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS “BARTOLINAS”

En el anterior acápite vimos algunos aspectos característicos de la identidad colectiva de las “Bartolinas”; entre ellos, el reconocimiento de un pasado común proveniente de una memoria colectiva portadora además de arquetipos, imágenes y símbolos que distinguen en la actualidad al colectivo, tales como el uso icónico de Bartolina Sisa, su manta azul y la wiphala; así como la apropiación de un discurso mítico y milenarista enarbolado por el “proceso de cambio”, reconocido como suyo. En esta parte nos abocaremos a analizar la identidad colectiva del grupo de estudio a partir del reconocimiento de su mundo simbólico y cultural, de su distinguibilidad obtenida en los procesos de interacción política con otros actores sociales y políticos como la CSUTCB, el MAS-IPSP, y el movimiento de mujeres, y desde los elementos cognitivos, evaluativos y afectivos de la propia organización. Para lograr estos cometidos primero analizamos la construcción de su identidad a partir de su ciudadanía inclusiva y exclusiva, tomando en cuenta su despliegue en la interacción social desde los códigos de su misma organización: la comunidad. Luego observamos la dinámica identitaria de las “Bartolinas” y su transformación de “campesinas” a “indígenas originarias”, y de “madres” a “luchadoras” de la revolución democrática y cultural. En este espacio nos detenemos para develar la interacción política desplegada con los

19 El documento titulado “Las Bartolinas en la Asamblea Constituyente-Propuestas para el nuevo Estado Plurinacional” (2007) reveló las relaciones asimétricas y de poder en el mundo indígena. Allí se manifestaba “Cómo mujeres somos discriminadas doblemente. Por un lado, porque somos campesinas indígenas originarias y, por otro, somos discriminadas por nuestros compañeros del sindicato y nuestros maridos, que no quieren que participemos. Por eso necesitamos alfabetizarnos, organizarnos y capacitarnos en cuanto a las diferentes leyes nacionales (FNMCIQB-BS, 2007 en Zabala, 2014:108)

actores sociales arriba mencionados. Por último, analizamos sus prácticas democráticas teniendo en cuenta que este es uno de los rasgos más distintivos de la organización.

IDENTIDAD INCLUSIVA/EXCLUSIVA: EL ÑUQANCHIK, EL ÑUQAYKU, EL PANKUNA Y EL PAYKUNA

García Yapur et.al en su texto “MAS legalmente, IPSP legítimamente. Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas de Bolivia”, afirma que la identidad ciudadana de este grupo está sellada por un rasgo paradójico que define su intervención política: la (auto) afirmación de una “identidad exclusiva”, es decir, de ciudadanía indígena campesina negada históricamente; y la persistente lucha por ser parte de la comunidad nacional, la “identidad inclusiva” o común, con el pleno reconocimiento ciudadano²⁰. La fuerza de su identidad “exclusiva” radica y se asienta en la base de su organización política territorial, social y cultural comunitaria que precede y excede al Estado (colonial y republicano), y constituye el eje ordenador gravitante para el despliegue de sus repertorios de lucha, de sus articulaciones políticas y de su relación con el Estado. Los autores consideran tres factores claves en la construcción de dicha identidad: El primero, de carácter fuerte y estructural, vinculado a las formas comunitarias de autogobierno indígena campesino con base territorial, esto es una forma de construcción identitaria que supone un grado o nivel de control jurisdiccional de unidades territoriales locales. El segundo, relacionado con el despliegue de sus luchas históricas que vienen a afirmar la identidad comunitaria y sus sistema de autogobierno donde se reproduce un conjunto de prácticas de gestión gubernativa, corporativas y de reproducción de estructuras de autoridad: ayllus tradicionales, sindicatos, asociaciones, etc. El tercero, de carácter más autónomo y funcional, vinculado al despliegue de estrategias políticas y de visibilización ciudadana que trae consigo dinámicas de apropiación, incorporación y refuncionalización de los dispositivos legales o institucionales del Estado. En el fondo, se trata de una operación compuesta de memorias que se entrecruzan y/o contaminan produciendo un devenir político siempre en movimiento o en continua oscilación (cf. Yapur et.al., 2014a:178-179).

20 Por tanto, el devenir histórico de esta identidad exclusiva está asentado en la forma de organización comunitaria, para después o mejor, desde ese “lugar propio” asimilar e incorporar la identidad “inclusiva” o común boliviana. Es desde el horizonte comunitario que los indígenas campesinos observan, piensan y ambicionan la ciudadanía “inclusiva” de la nación y del Estado, pero también, es desde donde históricamente mantuvieron la resistencia, constituyeron sus luchas y demandas, así como sus destrezas de intercambio y articulación política (Yapur et.al, 2014a:178)

Sin embargo, cuando hablamos de la identidad de las organizaciones sociales cuyo componente principal es el étnico, tal el caso de la CNMCIQB “BS”, debemos indagar sobre la construcción de dicha identidad indígena originaria campesina observando su despliegue en la acción y la interacción social que se efectúan según los códigos emitidos desde la misma organización comunal. Es decir, para comprender las pautas que rigen su relacionamiento entre ellas mismas, los otros y los demás, por ejemplo, entre la CSUTCB la organización principal denominada “la Única” , su “brazo” político, el MAS-IPSP, el movimiento de mujeres y el mundo mestizo/criollo, entre otros, es necesario tomar en cuenta que al interior de la identidad ciudadana de “exclusividad” se despliegan otros registros identitarios emergentes de “la organización colectiva comunitaria, de la identidad étnica y cultural de los mundos andinos, cuyo punto de partida es la colectividad y cuya acción social se ordena bajo los principios de solidaridad expresados en el ayni, la minka y el ajayni” (Entrevista a Teófilo Laime 13.05.15). Códigos que permiten, según señala Adolfo Mendoza, analizar también las relaciones de tensión y conflicto entre la identidad colectiva de las “Bartolinas” contrapuestas a otras identidades²¹:

Hay una expresión en quechua que es magistral para definir estos registros identitarios. El “Ñuqayku”, como mismidad exclusiva; el “Ñuqanchik”, como todos; el *Paykuna*, ellos; y el *Qankuna*, ustedes. O sea, el nosotros exclusivo, el nosotros inclusivo, ellos y ustedes. Dentro de ese marco evidentemente hay tensiones no sólo en la interacción con otras identidades, sino al interior de cada identidad, porque las matrices culturales son cambiantes y las fronteras se mueven a veces al lado más inclusivo, a veces al lado más exclusivo, o a veces al lado más de la autoidentificación o la identificación con el otro (Entrevista a Adolfo Mendoza, 04.04.15).

21 Para una mejor comprensión recurrimos a las definiciones de estos términos según los diccionarios quechua y *aymara*. Así, el “Vocabulario *Aymara*-castellano”, escrito por Ludovico Bertonio (1612) y el “Diccionario biligüe *aymara*-castellano”, escrito por Félix Layme y otros, ofrecen las categorías “naya” (yo), *jiwasa* (nosotros inclusivo) y “*nanaka*” (nosotros exclusivo). A su vez, el “Vocabulario quechua-castellano” (2007), de los autores anteriores, explica las categorías “ñuqa” (yo), “ñuqanchik” (nosotros inclusivo) y “ñuqayku” (nosotros exclusivo) como tres pronombres personales distintos. Estas categorías andinas nos permiten clarificar el concepto del “nosotros” como el ensamblado de dos categorías complementarias que se manifiestan unidas o separadas de una lengua a otra. Asimismo, el “*naya*/ñuqa” (yo) surge como producto de la individualización de la identidad, el “*jiwasa*/ñuqanchik” (nosotros inclusivo) producto intercultural de la socialización y el “*nanaka*/ñukaykuy” (nosotros exclusivo) producto intracultural de la socialización de la identidad. En consecuencia, se tiene la distinción entre la identidad individual, la identidad social y la identidad étnica (Laime, 2011:129).

Según la explicación de Mendoza, la representación gráfica del Ñuqanyku, el Ñuqanchik, el *Paykuna* y el *Qankuna* sería la siguiente:

Cuadro N° 2
El constructo identitario según la comunidad

ÑUQAYKU Nosotros exclusivo Identidad étnica (mitad)	QANKUNA Ustedes Que no están con nosotros
ÑUQANCHIK Nosotros inclusivo Identidad Social (todos)	PAYKUNA Ellos Están ahí pero no interactúan

Fuente: Elaboración propia en base a la explicación de Adolfo Mendoza

La identidad cultural de los mundos andinos es siempre colectiva y se construye en la interacción social, de allí recién se baja al otro (ellos/ustedes) y, por último, a las identidades individuales, considerando que los términos referentes a la individualidad en el mundo comunitario casi no existen. Son las instalaciones (los sistemas de parentesco, de solidaridad comunal, las alianzas, etc.) los generadores de la construcción colectiva que favorecen permanentes cambios y movilidad identitaria. La matriz anterior permite establecer los tipos de relación que construyen las “Bartolinas” desde sus propios códigos en la acción comunicativa y social con otros actores.

DE “CAMPESINAS” A “INDÍGENAS ORIGINARIAS”

La identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones; es tanto distinguibilidad y diferencia como igualdad o coincidencia consigo mismo. En la interacción con los otros se espera que la identidad sea estable y constante; aunque más que de permanencia habría que hablar de continuidad en el cambio porque la identidad corresponde más que a un proceso evolutivo, a un proceso dinámico que se ajusta a una dialéctica de recomposiciones y rupturas. Lo que caracteriza a las identidades, ya sean individuales o colectivas, es la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad. Estas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado (*cf.* Giménez, 1997:14-15). En ese marco observamos la dinámica identitaria de las “Bartolinas” como organización colectiva en el devenir del tiempo.

Al inicio las mujeres de la Federación se identificaban como “campesinas”, después de la Asamblea Constituyente, como mujeres “indígenas originarias campesinas”. Adolfo Mendoza, asesor de las “Bartolinas” en los procesos de la Asamblea Constituyente, realiza una valoración histórica de este devenir identitario. Para Mendoza, las reflexiones y discusiones sobre la identidad indígena se retoman con fuerza en la década de los setenta. Con la emergencia del katarismo, los movimientos indígenas cuestionan la adscripción única y homogénea a la noción de “campesino” como clase social; por ser esta, además, un producto del discurso nacionalista revolucionario que, en cierto modo, desvió los postulados del Congreso Indigenal de la década de los cuarenta. El katarismo discutió la limitación identitaria de dicho concepto ya que ellos, como identidad colectiva, también consideraron podían identificarse como pueblos y naciones. Estas discusiones desembocaron en la reestructuración del movimiento campesino que terminó fundando la CSUTCB. Las “Bartolinas” no estuvieron exentas de esa discusión. Ellas también reflexionaron y lucharon respecto a la doble característica de su identidad, ya como clase campesina, ya como nación y pueblo. Sin embargo, esta distinción inicial empezó a decantarse posteriormente en la crisis del propio “Estado del ‘52” y de las construcciones identitarias clasistas instituidas por el nacionalismo revolucionario en la década de los ochenta. Este momento fue propicio para que, tanto la CESUTCB como las “Bartolinas”, comiencen a elaborar un discurso en torno a la identidad nacional y nacionalidades, entendiendo lo nacional como un hecho más bien heterogéneo y no unívoco homogéneo.

Adolfo Mendoza identifica en las jornadas deliberativas del Pacto de Unidad, con miras a la convocatoria a la Asamblea Constituyente, el momento clave en el cual se discute el concepto de lo plurinacional y la necesidad de reconocer las identidades ancestrales y las naciones y pueblos existentes antes de la colonia. Y aunque lo plurinacional no se reduce a lo indígena, la propuesta del Pacto de Unidad es fundamental porque con ella el movimiento indígena asume la vanguardia en el proceso constituyente y en la transformación de Bolivia. Los movimientos sociales, la CSUTCB, la CIDOB, CONAMAG, las “Bartolinas”, los Interculturales, constituyen en el espacio-tiempo de la Asamblea Constituyente el soporte organizativo de ese gran movimiento que empezó a incidir en la propia auto adscripción, en la auto identificación y, al mismo tiempo, en términos de marcar las políticas de la diferencia. En un determinado momento, al interior del Pacto de Unidad, se produjo una amplia discusión para identificar a este gran movimiento contestatario, de vanguardia y transformación. Algunos componentes optaron por definirlo como movimiento indígena, otros como movimiento

originario y otros optaron por decir campesinos. En una discusión sin salida la clave fue incorporar en su propuesta constitucional, que luego se reflejaría en la Nueva Constitución Política del Estado, el concepto de Indígena Originario Campesino, sin coma, sin guión. Es decir, como tres formas identitarias de un solo sujeto colectivo.

En los espacios de discusión previos a la constituyente y en pleno proceso de la Asamblea, las “Bartolinas” adquieren tal realce y protagonismo que de ser una más de las federaciones afiliadas a la CSUTCB, o sea de la denominada “ÚNICA”, pasan a convertirse en Confederación, rompiendo su relación orgánica de dependencia. Pero la desafiliación no significó separarse de la organización matriz, sino igualar los términos organizacionales según los principios del *chacha-warmi* o *kari-warmi*. Por tanto, es destacable apuntar que la dinámica de la Asamblea Constituyente no sólo dio como resultado la modificación de las estructuras internas de la organización de mujeres, sino también de su propia matriz identitaria. No sólo dejaron de llamarse Federación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”, sino que al mismo tiempo ampliaron su registro identitario al incorporar lo indígena y originario a su adscripción. Así, pasaron a denominarse Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígena Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Esta doble modificación, permite a las “Bartolinas” generar un desarrollo organizacional mayor.

Podemos afirmar en cuanto a lo dicho, que la transformación de la matriz identitaria de las “Bartolinas” que formalmente se expresa en la modificación de su estructura orgánica, vino del propio proceso constituyente. No vino de la CSUTCB, ni de su partido el MAS-IPSP, ni del gobierno. Vino de una construcción colectiva que permitió a las “Bartolinas” tejer un sentido de alianzas específico con el Movimiento de Mujeres Presente en la Historia (Entrevista a Adolfo Mendoza, 04.04-15).

En su adscripción identitaria las “Bartolinas” destacan la vinculación con su comunidad y con su territorio, predomina el reconocerse como “indígenas originarias” sobre su calidad de “campesinas”. ¿Cómo responde a la pregunta por su identificación una líder “Bartolina?": “Me identifico como originaria boliviana” (Entrevista Reina Choque 22.04.2014). O como expresan a continuación varias representantes de la organización de mujeres:

Nosotros dijimos: No somos campesinos, ni somos indígenas: somos originarios. ¿De dónde venimos? De aquí, del lugar de origen, somos ‘originarios’. Con la nueva Constitución a nivel mundial nos conocen como indígenas originarios campesinos

¿no? Entonces unos son indígenas, pero otros somos originarios. Con la Reforma Agraria porque vivimos en el campo (nos llaman) campesinos. Por eso en la nueva Constitución Política del Estado (se reconoce) con los tres nombres (Entrevista a Isabel Ortega, 11.2013 en: García et.al., 2014a:234).

[...] Como su nombre lo dice, Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa” de Bolivia. Soy originaria porque mis raíces son quechuas. Mis raíces hacen que me sienta originaria y al mismo tiempo campesina. El nombre campesina, para mí (es) un acuñamiento de los colonos que llegaron. Para ellos, siempre hemos sido indígenas originarias, pero la palabrita “campesino” ha sido traída o extraída por nosotros. Hoy las tres prevalecen sobre todas las cosas (Entrevista a Sabina Orellana, 20.09.2013 en: ob.cit.:234).

En Bolivia tenemos 36 nacionalidades indígenas originarias y las mujeres siempre nos sentimos como indígenas originarias ¿Por qué razón? Porque las mujeres, donde exista área rural siempre vivimos, comemos y trabajamos en el mismo lugar. [...] Yo he nacido en Ayopaya, yo he nacido en Independencia, yo soy feliz ahora porque en los tiempos del patronaje no respetaban a las personas, las mujeres estaban bajo el mandato de los patrones, pero ahora más bien como indígena originaria ya nos respetan, ya tenemos capacidad, ya tenemos identidad, ya tenemos un sueño para seguir buscando el vivir bien para nuestros hijos (Entrevista a Isabel Domínguez, 26.04.2014)

La reticencia a identificarse como “campesinas” se debe a que este término se relaciona con otro proceso ya superado –el de la Reforma Agraria de 1952– y porque esta denominación fue impuesta por “otros”. Incluso se prefiere utilizar eufemismos: “Yo me identifico como mujer agraria” dirá una lideresa (Entrevista a Flora Soliz, 25.04.2014). Empero, la auto identificación como “indígenas originarias campesinas” les otorga a las “Bartolinas” un poder muy grande de reivindicación y re dignificación que se lleva con orgullo, por ser un distintivo más del nuevo orden Estatal que inauguran, según vimos en el acápite anterior. De igual manera, podemos afirmar que esta triple identidad funciona como un nuevo dispositivo de poder que les permite interactuar potenciadamente con otras estructuras orgánicas afines al movimiento indígena, con el propio partido, y con los movimientos de mujeres urbanos, entre otros actores.

DE “MADRES” A “LUCHADORAS” DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA Y CULTURAL

Si bien muchas “Bartolinas”, particularmente las pertenecientes a las tierras altas (La Paz y Oruro), incursionaron en los primeros años de la historia de la organización en la dirigencia sindical y la vida política desde su relación con los partidos políticos de corte indigenista, el Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación (MRTKL) –principal corriente ideológica y la rama política de la CSUTCB–, y el Movimiento Indígena Túpac Katari (MITKA), de tendencia más radical; la mayoría de ellas ingresó a la vida sindical para cubrir necesidades propias y sentidas de las mujeres que no eran atendidas por la organización matriz. Así lo expresan muchos relatos de vida de las antiguas dirigentes, experiencias muy próximas a la de Aida Villarroel, Ejecutiva de la CNMCIQB “BS”.

Cuando salí de colegio me dediqué a la dirigencia en mi Sindicato. He ido primero para ver cómo sería la Bartolina del Tupac Katari que tanto hablaban, a conocerla, pensé que era una persona. He ido entonces a mi Sindicato de su cuenta de mi papá a la reunión. Primero han llamado la lista y me han dicho que tenía nomás que ir mi papá, que yo no valía. Si no viene tu papá tiene que pagar multa nomás. Como mi padre no tenía suficiente economía, yo llorando me iba y le multaban nomás, le hacían pagar la multa. Después yo nuevamente iba porque allí se reunían puramente hombres, no había todavía la organización de mujeres. Cuando fui otra vez, cuando estaban eligiendo para “Promotoras de Salud” y ninguno de los hombres quería ser promotora de salud, me han dicho: ‘por qué no va la hija de Don Hipólito Villarroel’, y yo me alegré en esa parte, porque iba a aprender. Me gustó mucho, un año me preparé para promotora de Salud con ASONG Ejército de Salvación. Un año de aprender cómo debe cuidarse una mujer, sus derechos, todo he aprendido y eso iba a informar al Sindicato, a los hombres. Algunos se reían, algunos me escuchaban, algunos se burlaban de mí. Pero yo no retrocedía, debía informar a mis compañeras cuáles son sus derechos para hacerse respetar, porque no podemos estar en la casa nomás y los hombres en las reuniones. Tenemos, al igual que los hombres, el derecho de reunirnos y debatir temas problemáticos de nuestra comunidad, tienen también que conocer los derechos. Lo principal es la salud. De esa manera también había una Institución llamada PMA (Programa Mundial de Alimentos) que traía alimentos, así las señoras con wawitas se han empezado a organizar. To-

davía no habían Bartolinas, yo estaba en el Sindicato de la CSUTCB, allí he estado destinada para aprender un año como Promotora de Salud. De ahí iba a la organización de mujeres como madres de familia, cuando estaba de promotora no iba sólo a mi Sindicato sino a varios. En esos sindicatos la mayoría eran hombres, las pocas mujeres participantes eran viudas. Las compañeras mujeres me decían: ‘¿Por qué no nos organizamos?’ [...] También he tenido una experiencia con ALFALIT, una organización para alfabetización para enseñar a leer y escribir (Entrevista a Aida Villarroel, 22.04.15).

Al escuchar los relatos de las líderes, observamos que su participación inicial en el sindicato se dio muchas veces de manera fortuita. Teniendo en cuenta que el Sindicato está vinculado inevitablemente a la gestión territorial y al sistema de justicia de las comunidades, muchas empezaron su participación en las reuniones del sindicato como viudas²² o ya también intentando reemplazar a sus padres para que no sean “multados”. Otro polo de gestación y desarrollo de la organización de mujeres está en los clubes de madres organizados para gestionar, entre sus afiliadas, los bienes y recursos –especialmente alimentos–, provenientes del asistencialismo estatal y de la cooperación internacional.

Al principio en mi casa funcionaba el Club de Madres en el Km. 4 de la Blanco Galindo. Te estoy hablando de hace 28 años atrás, luego las mujeres aportaron con un monto mínimo y nos hemos organizado para construir la sede. Cuando se perdieron los alimentos las socias se han perdido también, han desaparecido. Pero nosotros seguimos participando, sembrando en ese pequeño terreno que son 500 mts. en una esquina. Esas señoras venían a recoger alimentos que les daban en bolsa. Pero cuando se acabó el PNA las señoras desaparecieron y quedamos veinticinco o treinta haciendo labores, tejidos, pero ya sin profesoras nada. En eso nos hemos organizado como “Bartolinas” (Entrevista a Flora Soliz, 25.04.2015).

Desde mi experiencia les puedo decir que la vida sindical de las mujeres empezó con cosas de cocina, con cuidado de wawas, con nutrición, con hacer velas y jabones, con esas cosas ha iniciado la organización de mujeres. Hasta los años 90 he estado

22 En el caso de los sindicatos, la membresía se adquiere por la titularidad de la tierra, así las mujeres en general son miembros de los mismos en su calidad de viudas o en ausencia temporal del marido (Zabala, 2010:47). La titularidad de la tierra a nombre de la mujer será una de las principales conquistas de las “Bartolinas”.

en mi sindicato como Secretaria de ‘Vinculación Femenina’, he estado como Secretaria de Actas [...]. Ahí nosotras nos ligamos, pero más estuvimos ligadas con la organización de hombres porque dentro de la organización de varones siempre existía la cartera de “Vinculación Femenina” (Entrevista a Sabina Orellana, 20.09.2013 en: García et.al., 2014a:218).

Estos clubes de madres estuvieron estrechamente ligados a la organización central, la CSUTSB y los sindicatos afiliados que en su estructura orgánica contemplaban la Secretaría de “Asuntos Femeninos” encargada no sólo de gestionar los bienes y recursos mencionados, sino también de viabilizar cursos y talleres de capacitación auspiciados y llevados a cabo por las ONG de tendencia feminista, destinados a mejorar la vida de las familias campesinas a través de la capacitación de las mujeres en el ámbito doméstico. Así organizaban cursos y talleres sobre elaboración de alimentos, tejidos, puericultura, pero también sobre sus derechos ciudadanos.

Cuando el asistencialismo declinó, desaparecieron los clubes de madres, y las mujeres empezaron a cuestionar su participación en los sindicatos y tomar conciencia sobre la implicancia del machismo imperante entre sus compañeros sindicalistas como uno de los obstáculos más importantes para fortalecer sus propias organizaciones. “Está el machismo en el campo y en la ciudad que se siente. El hombre dice que debemos cocinar, asear la casa y atender a la *wawa*” (Entrevista a Reina Choque, 22.04.2015), “(Los hombres) son muy machistas” (Entrevista a Flora Soliz, 25.04.2015). O como relata Sabina Orellana: “Asistía a las reuniones para atender a los varones, no así a la participación de la mujer von voz y voto, con participación política. Simplemente era para la cocina, para atender en la puerta, controlar y vigilar. Había machismo tremendo (Entrevista a Sabina Orellana, 20.09.2013 en: García et.al., 2014a:218). Como explica Fernando García Yapur, experto en temas de movimientos sociales en Bolivia:

(Al principio) se tenía la idea de que eran subsidiarias, que estaban en segundo plano. Testimonios relatan que las ponían como la “guardia sindical”²³, no como las personas que deliberaban en la Asamblea. [...] En la medida que ellas discuten ven la necesidad de superar este tipo de funciones y por eso van construyendo sus propias organizaciones y propias federaciones hasta el nacimiento de las “Bartolinas” (Entrevista a Fernando García, 27.03.2015).

23 La guardia sindical son aquellas personas, munidas de palo, delegadas por el Sindicato para vigilar en las asambleas el ingreso y salida de sus afiliados, y de controlar que los compañeros no se duerman.

Preparar la sede sindical para el inicio de las sesiones, encargarse de su limpieza al finalizarlas, controlar y vigilar la puerta, atender con la cocina a los compañeros. Éstos fueron algunos de los tropiezos que tuvieron que vencer paulatinamente, que además venían acompañados de otros como el de índole económica. “Tenemos tropiezos, algunos problemas, fundamental es la economía, como líder como dirigencia no tenemos sueldo y aparte de aquello la familia, nuestros hijos” (Entrevista a Reina Choque, 22.04.2015). Obstáculos que provienen de un sistema patriarcal que no reconoce económicamente la labor que la mujer cumple en el área rural y en el cuidado de la casa. Los hijos, el marido, la chacra, los animales, la ropa son consideradas aún como exclusivas tareas de la mujer.

Una vez hubo un Congreso Departamental de Bartolinas Sisa de la Federación de Cochabamba. Yo fui, los hombres de mi Sindicato me dijeron que podía participar en representación del mismo en ese Congreso. Yo fui, y allí se hablaba mucho del tema orgánico y político porque ya estaba el MAS como Instrumento Político, también de Bartolina Sisa y de Tupac Katari. Se trabajaba en comisiones. ¿Cómo se llevará a cabo ese Congreso?, me preguntaba. Venían de las 16 provincias, era sorprenderse de la vestimenta de las otras provincias que cada una es diferente. De esa manera hemos reunido alimentación para invitarles. Había dos compañeras más antiguas, la compañera Leonor y Marcelina, representantes de mi provincia en la Organización Central, pero no estaba fortalecida en mi provincia, las personas caminaban sueltas. En ese congreso me eligieron como miembro de la organización Bartolina Sisa, yo no sabía cómo era el trabajo. Cuando me eligieron, me han puesto *pillos*, han hecho fiesta en Tiraque. A la cabeza estaba la compañera Isabel Domínguez que salió Ejecutiva, y yo salí su seguidora. Constantemente yo le preguntaba cómo tengo que hacer las cosas. Doña Teófila López era la ex Ejecutiva, Feliciano Begamonte era el Ejecutivo de la Departamental. Cuando entré no conocía bien la ciudad, seré sincera, me trajeron en una flota aquí, a unas casas viejitas que no tenían agua, ni luz, no había servicio, eran casas de bajos. Desde ese momento, yo trabajé orgánicamente leyendo la historia de la Bartolina, leyendo las memorias de los Congresos Orgánicos a nivel Departamental, provincial. Leía los estatutos, los reglamentos, leí todo y me preparé. De aquí empecé a salir a las provincias, aún eso tenía miedo al principio de hablar delante de la gente, tenía nerviosismo. (Entrevista a Aida Villarroel, 22.04.15).

No contar con recursos económicos, porque su trabajo no es reconocido en términos monetarios; llevar toda la carga del cuidado de la familia y del terreno, la parcela, los animales; la falta de destrezas como “saber hablar” o “negociar y conciliar”, son factores que dificultan la participación de la mujer indígena originaria en los espacios de liderazgo. Ser una líder “Bartolina” significa tener una voluntad de acero para lidiar con aquellas trabas mencionadas, significa recorrer un arduo y largo camino de aprendizaje, capacitación, confrontación y renuncia. Con esa enorme voluntad de servicio y férrea disciplina, la organización fue creciendo y fortaleciéndose junto a su dirigencia.

El actor político más cercano a las “Bartolinas” es la CSTUCB. Entender el relacionamiento que existe entre ambas organizaciones, desde una mirada externa, conlleva a detectar ciertas contradicciones. Por una parte, ellas reconocen en el machismo imperante de las estructuras sindicales, una de las principales trabas para el desarrollo de la organización. Pero al mismo tiempo, reconocen en la CSUTCB y los sindicatos afiliados, la fuerza necesaria e indispensable para fortalecer y empoderar su movimiento. Esta contradicción se resuelve en el espacio comunitario, donde no es posible construir un discurso disidente o autónomo que rompa su unidad. La resolución de esa contradicción permite explicar la acción política de las “Bartolinas” que, enarblando el discurso del *chacha-warmi*, se desafilian de la “Única” y crean su propia Confederación; pero al mismo tiempo, trabajan complementariamente con la CSUTCB.

Podemos entender que las “Bartolinas” utilizan el principio del par complementario como estrategia política emergente de sus propios preceptos culturales, para enfrentar el sistema patriarcal indígena y sostener el discurso de la despatriarcalización, como una búsqueda para lograr el reconocimiento de sus derechos genéricos y de equidad insertos en su identidad inclusiva. Sin embargo, esta desafiliación, que no es una “ruptura”, sirve para fortalecer y empoderar la organización, haciendo posible su participación protagónica en el “proceso de cambio”; esgrimiendo la suposición de complementariedad de ambas organizaciones en la consecución de objetivos comunes: la defensa de la identidad, del territorio, y especialmente del proyecto político plasmado en el programa de la revolución democrática y cultural, correspondientes a su identidad exclusiva e inclusiva. Como dice Reina Choque “Nunca ha habido intereses particulares, siempre ha habido intereses comunes, como si fuera un matrimonio donde se vive hombre y mujer. Una sola mano tampoco es viable, por esa razón para dar fuerza, para que haya igualdad, no hay intereses individuales. Aquí la UNICA y las “Bartolinas” nos sentamos para decidir algo, para proyectar planificar algo (Entrevista, Reina Choque 22.04.2015). Es la mirada puesta sobre

la defensa de los derechos colectivos la que sustenta el mundo indígena y configura las relaciones comunitarias. En el siguiente cuadro se visualiza la construcción identitaria comunitaria de las “Bartolinas” en su interacción con la CSUTCB.

Cuadro N° 3
El constructo identitario según la interacción con la CSUTCB

ÑUAQYKU Nosotros exclusivo “Bartolinas”	QANKUNA Ustedes Mundo mestizo criollo
ÑUQANCHIK Nosotros inclusivo CSUTCB	PAYKUNA Ellos Extranjeros/transnacionales

Fuente: Elaboración propia en base a la explicación de Adolfo Mendoza

Hay que tomar en cuenta en la construcción de su identidad en relación a los otros (en tanto esos otros son los sindicatos o los Interculturales) que todos comparten el mismo espacio-temporal simbólico de la comunidad y los mismos intereses; por tanto, no se puede pensar en la organización de las “Bartolinas” como separadas de las dinámicas comunales. García Yapur lo explica así:

Es un error pensar que existen las trillizas (la CSUTCB, los Interculturales y la CNMIOC”BS”), donde por un lado están las mujeres, sólo como mujeres, por otro lado las colonizadores o interculturales, y por otro lado la ÚNICA. Eso depende en función a cada territorio, pero en todos los casos las “Bartolinas” nunca están separadas, porque son transversales tanto a los interculturales como a los de la CSTUCB. No están por otro lado ocupando otro territorio. Estas organizaciones tienen territorialidad, que es la clave de su éxito, y controlan unidades territoriales. Estas unidades tienen capacidad de decisión sobre el uso de recursos (tierra, agua). La administración de esos espacios no se los hace por separado, es al mismo tiempo. La diferencia de género surge para algunos temas que ellas quieran tratar como organización propia y según su capacidad de representación propia respecto a sus pares, pero nunca como una instancia autónoma que pudiera estar discutiendo desde otro lugar con los hombres (Entrevista a Fernando García, 27.03.2015).

Si bien hay una acción política centrada en su identidad de género y en su identidad inclusiva, las “Bartolinas” no sostienen un discurso

ni separatista ni autónomo respecto a la “Única”. Ambas participan simultáneamente en las reuniones del sindicato con una estrategia común basada en la búsqueda de los derechos colectivos vinculados a la dimensión comunitaria. La separación se da cuando ellas reconocen en esta estructura comunitaria, en esa identidad indígena originaria campesina compartida, la existencia de una lucha propia de ellas.

Uno de los atributos de la identidad, tanto de las personas como de las organizaciones colectivas, es su distinguibilidad. Esta posibilidad ocurre en contextos de interacción y comunicación cuando la distinción es reconocida por los demás. Es decir, no basta que las personas, o las identidades colectivas, se perciban como distintas bajo algún aspecto, también tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente (cf. Giménez, s/f: 3-4). ¿Cómo son percibidas las “Bartolinas” por los “otros”? Cecilia Estrada, durante muchos años responsable de la Plataforma de la Mujer, responde:

Trataba de pensar ¿Cuál es su identidad? ¿Qué las marca? Yo le doy vueltas al asunto y no me puedo responder todavía porque considero no es su condición de género lo fundamental, tampoco es su condición indígena porque allí hay una mezcla muy grande. Hablar de la Leonilda Zurita es hablar de las mujeres cocleras que poco tienen que ver con las “Bartolinas” de Tarija; y menos probablemente con las “Bartolinas” de Santa Cruz, que son las interculturales porque son poblaciones migrantes quechuas y aymaras que se van a vivir al Oriente. Hay una diversidad tan grande que es muy difícil decir cuál es su identidad. ¿Cuál dimensión es la que tiene el peso mayor para dar forma a la identidad de las Bartolinas? Yo diría, y me aventuro, es su identidad política partidaria, su condición de soldadas de la revolución del proceso de cambio y de Evo Morales, porque hay un sentimiento de lealtad y de compromiso con el MAS como el encargado de conducir el proceso de cambio muy fuerte y emotivo. Ya incluso fuera de la racionalidad y de la crítica. Existe una apuesta por Evo a lo que necesite, allí están firmes ellas para dar la pelea. A mí me parece ahora que esa calidad de guerreras del proceso de cambio es lo que las identifica más que otra cosa (Entrevista a Cecilia Estrada, 30,04.2015).

Identificar a las “Bartolinas” como soldadas de la revolución del proceso de cambio, y como contraparte del hombre/símbolo de este proceso: Evo Morales, definitivamente es una impresión que corresponde a la imagen que ellas mismas construyen de sí cuando se autodenominan

como “luchadoras”, “guerreras” de la revolución democrática y cultural, tal como su mítica líder lo fue en sus luchas contra la colonia española. Por su parte, y a partir de la misma interrogante, George Komadina, experto en la identidad del MAS-IPSP, afirma:

Hay una construcción organizativa y discursiva muy grande no sólo con la CSUTCB, sino también con el MAS, y a través del Instrumento Político con el propio Estado. Es una paradoja que se puede ver desde el lado de la fidelidad al proceso político, al proceso de cambio, pero se puede ver (como yo lo veo) como la falta de autonomía política. Es una organización donde las mujeres no tienen la capacidad de acción política propia sino que dependen absolutamente de la agenda de la CSUTSB, por una parte, y de la agenda del propio MAS, la agenda del Estado. Al asumir ese discurso ellas carecen de demandas propias y, por tanto, carecen de libertad (Entrevista a George Komadina, 15.04.2015).

Estrada y Komadina, resaltan la extrema lealtad, compromiso y fidelidad que caracterizan a las “Bartolinas” hacia el partido el MAS-IPSP, al líder, Evo Morales, y a la CSTUCB, lo cual conduce, según los expertos, a que prevalezca la emotividad en el discurso y la acción política frente a posturas más racionales y críticas hacia el proceso de cambio, a una ausencia de capacidad autonómica y de libertad en sus propias acciones, así como a la pérdida de sus demandas particulares.

Para Komadina, el MAS-IPSP encarna una nueva modalidad de acción colectiva que actúa entre la sociedad civil y el campo político y está profundamente enraizado en organizaciones sociales que funcionan sobre la base de relaciones de reciprocidad y solidaridad, es decir, el sindicato campesino, a ellos se yuxtapone una organización flexible de operadores políticos. Esta nueva estructura fusiona al movimiento social y al partido político es el “movimiento partido”. Se trata, de una “estructura dual” suturada o articulada a través del líder. Miriam Vargas, antropóloga y conocedora del mundo andino, frente a esta visión afirma: No se trata exactamente de la superposición de dos estructuras organizativas, el sindicato y el partido, sino de un proceso en el cual se entretejen exitosamente diversas estrategias de lucha. [...] El MAS sería una “redenominación”, un símbolo que permite la identificación de la gente y que aún puede ser una “estrategia sindical con nombre del MAS puesto que el MAS es el nombre de la estrategia electoral de los sindicatos”. El proceso que ha permitido esta fusión parte de una confluencia de la gente, como una forma de identificación incluso política y que ahora hace difícil separar al MAS de la organización sindical –“están

casados” (Vargas en: Komadina y Geoffrey, 2007:94). Las “Bartolinas” en este punto manifiestan lo siguiente:

Nosotras hemos parido este proceso de cambio y por eso lo tenemos que defender. [...] Para nosotros, el instrumento político es el brazo político, es como una persona, tenemos la columna vertebral, dos brazos y una cabeza para pensar y dos pies para pararnos. Entonces, para nosotros decimos hemos avanzado en lo orgánico, en lo político, en la toma de decisiones, lo que nos falta es entrar en el poder económico, las economías solidarias. El Instrumento Político es un brazo, por eso siempre estamos aquí, nosotros a nivel nacional tenemos la CSUTCB, las Bartolinas, los interculturales, bueno, ahora el CONAMAQ y CIDOB. Por eso decimos ¡no somos del MAS, el MAS es nuestro!, de nosotros, nosotros nos hemos criado, no es un partido político, es un instrumento que nos permite llegar con nuestros candidatos y candidatas al gobierno (Entrevista a Julia Ramos, en García, et.al., 2014b: 78).

Esa sigla no es como cualquier de los partidos políticos, el MAS IPSP es de nuestras organizaciones matrices a nivel Bolivia que tenemos. No es de nadie, el hermano Evo Morales es puesto por nuestras organizaciones sociales. A él le nombramos como jefe, pero no es nadie dueño, es de las organizaciones sociales. No es como cualquier partido” (Entrevista a Apolonia Sánchez, 26.04.2015).

A Gregoria Hanco, dirigente sindical, Secretaria de la CSUTCB y Secretaria de Género y Generacional del MAS-IPSP se le pregunta ¿Es más fuerte el MAS-IPSP o la organización sindical campesina? “Quien tiene más fuerza son las organizaciones porque el cuerpo son las organizaciones y los brazos el Instrumento Político” (Entrevista Gregoria Hanco Marino, García, et.al., 2014b:158). Sabina Orellana, Dirigente de la CNMCIO-BS y dirigente del MAS-IPSP responde a la pregunta ¿ existe diferencia entre el MAS y la organización?

El Instrumento es de las organizaciones matrices: de la Confederación Nacional de Mujeres de Bolivia, la CSUTCB, la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales... ellos son los dueños del Instrumento y ellos deben dar la línea. Por eso no hay diferencia con las organizaciones y con nuestro Instrumento, la organización será su mano derecha y el Instrumento será la mano izquierda para ir conjuntamente y llevar la batuta de nuestro país. La Federación y la Confederación Sindical

Única se complementan. Si bien nosotros en la parte que legítimamente elegimos nuestras autoridades, con el instrumento político legalizamos a nuestras autoridades (Entrevista a Sabina Orellana, 06.04.2015).

Para las “Bartolinas”, el MAS es el Instrumento Político por la Soberanía de los pueblos, es un “hijo” al que dieron “nacimiento” -dirán ellas, es el “brazo político” de las organizaciones sociales, lo que les otorga legalidad. Como bien dicen, ellas no son del MAS, el MAS es de ellas. No hay diferencias, ni separaciones, entre ambos, salvo en los momentos de discusión cuando se trata de temas orgánicos, relacionados con la organización o cuando se trata de temas políticos relacionados con el partido. Temas que aparecen indistintamente en los Congresos y Ampliados del Instrumento Político o en los Ampliados y Congresos de las organizaciones matrices. Aun así, se considera que tiene mayor importancia ser de la CSUTCB y de las “Bartolinas” porque se supone que el Instrumento Político debe someterse a las organizaciones.

Fernando García Yapur, también especialista en temas del MAS-IPSP, considera el alto grado de compromiso, disciplina, lealtad y consecuencia demostrada por la organización ante la CSUTCB, al brazo político el MAS-IPSP y al propio presidente, se debería, más que a una subordinación absoluta negadora de su capacidad autonómica de generar demandas propias, a una estrategia política de orden pragmático que les permite a las “Bartolinas” negociar con sus pares y con el partido una representación política cada vez mayor en las estructuras sindicales, en el partido, en el gobierno; y así conseguir mayor apoyo para sus propios proyectos (Entrevista a Fernando García, 27-03.2015).

Yo creo que es importante ver la necesidad de las mujeres dentro la sociedad civil, dentro de nuestras comunidades, dentro de nuestro departamento. Tal vez antes no era eso, especialmente antes pensaban que se podía manejar esa parte como profesionales, para esos cargos. Ahora la Constitución Política del Estado nos respalda a las mujeres y nuestro hermano presidente que siempre nos toma en cuenta, esa igualdad de género, y eso es un orgullo para nosotras las mujeres tal vez como somos una organización de mujeres que surgimos desde los sindicatos, desde las Federaciones Regionales como manejamos en cada Región, en cada Departamento, manejamos nuestra organización que es una fortaleza para las mujeres. Gracias a esta organización Bartolina Sisa, que nos respalda a las mujeres de pollera, de campo, de ciudad, estamos asumiendo los cargos, no solamente orgánicamente sino también adminis-

tratativamente, también políticamente²⁴. Eso es un logro a nivel nacional para las mujeres y gracias siempre a nuestro hermano Evo Morales (Entrevista a Apolonia Sánchez, 26.04.2015).

[...] como mujeres de la organización Bartolina Sisa la idea principal es hacer respetar los derechos de las mujeres donde estén, porque gracias a la lucha de la organización y gracias al presidente Evo Morales hoy se ha hecho la Asamblea Constituyente donde han sido partícipes nuestras hermanas de áreas rural y urbana y han hecho poner en la propuesta el respeto de los derechos de las mujeres y ahora se ha cumplido. En mi gestión se han llevado a cabo las elecciones Nacionales y Departamentales y ahora compañeras de pollera, que no son profesionales pero que han sido dirigentas están como autoridades nacionales, departamentales, municipales y concejales, tenemos mayoría de mujeres concejales (Entrevista a Aida Villarroel, 22.04.2015).

Evidentemente, esta capacidad de empoderamiento y negociación se objetiva con su presencia en las instancias de representación electiva²⁵, y con la ocupación de altos cargos de dirección en los órganos del gobierno ya sea nacional, departamental y local; y también en la estructura

24 En la conformación del primer gabinete del MAS-IPSP, se nombró como Ministra de Justicia a una mujer indígena quechua, Casimira Rodríguez, que entonces era Secretaria Ejecutiva de la FENATRAHOB. Su presencia en este cargo interpela la subalternización y naturalización del servilismo, visibilizando la reproducción de prejuicios arraigados sobre las mujeres indígenas [...]. Dicho nombramiento desestabilizó un núcleo de poder en el que “nombrar y normar” (Rivera, 1993:125), como parte del colonialismo interno, estaba restringido al saber masculino, blanco o mestizo de clase media y/o alta. Casimira Rodríguez posteriormente fue reemplazada por Celima Torrico. En este período también se integra a otra mujer indígena, Julia Ramos Sánchez, como Ministra de Desarrollo Rural y Tierras. En el segundo mandato se nombran a diez hombres y diez mujeres en el Gabinete Ministerial, con la idea de replicar la complementariedad andina. De éstas, tres fueron indígenas, todas de origen quechua: Antonia Rodríguez, ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural; Nilda Copa Condori, ministra de Justicia; y Nemesia Achacollo, ministra de Desarrollo Rural y Tierras, quien actualmente es la única mujer indígena en el Gabinete. El Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesino, parte del Ministerio de Justicia, está a cargo de Isabel Ortega, indígena aymara, una de las fundadoras de “las Bartolinas” (Díaz Carrasco, 2013:79).

25 María Teresa Zegada expone algunos datos históricos contundentes que demuestran el alto porcentaje de participación de mujeres en cargos electivos ejecutivos conseguidos el 2015. A nivel concejos municipales, mientras la cantidad de concejales en 1993 era del 26,7%, para 2010 este porcentaje alcanza al 42,9%, el 2015 alcanza al 48%. Con las elecciones generales, en octubre de 2014 se había logrado también un récord histórico con el 48% en los escaños para las mujeres en la Asamblea Legislativa Plurinacional (42% en senadores y 50% en diputados), porcentaje que prácticamente se duplicó en relación a las elecciones generales de 2009 (Página Siete, 16.04.2015).

sindical y en el partido. Otro dato que demuestra su poder se revela al analizar los recursos destinados a su organización por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, más conocido como el Fondo Indígena²⁶. Son las “Bartolina” junto a la CSUTCB y las organizaciones Interculturales quienes reciben el mayor porcentaje de dichos fondos, en relación a otras instituciones. Esta desproporción se debería a su afinidad y peso político con el gobierno del MAS-IPSP, donde las “Bartolinas” ocupan un lugar privilegiado.

En cuanto a su visión sobre la problemática de género y las estructuras patriarcales que pesan sobre la organización de mujeres, existen visiones encontradas entre las “Bartolinas” y los “otros”, los actores externos. George Komadina considera que ellas no actúan conforme a una visión de mujer, de género y mucho menos producen un discurso feminista. Para el especialista, su capacidad de tomar decisiones está subordinada práctica y discursivamente a la CSUTCB y al MAS. Si bien reconoce como positiva la ocupación de cargos políticos, piensa que estos no corresponden a mecanismos virtuosos sino más bien perversos al adscribirse a un aparato clientelar. (Entrevista a George Komadina, 15.04.2015). Cecilia Estrada, encargada de la Plataforma de la Mujer sobre la visión de género de ellas manifiesta.

Es cierto que están como en una ambivalencia. Rechazan el feminismo asociándolo de manera quizá simplista con lo occidental, lo foráneo, lo externo, que no responde a su realidad que es el *chacha-warmi*. Pero cuando dialogas con ellas te enteras que ese *chacha-warmi* es un discurso encubridor de una complementariedad jerárquica, porque ahí si se dan cuenta de quiénes están en situación de mando, de poder y quiénes están subordinadas y con una autonomía política bastante restringida (Entrevista a Cecilia Estrada, 30.04.2015).

Sabina Orellana, lideresa “Bartolina” sobre el tema manifiesta:

El tema de género para mí ya está muy saturado, ya pasó de moda. Cuando me empezaron a hablar cómo tengo que educar a mi hijo, cómo tengo que alimentar a mi hijo, de eso me hablaban en el tema de género, pero ahora creo que hay que hablar del *chacha-warmi*, de la pareja, no podemos hablar sólo de la mujer. Para mí, el tema de género es hablar del hombre

26 Según el informe presentado ante la Cumbre de Defensa del Fondo Indígena convocada por la CONAMAG (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), los montos transferidos del Fondo Indígena a las organizaciones por el informe de la gestión 2012 sería el siguiente: CSUTCB (31%), Interculturales (28%), Bartolinas (17%), CONAMAG (12%), CIDOB (7%), CPESC (3%), CPEMB (2%) y APG (0%).

y la mujer. Por eso creo que está relegado el tema de género. Podemos hablar de la complementariedad, de la solidaridad entre mujeres, porque no hay a veces entre las mujeres, somos todavía machistas. El tema de género creo que valió para que organicen a sus mujeres. [...] En su tiempo sirvió, ahora ya no, porque es mucho más amplio (Entrevista a Sabina Orellana, 06.04.2015).

Es evidente que las “Bartolinas” no se suscriben al discurso feminista, pero por los logros políticos y de apoyo a los proyectos de su organización, no se podría afirmar que están subordinadas a la CSUTCB hasta el punto de no tomar decisiones autónomas. Más bien su incursión como actrices políticas y su habilidad para negociar posiciones de poder en el sindicato, el MAS y el gobierno, demuestra su creciente empoderamiento y capacidad de representarse a sí mismas.

Cecilia Estrada identifica que detrás de la acción política de las “Bartolinas” están preocupaciones concretas y prácticas muy propias circunscritas a la dimensión económica antes que a la dimensión ideológica de su condición de género. La concreción de sus demandas frente al abstracto del discurso de género, por un lado, y el énfasis en defender y ampliar sus derechos colectivos frente a los individuales marcaría la diferencia de la acción política entre las “Bartolinas” y las feministas (Entrevista a Cecilia Estrada, 30.04.05.2013). Para Emma Lazcano, asesora del Pacto de Unidad, las “Bartolinas” no aceptan una lectura de sí mismas desde el concepto de género para ellas occidental, urbano y muy académico. Más bien consideran que ese discurso las separa de los hombres, situación inadmisibles, porque siendo “Bartolinas” su identidad se define por la pertenencia al colectivo mayor que involucra a hombres y mujeres, el movimiento campesino y la CESUTCB (Entrevista a Emma Lazcano, 14.04.2015). Desde una visión occidental es difícil entender que las “Bartolinas” no luchen de frente contra las estructuras patriarcales de los sindicatos, sin embargo, según lo visto en este trabajo se debe considerar que la lógica corporativa es lo único que tienen para defender sus derechos colectivos que ellas ven como más efectivos ante quienes las amenazan continuamente.

Aún las marcadas diferencias discursivas y prácticas, las “Bartolinas” y las mujeres feministas desde los tiempos de la Asamblea Constituyente hasta ahora, han encontrado espacios comunes para conseguir la inclusión de los derechos de la mujer en el marco legal e institucional. En los últimos cinco años, la alianza de las “Bartolinas” con la Coordinadora de la Mujer ha significado la incidencia en la promulgación de leyes fundamentales, como la ley electoral, la del órgano judicial, la de participación paritaria, de autonomías, la Ley Contra la Violencia hacia

la Mujer, Contra el Acoso Político, la introducción de la perspectiva de género en las Cartas Orgánicas, etc. A pesar de las dificultades identitarias del discurso, la alianza fructificó y continúa en la construcción de intereses comunes en un diálogo intercultural. Según el esquema identitario de interacción propia del mundo indígena, la relación con el movimiento de mujeres se establecería de la siguiente manera:

Cuadro N° 4
El constructo identitario según la interacción con la Coordinadora de la Mujer

ÑUAQYKU Nosotros exclusivo “Bartolinas”	QANKUNA Ustedes Mundo Indígena
ÑUQANCHIK Nosotros inclusivo Coordinadora de la Mujer	PAYKUNA Ellos Mundo mestizo criollo

Fuente: Elaboración propia en base a la explicación de Adolfo Mendoza

Algunas lecturas consideran que las “Bartolinas” están subordinadas y son funcionales al poder masculino patriarcal que estructura los sindicatos y el Partido, y no tienen un discurso ni proyectos propios en relación a su identidad de género. Sin embargo, hemos podido observar en atención a su especificidad genérica la existencia de un discurso construido desde su experiencia comunitaria y su tradición; desde la resignificación y revalorización de los símbolos provenientes de un pasado histórico mítico, pero además desde la necesidad de dar soluciones a su realidad cotidiana, sin olvidar que esta lucha está enmarcada en lo comunitario y por lo tanto en la reivindicación de sus derechos colectivos. Por supuesto en su acción política signada por la identidad indígena comunitaria no dejan de manifestarse contradicciones, tensiones y hasta enfrentamientos al desenvolverse en un campo donde también prima la diferencia de intereses, de estrategias y la heterogeneidad de sus componentes.

Uno de los rasgos distintivos más relevantes en la identidad de las “Bartolinas” es la forma en el ejercicio de su democracia, estructurada sobre principios y prácticas comunitarias/sindicales²⁷. En las últimas décadas, y con más fuerza desde la “Revolución del ’52”, la gestión comunal y sindical se sincretizan. Así la gestión comunal, que se ocupa de

²⁷ La Confederación Nacional de mujeres Campesina Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” está conformada por las 9 federaciones departamentales del país, cada una de ellas con sus respectivas representaciones Provinciales y Regionales. Se reúnen oficialmente en Congresos y los Ampliados.

tema de tierras y justicia, se organiza por estructuras corporativas del sindicato, mientras las dinámicas sindicales incorporan las prácticas democráticas comunitarias. “

Allí es el sindicato el que organiza a la comunidad. Cada año eligen a una directiva y a su dirigente. Para trabajos comunales o con algún fin se llevan reuniones mensuales. A esas reuniones mensuales es obligatorio asistir. Tenemos que obedecer la convocatoria de nuestros dirigentes. Allí se toman decisiones (Entrevista a Celima Torrico, 2013 en García et.al., 2014a:229)²⁸.

Los Congresos y Asambleas²⁹ son un despliegue de símbolos identitarios y prácticas comunales. En primer lugar, en el espacio físico destinado a los eventos está presente la bandera nacional, pero predominan las *wiphalas*. Las imágenes dominantes en la escenografía son las de Bartolina Sisa y Túpac Katari. Los Congresos y Asambleas comienzan con la llegada de las delegaciones vestidas con sus trajes típicos y colores distintivos de cada comunidad batiendo también *wiphalas* y tocando *pututus*. Es la fiesta del encuentro donde circulará abundantemente la coca para el *pijcheo*. Una vez inaugurada la reunión todas las “Bartolinas” ponen sobre sus hombros con mucho respeto su manta azul. Los Congresos y Asambleas se inauguran con palabras de los representantes de la CSTUCB, del MAS-IPSP, de las “Bartolinas” entre otros, donde se despliega el aparato discursivo mítico-fundacional que sustenta la “revolución democrática y cultural”. La primera en ser elegida y posesionada es la policía sindical (dos mujeres y un hombre portando sendos palos) para vigilar con rigurosidad el orden y asistencia de las reuniones. En este punto hay que aclarar que la policía sindical cumple sus funciones adoptando prácticas comunita-

28 Un claro ejemplo de este sincretismo es la incorporación de la figura del antiguo Corregidor (encargado de justicia comunitaria) a la estructura sindical. A partir de los últimos años se introduce la figura del Secretario de Justicia que reemplaza al cargo de Corregidor, hecho que no significó un cambio en las funciones de dicha autoridad. Consideramos que la sustitución en la nominación del cargo es un esfuerzo desde el actual gobierno (MAS-IPSP) de romper las connotaciones semánticas del término que aluden a un pasado colonial, e insertar la administración de la justicia al orden sindical. Por tanto, este cambio representa la política e ideología que se enmarca dentro del proceso de descolonización” (Sánchez, 2013:114). Por otra parte, hay otros elementos del orden comunitario que se incorporan a la dinámica sindical. Entre ellos, el *ayni*, la *mimka*, la fiesta, el ritual “Cuando me eligieron, me han puesto *pillos*, han hecho fiesta en Tiraque” (Entrevista a Aida Villarroel, 22.04.2015).

29 Las descripciones corresponden a la observación participante en el XII Congreso Ordinario de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Originarias Indígenas de Cochabamba “Bartolina Sisa” realizado en Arque – Cochabamba entre el 26 y 28 de abril.

rias, porque los castigos otorgados a los infractores se circunscriben a lo estipulado por la justicia comunitaria, ahora denominada justicia indígena originaria campesina.

Entonces todos tenemos que cumplir. Si no cumples tienes nomás trabajo comunal para la escuela o en cambio tienes que pagar tu multa de un día de jornal. Dependiendo de la actividad tienes que cumplir nomás de calladito. Esas son las normas disciplinarias del sindicato o de la organización sindical que se maneja (Entrevista a Celima Torrico, 2013 en García et.al., 2014a:229).

En estos encuentros solo se utiliza el idioma originario, ya sea el quechua o el aymara, desplazando en totalidad al castellano. “Yo hablo quechua, en realidad nosotras hemos tenido que aprender castellano que no hablamos bien. Nosotras somos indígenas originarias quechuas y hay otras aymaras y también otras lenguas, pero nuestro idioma nativo originario en Cochabamba y Potosí es quechua y hablamos siempre entre nosotras (Entrevista a Reina Choque, 22.04.2015)

Las formas democráticas para elegir a sus autoridades sincretizan la lógica sindical y la comunitaria. Según la democracia comunitaria se practica el sistema rotativo, caracterizado por ser un sistema de turnos. Cuando no existe alternativa de sucesión en el cargo se opta por voluntad o por obligación. Según la lógica sindical, se acude al voto directo en el marco de la democracia representativa. Por otra parte, Los dirigentes son nombrados según su capacidad, sus variados conocimientos, su carácter fuerte y bien formado y su actuar marcado por su vocación de servicio y solidaridad hacia su comunidad (cf. Mosquera en Sánchez, 2013:125-130). Por ejemplo, en el último Congreso Departamental de Cochabamba, la elección de la Secretaria General y de las carteras más importantes respondía al sistema rotativo, ya que para la gestión le “tocaba” el turno a la representante de una determinada región. Aunque sin dejar de considerar la trayectoria y carácter de la líder. Este último punto también marca una sustancial diferencia con las prácticas occidentales. Una “Bartolina” debe hacer un recorrido de liderazgo sindical para ocupar cargos ya sea en el sindicato, el partido o el gobierno. La experiencia dirigencial de Isabel Dominguez, actual Directora de Culturas de la Gobernación de Cochabamba, replica la de muchas lideresas.

Soy de Ayopaya Independencia y actual Directora de Culturas e Interculturalidad de Cochabamba Corazón de Bolivia y además ex ejecutiva de la Federación Bartolina Sisa. Para las mujeres es difícil formar su liderazgo. Yo asumo como dirigente desde

1989, 90, 91,92. Yo era dirigente del Sindicato de Rodeo, después yo era dirigente de la Central Independencia de Mujeres. Cuando termino como dirigente de la Central de Mujeres de Independencia yo asumo como responsable Segunda Cabeza de la Dirección del Instrumento Político de la Provincia Ayopaya. Cuando estaba como miembro de la Provincia Ayopaya, yo era miembro también de la Federación Departamental de Mujeres Bartolina Sisa. Tres gestiones yo he sido miembro. En el tiempo de la Florinda Fernández yo era Secretaria de Formación y Capacitación Sindical, después en la segunda gestión yo estaba en el cargo de Relaciones Internacionales y en la tercera gestión de doña Teófila López, también estaba en el cargo de Relaciones Internacionales. El 2003 cuando llega a su fin la gestión de Teófila López, yo asumo como Ejecutiva Departamental de Cochabamba del 2003 hasta 2005. Ese 2005, cumpliendo mi gestión justamente yo dejo a manos de la compañera María Goytia en pleno Congreso como ahora. Pero además cuando termino mi gestión, me han elegido nuevamente mi Federación Departamental de Cochabamba como representante de las mujeres para trabajar sobre la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez para la Consejo Educativo de la Nación Quechua CENAQ. Luego, incluso antes de terminar mi labor en el Consejo Educativo de la Nación Quechua mis compañeras de Cochabamba me han elegido pre candidata para la Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa (ese tiempo era Nacional, ahora es Confederación). De ese tiempo trabajaba en la Federación de Mujeres a través de la Federación me han elegido mis compañeras y compañeros de Ayopaya como candidata para trabajar en la Nueva constitución Política del Estado Plurinacional como representante de la circunscripción 31 y después mis compañeros me eligieron como Uninominal. Más bien yo que tenía dos cargos, y me pesaba, quería dejar otro cargo para trabajar ya sea como Ejecutiva o como Constituyente, pero mis compañeros me dijeron, no vos electa de tu circunscripción, y como Ejecutiva, sí o sí tienes que cumplir, no puedes traicionar a tu pueblo, tu pueblo ha elegido como representante de la Zona Andina por la Circunscripción, y además compañera Isabel, eres nuestra representante, no eres funcionario pública, y más bien eres autoridad y a través de Ejecutiva y a través de Constituyente una autoridad principal plenipotenciaria. Así me dijeron mis compañeras, con esas razones yo he terminado a través de Federación Nacional a través de Constitución (Entrevista a Isabel Dominguez, 26.04.2015).

Reina Choque, Secretaria de Tierra y Territorio y Medio Ambiente de la FDMCOIC “B.S.” también explica el recorrido sindical que debe cumplir toda “Bartolina”: “Nosotras como organización de mujeres Bartolina Sisa, primero debemos ingresar al Sindicato, de allí a la Sub-central, después a la Central Regional, a la Central Provincial y luego Federación Departamental Bartolina Sisa. Una directamente no puede venir aquí, sino es paso por paso” (Entrevista a Reina Choque, 22.04.2015).

Entre las virtudes de este sistema: promover la construcción de liderazgos; permitir llegar a consensos y decisiones (por mayoría absoluta y no por mayoría relativa) resultantes de largas horas de debate (pueden ser días y noches enteras), consolidar el discurso y las estrategias políticas, posibilitar el control de las personas y territorios afines al proyecto. Aunque por supuesto no está exento de tensiones y crisis cada vez más acentuadas. Desde la mirada de afuera existen críticas importantes y severas a estas formas democráticas comunitarias.

Hay una cosa que me llama la atención, y lo vi cuando trabajaba en el Instituto de Formación Femenina Integral (IFFI), cuando ampliamos el trabajo de la institución al área rural. Creo que esa noción constituye un rasgo identitario, y es que en el área rural la única instancia legítima a representar son las “Bartolinas”. No hay otra, y no puedes trabajar con otra porque sino estarías dividiendo. Puede existir la articulación de las sembradoras de papa o de la comunidad del valle, pero no van a ser reconocidas en tanto no se inscriban a las “Bartolinas” (Entrevista a Cecilia Estrada, 30.03.15).

Desde la lógica democrática occidental resulta difícil de comprender la ausencia de pluralidad y pensamiento divergente, la imposibilidad de que al interior de la comunidad pueda consolidarse otro proyecto político.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos podido develar la construcción colectiva identitaria de las “Bartolinas” a partir de su protagonismo en la narrativa discursiva que edifica el mito fundacional del Estado Plurinacional de Bolivia y su principio descolonizador. El MAS-IPSP, el Instrumento Político de los movimientos sociales del cual forman parte la CNMCIQB “BS”, representación de la etnicidad boliviana, crea la imagen de una historia que establece una línea continua entre el nuevo Estado y un pasado heroico de resistencia a la colonia. Este discurso político manipula el lenguaje de los símbolos provenientes de la memoria colectiva de la tradición y cultura indígena, y al hacerlo captura la identidad étnica

reivindicada en el proyecto común. Así, la historia tornada en mito sirve para legitimar la autoridad del discurso político y la autoridad del líder proceso de cambio.

Esta narrativa mítica, sostén de la denominada “Revolución Democrática y Cultural” genera para las “Bartolinas” un importante sentido de pertenencia, al reconocerse como parte de una identidad étnica con una historia común que aglutina creencias religiosas, normas, rituales, lengua y tradiciones. Unifica dicha identidad étnica bajo intereses de reivindicación comunes: el respeto a sus derechos y dignidad como pueblos, a su cultura, a su nacionalidad, a su territorio. Logra establecer una frontera con los “otros”, ya sean amigos, los adherentes al proyecto político, o los “enemigos” o antagonistas, y al hacerlo reactiva una conciencia de lucha y resistencia proveniente del pasado que se objetiva en los programas de movilización de su organización, que repercute en su “brazo operativo” el partido político, y en el gobierno.

Por otra parte, mostramos como la fuerza del legado simbólico del pasado incorporado al discurso político transformado en mito, influye de forma determinante para reconfigurar su identidad colectiva. En ese sentido la apropiación de arquetipos provenientes de la memoria larga e instalados en la memoria colectiva de las “Bartolinas”, resignifican y revaloran el principio de dualidad paritaria, *chacha-warmi*, y son instrumentalizados por ellas para legitimar su participación política en igualdad de condiciones en dos ámbitos. Uno, en la lucha estratégica para fundar el nuevo orden estatal; y el otro, para ampliar el poder político diárquico, propio de la tradición andina, al gobierno paritario fuera de los ámbitos comunitarios. Es decir en el sindicato, en el partido y en el gobierno. Justificamos esta hipótesis estableciendo un hilo conductor explicativo e interpretativo entre el mito inaugural del Estado Incaico, los sucesos de las luchas anticolonialistas del siglo XVIII y la fundación del nuevo Estado descolonizado. Consideramos dicha resignificación del *chacha-warmi* como una estrategia política destinada a enfrentar y revertir el machismo, tanto del mundo indígena y rural, como del mundo occidental y ciudadano. Consideramos también que el despliegue de esta estrategia es resultado de una acción política emergente de una memoria colectiva y que en la actualidad se constituye en rasgo relevante de su identidad.

En la segunda parte profundizamos el análisis de su identidad colectiva a partir del reconocimiento de su identidad ciudadana exclusiva e inclusiva y de su mundo simbólico y cultural, En ese sentido, tomamos en cuenta que la identidad de las “Bartolinas” es siempre colectiva y se construye en el marco de las instalaciones comunitarias de interacción social, las cuales favorecen permanentes cambios y movilidad identitaria. Afirmamos que la triple identidad de reconocerse

indígenas originarias campesinas funciona como un nuevo dispositivo de poder en el actual proceso que les permite interactuar potenciadamente con otras estructuras orgánicas afines al movimiento indígena, con el propio partido, y con los movimientos de mujeres urbanos, entre otros actores.

Consideramos que uno de los rasgos principales identificados por propios y extraños, el referente a su extremada lealtad con el proceso de cambio, el partido y el líder, constituye otra de sus estrategias políticas de orden pragmático encaminada a ampliar su capacidad de negociación en cuanto a sus demandas y participación política en todo espacio de poder. Destacamos la forma en el ejercicio de su democracia, estructurada sobre principios y prácticas comunitarias/sindicales como otro rasgo distintivo y relevante de su identidad colectiva. Este sistema que les permite promover la construcción de liderazgos; llegar a consensos y decisiones por mayoría absoluta, consolidar el discurso y las estrategias políticas, posibilitar el control territorial de sus afiliadas, no está exento de tensiones y crisis cada vez más acentuadas. . Por supuesto en su acción política signada por la identidad indígena comunitaria no dejan de manifestarse contradicciones, tensiones y hasta enfrentamientos al desenvolverse en un campo donde también prima la diferencia de intereses, de estrategias y la heterogeneidad de sus componentes

Por otra parte, constatamos que si bien las “Bartolinas” no se suscriben a un discurso feminista, y desde una visión occidental es difícil entender que no luchen de frente contra las estructuras patriarcales de los sindicatos, mostramos en este trabajo que ellas enarbolan un discurso de empoderamiento, construido desde su propia experiencia comunitaria, desde la resignificación y revalorización de los símbolos provenientes de un pasado histórico mítico, pero además desde la necesidad de dar soluciones a su realidad cotidiana, sin olvidar que esta lucha está enmarcada en la lógica corporativa y por lo tanto en la reivindicación de sus derechos colectivos que ellas ven como más efectivos ante quienes las amenazan continuamente.

BIBLIOGRAFÍA

Agencia Plurinacional de Comunicación 2015 “Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia ‘Bartolina Sisa’- CNMCIOB-BS” en <http://www.apcbolivia.org/org/cnmciob-bs.aspx>

Arce, Silvia; Cajías, Magdalena; Medinacelli, Ximena 1997 *Mujeres en rebelión. La presencia femenina en las rebeliones de Charcas del*

- siglo XVIII* (La Paz-Bolivia: Ed. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría de Asuntos de Género y Generacionales).
- Bautista, Rafael 2010 *“Hacia una constitución del sentido significativo del ‘Vivir Bien’” en Reflexiones Urgentes* (La Paz: Rincón Ediciones) Segundo número: diciembre.
- Castillo, Luz 2011 “El tiempo en el mundo andino” en *Memoria de la Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folclore 2010: El Vivir Bien* (La Paz: MUSEF).
- Del Valle de Siles, María Eugenia 1994 *El cerco de La Paz. 1781. Diario de Francisco Tadeo Diez de Medina* (La Paz Bolivia:Ed. Don Bosco).
- Díaz Carrasco, Marianela 2013 “¡De empleada a ministra! Despatriarcalización en Bolivia” en: Íconos. Revista de Ciencias Sociales (México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) Vol. 17 N° 45.
- Ellefsen, Bernardo 2003 *Matrimonio y sexo en el Incario* (La Paz: Los amigos del Libro).
- Estermann, Josef 2012 “Crecimiento cancerígeno *versus* el Vivir Bien. La concepción andina indígena de una vida sostenible como alternativa al desarrollismo occidental” en < www.ustabuca.edu.co/.../vustabmanga296149020140521104638.pdf>
- García, Fernando, García, Luis Alberto y Soliz, Marizol 2014 (a) *“MAS legalmente, IPSP legítimamente”*. *Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia*. (Fundación PIEB. La Paz).
- García Fernando, García, Alberto y Soliz, Marizol 2014 (b) *No somos del MAS, el MAS es nuestro. Historias de vida y conversaciones de campesinos indígenas de Bolivia* (La Paz: PNUD-PIEB-Proyecto de Fortalecimiento Democrático)
- Giménez, Gilberto 1997 “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en *Frontera Norte* (México) Vol.9, N° 18, julio – diciembre.
- Girardet, Raoul 1999 *Mitos y mitología políticas* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Komadina, Jorge y Geffroy, Céline 2007 *El poder del movimiento político. Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)* (La Paz: CESU-DICYT-UMSS, Fundación PIEB).
- Laime, Teófilo 2011 *Trilingüismo en regiones andina de Bolivia* (La Paz :UCL-WBI- PLURAL).

- López, Félix 2007 “Modelos del Sistema Político Andino. Autonomías, federalismo, consociación, diarquía nuevas visiones de país y grandes tendencias del debate público pre-constitucional boliviano” (La Paz: Viceministerio de Fortalecimiento Prefectural).
- MAS-IPSP 2014 *Juntos vamos bien para Vivir Bien. Programa de Gobierno* (LA PAZ)
- Montes, Tania 2011 “Las organizaciones sociales de las mujeres indígenas, y su relación con la política formal” en *Ciencia y Cultura* (La Paz: Universidad Católica Boliviana) N° 26, junio.
- Morales, Evo 2015 “Que la Pachamama nos ilumine en la construcción de una vida diferente” en *Bolivia: un ejemplo Latinamericano* (La Paz: Instituto IDEAL) <<http://i-deal.am>>
- Mouffe, Chantal 1999 *El retorno de lo Político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Barcelona-Buenos Aires: Paidós).
- Perelló, Andres “Entrevista con Julia Ramos” en < <http://andresperello.blogspot.com/2006/01/entrevista-con-julia-ramos-indigena.html>>.
- Rostworowski, María 2007 (1986) *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política* (Lima: IEP).
- Sanchez, Mireya “Prácticas sociales y significados de la justicia indígena originaria campesina” en *Juktawan mana juchachakunaykipaq (Para que no vuelva a equivocarte más). Representaciones sociales de la justicia indígena originaria campesina en contextos escolares de la zona andina de Cochabamba: Caso Morochata* (Cochabamba: IHFHC-UMSS)
- Todorov, Tzvetan 2008 (1982) *La conquista de América. El problema del otro* (Argentina: Siglo XXI Editores).
- Tórrez, Yuri y Arce, Claudia 2014 “El Estado Plurinacional y su simbología” en *Tinkazos* (La Paz) v.17 N° 35.
- Uriona, Pilar 2012 *El origen y el orden Poder simbólico y diferencia sexual en un mito fundante andino: la historia de los hermanos Ayar* (La Paz - Conexión Fondo de emancipación) Serie Estudios e investigaciones 3.
- Valencia, Alipio 1978 *Bartolina Sisa: La virreina aymara que murió por la libertad de los indios* (Cochabamba: Librería Editorial “Juventud”).
- Zabala, María Lourdes 2014 Trayectorias Electorales. Participación política de las mujeres en la democracia boliviana (Bolivia: PNUD-Embajada de Suecia).

Zegada, María Teresa 2015 “La senda legal: mujeres en espacios electorales” en *Página Siete* (La Paz) 16.04.2015.

ENTREVISTAS A DIRIGENTAS “BARTOLINAS”

Aida Villarroel. Dirigente sindical de la provincia Tiraque, Subcentral Abanico, Capilla Baja, Ejecutiva de la Confederación Única de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa CNMCIOB “BS”.

Apolonia Sánchez Miranda. Dirigente Coordinadora de Mujeres del Trópico. Concejal del Municipio de Villa Tunari-Cochabamba. Directora de Igualdad de Oportunidades de la Gobernación de Cochabamba.

Celima Torrico. Secretaria de Relaciones de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”. Consejera Departamental por la Provincia Carrasco. Concejal Suplente del municipio Cercado del departamento de Cochabamba, Presidenta de la Asociación Departamental de Concejalas de Cochabamba y Segunda Vicepresidenta de la Dirección Departamental del MAS, Secretaria Departamental para el Desarrollo Integral del Gobierno Autónomo Departamental de Cochabamba. Concejera de la Alcaldía Municipal de Cercado.

Flora Soliz. Presidenta del Distrito 9 de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Originarias Indígenas de Cochabamba “Bartolina Sisa”.

Gregoria Hanco Marino. Dirigente sindical. Presidenta, Central, Subcentral, Provincial, Departamental, Nacional de la CNMCIOB-“BS”, Secretaria de Organización CSUTCB y Secretaria de Género y Generacional del MAS-IPSP Santa Cruz.

Isabel Ortega Ventura. Secretaria General de la COB (1998-2000). Senadora Suplente (2005). Presidió el Parlamento Indígena de América (2008-2009). Ex Viceministra de Justicia.

Isabel Domínguez Ventura. Dirigente “Bartolina” 1989-1992. Ejecutiva Federación Departamental de Bartolinas 2003-2005 y 2011-2013. Ejecutiva Nacional 2006- 2008. Asambleísta Constituyente 2006-2008. Jefa de la Unidad de Descolonización de la Gobernación hasta finales 2014. Jefa de Culturas e Interculturalidad de la Gobernación de Cochabamba 2015.

Julia Ramos Sánchez. Funda en Tarija el 2006 la Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Tarija “BartolinaSisa”

y funge como Secretaria Ejecutiva. Diputada por el MAS-IPSP (2006-2008). Ministra de Desarrollo Social y Tierras del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Ejecutiva de la Federación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Tarija (2013-2014).

Natividad Sánchez. Secretaria Intercultural del Distrito 3 de la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Originarias Indígenas de Cochabamba “Bartolina Sisa”.

Sabina Orellana. Dirigente de la Central de Mujeres de Vacas, Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Cochabamba “Bartolina Sisa”, CNMCIO-BS, Dirigente MAS-IPSP. secretaria de Desarrollo Humano Integral

OTRAS ENTREVISTAS

Adolfo Mendoza Leigue. Asesor de la Asamblea Constituyente. Investigador del Proceso Constituyente y Autonomías. Asesor del Pacto de Unidad (Organizaciones Sociales). Ex Senador del Estado Plurinacional de Bolivia.

Cecilia Estrada Ponce. Responsable de la Plataforma de la Mujer. Directora Instituto de Formación Integral (IFFI). Especialista en temas de género.

Emma Lazcano Dávalos. Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (CENDA). Representante Legal JICA. Consultora en Gestión Territorial en FAO –ON.

Fernando García Yapur. Docente Universitario. Analista socio político del Proyecto de Fortalecimiento Democrático (PNUD).

Jorge Komadina Rimassa. Docente UMSS. Consultor independiente, analista político e investigador de problemáticas socio-culturales.

PALABRAS QUE DEFINEN: CUBA Y EL FEMINISMO NUESTROAMERICANO

Teresa Díaz Canals*

*“Necesitamos la confrontación y el juego de las ideas
abiertas de par en par, millones de claridades, de
pequeñas ideas.”*

Julieta Kirkwood *“Ser política en Chile.
Las feministas y los partidos”*

¡País mío, tan joven, no sabes definir!

Virgilio Piñera *"La isla en peso"*

“DEFINIR ES SALVAR”. A MANERA DE PREÁMBULO

*No fue nuestra culpa si nacimos en tiempos de penuria.
Tiempos de echarse al mar y navegar.
Zarpar en barcos y remolinos
huir de guerras y tiranos al péndulo
a la oscilación del mar.
El que llevaba la carta se refugió primero.
Carta mojada, amanecía.
Por algún lado veíamos venir el mar.*

Cristina Peri Rossi *"Descripción de un naufragio (1974)"*

+ Doctora en Ciencias de la Educación por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del CONICET investigando temas de sexualidad, juventud y educación, es Jefa de trabajos prácticos Investigación y Estadística Educacional II.

*La palabra noble es ciertamente un indicio;
la obra útil es ya una esperanza*

Dulce María Loynaz "Poemas sin nombre"

“Para que una isla, grande o pequeña, lejana o cercana, sea nación y patria poéticas ha de querer su corazón, creer en su profundo corazón y darle a ese sentido el alimento necesario. Y para la poesía, el alimento es de cultivo más aún que de cultura, cultivo del elemento propio, que sacan el acento propio. Cuando el mar de una isla no es solo mar para ir a otra parte, sino para que lo pasee y lo goce, mirando hacia dentro, el cargado de conciencia universal tanto como el satisfecho inconsciente, esa isla será alta y hondamente poética, no ya para los de fuera sino, sobre todo, para los de dentro. Hay que ir al centro siempre, no ponerse en la orilla a aullar a otra vida mejor o peor de nuestro mismo mundo, peoría o mejoría que puede ser la muerte”.

Con estas palabras del poeta español Juan Ramón Jiménez deseo comenzar, pues expresan de manera excelente nuestra condición de Isla y la necesidad de mantener una actitud ante todo lo que nos condiciona porque, en definitiva, lo universal lo encontramos en las entrañas de lo local. Es una verdad axiomática esa idea de que hemos de hallar en lo circunscrito y lo limitado, lo eterno.

Además de partir de lo específico, de lo isleño, hay otro detalle a explicar y es que el estilo utilizado en el estudio responde a las peculiaridades de la persona que escribe, él es despedazado y fragmentario; por otra parte, el tema a desarrollar merecería mayor extensión de cuartillas. No obstante, el trabajo en general procuro trocarlo en un aguijón que mueva a decir algo. Uno de los conocidos escritores cubanos, Alejo Carpentier, en una entrevista que le hicieran en España en 1977, expresó que la utilización de un lenguaje en ocasiones barroco se debía a que América estaba rodeada de una naturaleza exuberante y a la existencia de una fuerza en ciertas culturas, ello significa un lujo de la creación, asimismo manifestada en la arquitectura y en la plástica de nuestra región. Advierto que si en algunas ocasiones empleo un lenguaje aparentemente alejado de las ciencias sociales, no me aparto de esa sensibilidad americana. Y si el feminismo es plural en pensamiento debe admitir una proliferación de formas de expresarse.

El presente estudio ha constituido desde lo personal un encuentro oportuno, un dirigir la mirada a algo que por estar ahí, muchas veces no miramos. La primera sorpresa que recibí de las

lecturas de la investigación fue enterarme que la filósofa ítalo-mexicana Francesca Gargallo había denominado en su antología feminismo nuestroamericano a ese movimiento político y de pensamiento que vive y se despliega en América Latina, nombre que agradezco y suscribo, pues evoca el título del ensayo “Nuestra América” de José Martí, quien integra el patrimonio moral del continente latinoamericano; comprobé que Cuba no fue el primer país en celebrar un Congreso Nacional Femenino en la región, como todavía afirmamos (empecinados/as muchas veces en que la mayor de Las Antillas es pionera de muchas cosas) pues en 1906 el Centro Feminista de Buenos Aires había convocado ya a un Congreso Internacional de Libre Pensamiento, antecedente directo del Primer Congreso Femenino Internacional que se realizó en 1910 en Argentina, lo que significó la primera reunión de este tipo en territorio latinoamericano, y en 1916 México efectúa en Yucatán su primer Congreso Feminista, mientras que en Cuba se hizo por primera vez en 1923.

Desde mi punto de vista, un aspecto importante de la investigación, es que antes de avanzar en la elaboración del ensayo final tenía incorporado de forma coherente el concepto del Otro. Estaba lejos de sospechar que con la lectura de un texto sobre feminismo indígena iba a concientizar las debilidades de algunos etiquetados conceptuales en el discurso de género. Como escribiera el poeta y ensayista José Lezama Lima: “Ah! que tu escapes en el instante/ en que ya habías alcanzado tu definición mejor”, fue como si una flecha de la soledad americana me partiera la cabeza. Las mujeres indígenas me hicieron repensar en una resignificación de dicho concepto, cuando ellas explicaron que si los pueblos originarios de Nuestramérica convivieron desde siglos con el resto de sus sociedades, formaron parte de un mismo estado-nación y ahora resulta que terminan calificadas con el título de lo “Otro” a pesar del tiempo y la mutua convivencia (Gargallo, 2014). La argumentación me hizo redefinir lo hasta ahora sostenido. “Todo lo que parecía definitivo, se renueva perpetuamente...” (Proust, 1988; 388)

Por primera vez utilizo el concepto de nudo¹, algo que debo a la suerte de haber asistido a esta invitación de escritura. Más que todo, el trabajo ha resultado una adquisición importante de nuevos enfoques a través del acercamiento a textos latinoamericanos. Dichos nudos constituyen el “descubrimiento más querido” de Julieta Kirkwood -

1 Nudos feministas: Los nudos aluden a la forma del movimiento de mujeres. Nos podemos acercar a ellos apresuradamente como un tajo de espada, como hizo Alejandro Magno con el nudo gordiano y de esa forma eliminar cualquier búsqueda o discusión, podemos también intentar separar los hilos, desenredarlos buscando sus inicios, seguir sus reacomodos y entrelazamientos. (Vargas, 2008: 162)

pionera en la elaboración teórica feminista en Chile, considerada una de las más lúcidas del continente – los cuales esboza en su trabajo “Ser política en Chile” tras asistir al II Encuentro Feminista Latinoamericano en Lima, celebrado en 1983. Encontré en otras latinoamericanas como Alejandra Castillo y la peruana Virginia Vargas esta misma metodología de trabajo de ir desenredando nudos o tensiones existentes dentro del movimiento de mujeres.

Estimo que pude –o al menos eso pienso– deshacer algunos nudos feministas desde mis lecturas y perspectivas en el caso cubano. Estas consideraciones tienen que ver con procesos actuales, tal vez hubiera sido mejor haberlas elaborado a cierta distancia del tiempo, quizá porque también es más cómodo y más seguro. Este tema es mucho más abarcador que los incipientes resultados que expongo. Haré énfasis solo en algunos aspectos que se encuentran más débilmente acentuados en el proceso de desarrollo de nuestro devenir feminista, como producción de un pensamiento que debe articularse inevitablemente a nuestras circunstancias geográficas e históricas.

En el feminismo –considera la Kirkwood– los tiempos de acción son más veloces que los tiempos de reflexión, práctica y teoría no siempre avanzan al compás de su propia historia, a esta incoherencia le denominó así, nudos de la sabiduría feminista. El saber feminista se sustenta y perfila desde dudas, frustraciones, dificultades que dejan a su vez prácticas que son procesos de afirmación de estos saberes. La reflexión de los nudos surge de las tensiones y dinámicas contradictorias del movimiento feminista y ofrece al mismo tiempo una metodología de análisis y de producción de conocimiento. Resulta imposible desmenuzar en toda su magnitud la sabiduría feminista cubana, estaría totalmente desvariada si pretendiera tal objetivo, quizá inagotable. En un estudio de este tipo, el inicio es ya una buena señal. Leer las palabras de la Kirkwood acerca de que todo movimiento social es más lo que pretende ser que lo que efectivamente es, ha constituido una idea importante para también darme cuenta de la necesidad de hacer una valoración crítica y en esencia cualitativa del fenómeno feminista en la mayor de las islas del Caribe. (Kirkwood, 1983: 2).

Esos nudos conceptuales también los puedo comparar con el estilo de la cubana secreta que fue María Zambrano, cuando escribió que una metáfora tenía la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo y elabora el concepto de la “metáfora del corazón”. Otra noción comparable al de nudo, es el de Guía, también de esta última autora, cuando el feminismo genera cierto grado de verdad transformadora y operante, esas verdades no necesitan ser conocidas, sino

aceptadas y no es que lo que ellas saben, tenga que ser sabido por todos los seres humanos, pero sí tendría que serlo su centro, la nueva mentalidad, las nociones centrales que modifican la cultura anterior. Por otra parte, esa Guía es una especie de camino de vida a partir de un saber de experiencia. Sócrates es semejante en la filosofía a ese saber, porque era callejero, para encontrar el logos de lo diario y lo cotidiano. La vida necesita de su verdad, pero de la verdad en cierta forma. (Zambrano, 2012: 71-97)

Me gustaría antes de entrar en “materia”, confesarles que este texto que entrego a consideración del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) ha sido escrito con un fondo –como escribió la filósofa Hannah Arendt– de incansable optimismo y al mismo tiempo con una profunda desesperación. (Arendt, 1998: 4) Emigración, corrupción, pérdida del valor trabajo, desigualdades, pobreza, derrumbes, envejecimiento de la población, son signos evidentes del escenario cubano. Formo parte de una generación que ha tenido que presenciar con dolor la partida definitiva de sus hijos. La emigración desangra a la nación y todavía no se avizoran medidas económicas a corto plazo que estimulen el regreso y detengan la ausencia. Por solo poner un ejemplo, leí la noticia acerca de un cubano que había emigrado de manera definitiva en el 2014 a EEUU. Se fue con problemas de salud, pues necesita medicinas muy caras debido a un trasplante de hígado que se le había realizado en su país. Después de muchas gestiones – ya en suelo norteamericano– para que le proporcionaran las medicinas que lo mantienen con vida, pidió regresar a su lugar de origen. Estar aquí entonces significa, después de leer esa información, que Cuba es el mejor de los mundos posibles. No obstante, como señala Marcel Proust “...la vida es un poco más complicada de lo que se dice y también las circunstancias.” (Proust, 1988: 270-271). La paradoja radica en la propia actitud del fugitivo. ¿Sería además de un enfermo delicado, un loco? ¿Por qué decidió salir de la seguridad a la incertidumbre de un exilio? ¿Por qué nuestra juventud emigra después de estudiar gratuitamente en su tierra? ¿Cuántos cubanos/as han muerto comidos por los tiburones o asesinados por traficantes en el intento de salir de la Isla? ¿También por locura? Recuerdo con tristeza la imagen de un excelente estudiante de Sociología que poco después de haberse graduado, partió para México. Cerca de la frontera con EEUU desapareció definitivamente. “La memoria es un presente que nunca acaba de pasar” (Paz, 2013: 85) Los períodos se nos han yuxtapuesto, las memorias se sedimentaron y se insiste en esa desconexión y desfase en la etapa que transcurre. Es inevitable la relación entre feminismo y nación, la necesidad de transversalización del tema obliga a una mirada amplia y sobretodo, contextualizada.

La expresión “metodología de brocha gorda” utilizada por la ecuatoriana Irene León en los países que promueven cambios, me sirvió para comprender que en nuestro caso también la aplicamos y, por tanto, reafirma la tesis planteada por feministas cubanas y latinoamericanas, la necesidad de ver los matices y detalles que se desdibujan, los cuales por ser supuestamente menores en el escenario, se consideran de menos peso y a veces parecen que ni existiesen, lo que pasa es que “el matiz no es una coloración superficial suplementaria.”(Bachelard, 2000:28).

Las propuestas de las colegas latinoamericanas que he tenido la oportunidad de leer en los últimos meses, sus intensas luchas por un mundo mejor, las irreverencias de sus vidas, representan un incentivo para la movilización y la búsqueda de nuevas perspectivas y ello desentona muchas veces con una especie de aparente inercia cubana, con un supuesto único y victorioso discurso. Ellas se hacen eco de una multiplicidad de sentidos, también nosotras desde el malecón habanero debemos recuperar formas de conocimientos y prácticas sociales que articulen un modelo de conocimiento y de vida mucho más plural, con un desenfado al que hace mucho tiempo no estamos acostumbradas.

Estas ideas se apoyan en una divisa martiana: “No hay obra permanente, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay caminos constantes.” (Martí, 2003:146) A esa tesis me sumo para exponer algunos puntos de vista, porque, al final, el texto está lleno de silencios. No se trata de oponerme a una estrategia, a una praxis determinada. No es oposición, no es “enfrentamiento”, la diferencia no es obstáculo. Como Gertrudis Gómez de Avellaneda –la precursora del feminismo cubano– aspiro a ser fiel a mí misma, nada hay recalentado ni artificioso, todo ha salido como las lágrimas salen de los ojos y la sangre a borbotones de la herida.

EL FRAGMENTO QUE NOS FALTA: LOS NUDOS DEL FEMINISMO CUBANO

Nos falta un fragmento, una “cosa”, pero en ese fragmento y en esa cosa están todas las cosas esenciales, verídicas y eternas.

José Lezama Lima “*Diarios*”

Cuando hablamos de feminismo nos referimos no solo a un movimiento político, el cual nace con la modernidad, específicamente con la Revolución Francesa y las ideas de la ilustración. El feminismo es además una corriente de pensamiento cuya esencia es la equidad

entre hombres y mujeres, pero incluye además una manera de vivir, constituye una cultura. Cuando decimos feminismo nos referimos a toda una historia de reivindicaciones de las mujeres como seres humanos. El feminismo es también una ética que universaliza a la ética tradicional, pues es inclusiva, tiene en cuenta algo que si no está presente, no podemos hablar verdaderamente de justicia social, me refiero al respeto por la diferencia. Es universal con una visión feminista de la vida, incluimos no solo el respeto por las mujeres, también por los viejos, los enfermos, los discapacitados, los negros, los animales, las plantas, por todo.

El feminismo en tanto pensamiento reflexiona sobre lo femenino como un determinado modo de concebir y habitar el mundo, porque lo femenino no se debe entender como una práctica sexual, se trata de un sentido vivido (Collin, 2006: 72). Un hombre puede tener un sentido femenino de la vida y no tiene que ser homosexual, ello significa que tiene una sensibilidad diferente. La crítica feminista consiste en leer aquello que no ha sido leído, en leer con una mirada diferente, en escuchar de otro modo, por eso hay que visibilizar obras importantes, volver a oír y ver las obras que ya fueron vistas y oídas en otros tiempos. Hombres y mujeres pueden apropiarse de lo femenino. Por ello, como bien afirma Alejandra Castillo el feminismo no busca construir “una comunidad de mujeres”. El feminismo como corriente de ideas se nutre de todo lo universal, ninguna creación le es ajena.

No puede existir el género si no existe el feminismo, para desarrollar un proyecto con enfoque de género es imprescindible saber de feminismo. La teoría de género es una categoría relacional que nace en la madurez del pensamiento feminista. Es un disparate apropiarse de un lenguaje, de una práctica y transmitirlo sin el alma de esas ideas.

El desarrollo teórico de la perspectiva de género implica necesariamente una carga crítica y transformadora de la realidad social. En el caso cubano, la cuestión de la información es especialmente difícil. Nuestras bibliotecas presentan un estado grave por el deterioro de inmuebles, mobiliario y sobre todo por la reducida adquisición de libros y revistas. (Dictamen, 2015) Esa situación a nivel nacional de las bibliotecas incluye, por tanto, una desactualización de la información en la que los temas de feminismo y género están incluidos, salvo algunas excepciones, como las de Casa de las Américas y la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana. Contar con tal literatura en dichos centros ha permitido durante años elaborar tesis de Diplomas, trabajos para Diplomados y Postgrados, tesis de Maestrías, defender Doctorados. No obstante, es obvio que resulta insuficiente, pues es raro encontrar ejemplares de ciertos textos

imprescindibles en otras universidades, lo que es impresionante y porque, además, Cuba no es solo su capital, lo que muchas veces olvidamos. A ello se unen las grandes dificultades que todavía encontramos para acceder a Internet, tenerlo es ser una persona privilegiada y los privilegios implican siempre desigualdad.

El caudal reflexivo que emana del resto de Latinoamérica en la actualidad alcanza a la Isla solo de manera intermitente, no está a la mano tanto como quisiéramos, sobre todo para su promoción con fines docentes, con excepción de algunas personas que por sus cargos y funciones institucionales obtienen sistemáticamente información acerca del tema. No obstante, la producción de textos nacionales sobre género ha podido tener lugar debido fundamentalmente al financiamiento de la cooperación internacional, a la labor de la Editorial de la Mujer, a unas cuantas Organizaciones No Gubernamentales, a la participación de mujeres dedicadas a este contenido en concursos nacionales e internacionales de manera creciente y en intercambios en eventos científicos, a la inclusión de artículos e incluso dossiers dedicados al género en revistas de prestigio como “Temas”, “Unión”, “La Gaceta de Cuba”, “Casa de las Américas”, “Revolución y Cultura”, han ido en ascenso en los últimos tiempos.

A pesar de esas dificultades y carencias, ello no impide “nombrar las cosas”, “dar testimonio”. Dicha precariedad insólita, ese desbordamiento de miseria, dificulta mucho el trabajo, pero no lo ha impedido de ninguna manera. Vivir es ya resistir. En lenguaje metafórico, sería como estar rodeadas de posibles combinaciones que no se resuelven y al mismo tiempo sentir intempestivas arribadas que nos dejan en vilo por la alegría de recibir nuevas ideas por múltiples vías que nos enriquecen y recrean.

Tanto en Cuba como en el resto de Nuestramérica hay una larga tradición de luchas feministas. En los años sesenta del pasado siglo en el territorio cubano esa tradición de feminismo que se inicia en el siglo XIX con el pensamiento de Gertrudis Gómez de Avellaneda y atraviesa el XX con la lucha por el acceso al sufragio, la ley del divorcio, de la patria potestad y otras reivindicaciones, insertadas en un contexto social y político complejo, adquiere otros tonos y matices con la Revolución de 1959. Se producen rupturas y conversiones e incluso la palabra feminismo va apartándose por un aparato conceptual donde, si bien en la práctica tenía lugar una forma de feminismo revolucionario, a la palabra le pasó como a otras tales como señor y señora, son relegadas por considerárseles propias de una ideología burguesa. Tan es así, que en la actualidad a las personas de más edad no les dicen señor o señora, sino “tío”, “tía”, “puro/a”, porque a su vez entra en desuso en el lenguaje callejero la palabra “compañero/a” por las que fueron sus-

tituidas. A ello se une el desdén histórico - aquí como en otras partes del mundo - que ha sufrido el mismo feminismo. Todo eso hace que su nombre entrara en un largo silencio.

Solo a principios de los noventa del pasado siglo, la palabra feminismo hace su reaparición en la Academia cuando la única organización femenina existente posibilita la creación de las Cátedras de la Mujer en las universidades. Es decir, hay rupturas y a la vez continuidades. Una de las fuentes a las que podemos acudir para conocer del inicio de los estudios de género desde la academia en el país, se encuentra en un pequeño texto que publicó la misma Cátedra de la Mujer en la Universidad de La Habana, a partir de testimonios de algunas de sus fundadoras, con motivo de la celebración del XX aniversario de su nacimiento. (Acosta, 2012)

Hay algo que señala la socióloga Marta Núñez que me parece importante resaltar, y es la idea acerca de que aunque las cubanas llegaron tarde a los estudios de género –en relación con las norteamericanas, canadienses, europeas y latinoamericanas– llegaron con una formación profesional muy seria, por los años de experiencia en investigaciones, con títulos de doctorados, maestrías, postgrados. Esta especialista también nos señala algo primordial cuando declara que el año 1984 la Oficina de la Mujer de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), desarrolló en La Habana, con el auspicio de la Federación de Mujeres Cubanas un evento de preparación para la Conferencia del decenio de la Mujer de Naciones Unidas que tendría lugar en Nairobi. (Cam-puzano, 2014:57).

Niurka Pérez, una de las fundadoras de la mencionada Cátedra también destaca: “Con relación a estos estudios, la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana y la Casa de las Américas son las instituciones más importantes en el país, incluso, llegan a ser reconocidas en el ámbito internacional” (Acosta, 2012; 46). Antes del nacimiento de este tipo de instituciones académicas, fue en la escuela de Artes y Letras de la Universidad de La Habana donde trabajaron algunas docentes que habían tenido una destacada participación en el movimiento feminista anterior a 1959. Dentro de este grupo se encontraba la dominicana Camila Henríquez Ureña², Vi-

² Camila Henríquez Ureña (1894-1973). es muy significativo que la que une el pasado cubano y el presente después del 59 en cuanto a pensamiento feminista sea una nacida en Santo Domingo, tal y como Máximo Gómez lo hizo en las luchas por la libertad de la nación. Camila llegó a Santiago de Cuba a los diez años de edad, en 1904. Hermana de los conocidos intelectuales Max y Pedro Henríquez Ureña. En 1936-1937 fue subdirectora de la Revista Lyceum, perteneciente a la institución femenina con ese mismo nombre, de la cual llegó a ocupar el puesto en 1937 de Vicepresidenta por dos años. Traductora de la Revista

centina Antuña³ y Mirta Aguirre⁴, ellas representan la prolongación de un pasado que llegó hasta nuestros días, el hilo conductor de las ideas feministas en Cuba, después vendrían a habitar esos espacios otras feministas como Mirta Yañez⁵ y Luisa Campuzano y en otras

Ultra, órgano de la Institución Hispano-cubana de Cultura fundada por el sabio Fernando Ortíz de la cual también fue Secretaria; miembro de la Academia Nacional de Ciencias de la educación, entre otras muchas actividades. En 1926 se le concede la ciudadanía cubana, ocupó una cátedra en la escuela Normal de Oriente. En 1927 recibió el premio María Luisa Dolz. En los años treinta realiza estudios en la Universidad de La Sorbonne y en esta época se involucra en las luchas feministas. En 1935 organiza la Unión Nacional de Mujeres, contribuyó a organizar el Tercer Congreso Nacional de Mujeres en 1939 donde pronuncia las palabras de apertura y allí termina diciendo: “Las mujeres cubanas, las mujeres hispano-americanas que han venido a prestarnos su cooperación valiosa, estamos dispuestas a luchar porque se transforme en destino cumplido nuestra conciencia de libertad”. Es en el Lyceum donde expone su conocido trabajo “La mujer y la cultura” y en la IHC diserta sobre “El Feminismo”, probablemente el trabajo más profundo que hasta entonces se hubiera hecho en Cuba sobre el tema. (Yañez, 2003). Trabajó a partir de 1942 durante 17 años en Vassar College como profesora de español, fue allí, en Nueva York, donde a nuestra escritora Mirta Yañez, en la lejanía, le nace la idea de escribir un libro sobre Camila.

3 Vicentina Antuña (1909-1992) Gran pedagoga y gestora cultural. Dra. en Pedagogía, Filosofía y Letras por la Universidad de La Habana. Una de las fundadoras de la organización femenina orientada hacia la elevación de la cultura de las mujeres: Lyceum, formó parte de su directiva, siempre se llamó a sí misma feminista. Fue Directora de la Universidad Popular José Martí. Se vinculó al feminismo desde 1934, participó en el Congreso Nacional Femenino realizado en 1939, en La Habana. Se le otorgó la condición de Profesora de Mérito.

4 Mirta Aguirre Carreras – (1912 - 1980) Poetisa, crítica y ensayista cubana. Se doctoró en leyes en 1941. Realizó estudios especiales de literatura, música y filosofía marxista. Fue miembro activo de la Liga Juvenil Comunista, la Liga Antimperialista, Defensa Obrera Internacional, el Partido Comunista de Cuba y el Partido Socialista Popular. Vicepresidenta de la Federación Democrática de Mujeres Cubanas y responsable política de la Sociedad Cultural Nuestro Tiempo. Durante años tuvo a su cargo la sección de cine, teatro y música del periódico Hoy. En 1936 regresa a Cuba después de una estancia de tres años en México e ingresa en el Lyceum Lawn Tennis Club, organización cultural femenina de corte progresista. Integra el Consejo de Dirección de la revista Lyceum y pronuncia en esta institución algunas de sus primeras conferencias sobre literatura. Después de 1959 fue directora de la Sección de Teatro y Danza del Consejo Nacional de Cultura. Publicó, entre otros, “Recuerdos de Mella” 1937, “Presencia interior” (poesía), 1938. “Palabras en Juan Cristóbal”, 1940 “Influencia de la mujer en Iberoamérica” (ensayo), 1947, 1948. “Un hombre a través de su obra: Miguel de Cervantes Saavedra”, 1948. “La Edad de Oro y las ideas martianas sobre educación infantil”, 1963. “El neorrealismo italiano” 1963, “Canción antigua a Che Guevara” 1970, “Juegos y otros poemas” 1974, “Del encausto a la sangre: Sor Juana Inés de la Cruz” 1975. A partir de 1962 se incorporó, como profesora, a la Escuela de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, donde ocupó la Dirección del Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas. Colaboró en los Cuadernos H de la Facultad de Humanidades. Al morir dirigía el Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba.

5 Mirta Yañez (La Habana, 1947) Doctora en Ciencias Filológicas, fue alumna de Camila Henríquez Ureña. Especialista en literatura latinoamericana y cubana, profesora universitaria. Poeta, narradora, ensayista, periodista, crítica. Una de las mejores escritoras cubanas de las últimas décadas, autora de una extensa obra. Le fue otorgada en dos ocasiones el Premio de la Crítica, en 1988 por sus cuentos “El diablo son las cosas” y en

Facultades Albertina Mitjans, Norma Vasallo, Maritza Sosa, Clotilde Proveyer, Reina Fleitas, Marta Núñez, Elena Díaz, Isabel Moya, Zaida Capote y otra muchas que me es imposible mencionar. Acerca de Vicentina indica la actual Presidenta de la Cátedra de la Mujer de la colina universitaria habanera, Norma Vasallo: “Fue como si nos hubiera dado el batón para continuar” (Acosta, 2012: 24)

Cuenta Norma Vasallo que cuando nace la Cátedra de la Mujer en la Universidad de la Habana fue la chilena Rosario Carcuro quien contribuyó a potenciar los primeros pasos en estudios de género, allí compartió sus conocimientos sobre feminismo, las apropiaciones y aportes que se generaban desde América Latina, aunque algunas tenían algún conocimiento sobre ello, una gran parte de las presentes no. (Acosta, 2012: 32)

Para un desarrollo teórico del tema de feminismo y género, para que estas ideas se articulen e integren al pensamiento cubano, es elemental, como parte del desarrollo de las ciencias sociales, la continuación sistemática de la introducción del enfoque de género en la enseñanza de las mismas en el país, acción trascendente. Es lamentable que en la enseñanza primaria, secundaria y preuniversitaria aún no existe tal perspectiva, lo que complejiza y hace más difícil la tarea universitaria de este encargo social que tiene que lidiar con hábitos, conductas, cultura y maneras de pensar injustas.

Un número significativo de carreras universitarias avanzan en la necesaria transversalización del tema: Sociología, Historia, Comunicación Social, Psicología, Derecho, Artes y Letras. Aunque a veces la introducción no va tan rápido como sería lo idóneo, hay notorios avances en el campo de los estudios de género en el país, así se fortalece el desarrollo docente, aunque hay un conjunto de profesores que están todavía al margen de estos avances. Nuestra Filosofía se encuentra en un letargo con respecto a “ponerse al día” en cuestiones de este tipo.

Casa de las Américas comenzó a establecer redes a través del Programa de Estudios de la Mujer fundado por Luisa Campuzano, por influencia y en coordinación con el Programa Interdisciplinario del

1990 por el ensayo “La narrativa del romanticismo en Latinoamérica”. Parte de su obra ha sido traducida a otros idiomas. En abril del presente año ingresó a la Academia Cubana de la Lengua como miembro de número de la prestigiosa institución cuyo discurso de entrada tuvo como título: “El personaje femenino latinoamericano: de ángel del hogar a bruja transgresora”. En sus palabras introductorias expresó esta destacada feminista: “A partir de los estudios de la marginación de la mujer, se enfatiza el reconocimiento, desde los tiempos coloniales en toda América Latina, de la situación preterida de la mujer, víctima de los poderes religiosos, judiciales, familiares, pues – como bien lo ha indicado la crítica feminista – las castas de funcionarios y de sacerdotes, de igual manera que la vida patriarcal de la familia, ejercieron una marcada misoginia.”(Sautié, 2015;6)

Colegio de México. Mirta Yáñez - amiga de Elena Urrutia, coordinadora entonces de dicho Programa en El Colegio de México – insiste para las coordinaciones institucionales y en 1990 se celebra un primer encuentro sobre literatura de mujeres y estudios de la mujer en el cual hicieron donaciones de libros, Para la realización de esta actividad se vinculan la Casa con la Facultad de Artes y Letras, la Facultad de Lenguas Extranjeras de la Universidad de La Habana y el Instituto de Literatura y Lingüística. (Campuzano, 2014: 62).

En esa historia de estrecha relación con el Colegio de México, es donde se establece una de las grandes redes entre el feminismo de América Latina y el nuestro en el plano académico. Hubo personas que recibieron becas del Colegio de México como Zaida Capote, Susana Montero, Madeline Cámara, Marta Eugenia Rodríguez, Mayuli Morales, la musicóloga Alicia Valdés. También se organizaron cursos internos como los que se hicieron sobre Simone de Beauvoir y Virginia Woolf. En 1994 nace el Programa de Estudios de la Mujer de Casa de las Américas, lo que coincidió con el centenario del nacimiento de la feminista Camila Henríquez Ureña, algo muy simbólico para el abrazo nuestroamericano, incluso se convocó al primer Premio de Ensayo sobre Estudios de Mujer en el contexto del Premio Literario Casa de las Américas. En medio de este proceso, de manera paralela se funda la Cátedra de la Mujer en la Universidad de La Habana, en coordinación con la Federación de Mujeres Cubanas, iniciativa seguida por otras universidades del país. Destaca Luisa Campuzano que mientras la cátedra de la Universidad de La Habana recibe el nombre de Cátedra de Estudios de la Mujer, las restantes se denominan Cátedra de Estudios de la Mujer y la Familia (Campuzano, 2014:64-65)

Otro lugar importante con un crecimiento ascendente en los últimos años acerca del tema de estudios de género y el desarrollo de un pensamiento y prácticas feministas radica en el Instituto de Filosofía con el Grupo GALFISA (Grupo América Latina, Filosofía Social y Axio-logía) que existe desde 1995, coordinado por Gilberto Valdés. Johanka León del Río, miembro del Grupo, relata lo siguiente en una entrevista que tuve la oportunidad de hacerle en abril del presente año con respecto a algunas actividades donde existe un intercambio y acompañamiento por parte de feministas latinoamericanas:

“Fue en una visita a Túnez que conocimos a una hindú la cual estaba organizando una corte por los derechos humanos para tratar el problema de las mujeres víctimas de la Segunda Guerra Mundial que habían sido convertidas en botines de guerra. Esa experiencia llega a Cuba por la vía de esta mujer. En 1996, se realiza por el Grupo GALFISA el primer Taller Internacio-

nal de Paradigmas Emancipatorios y se trabaja por unos cuantos años para hacer una Corte de Mujeres Cubanas contra el Bloqueo en coordinación con la FMC. Es a través de este tipo de actividades que el Grupo se acerca al tema de los feminismos. Las Cortes tienen impactos simbólicos, morales, repercuten en organismos internacionales, casi siempre participan en los jurados personas conocidas a nivel internacional. Cuatro años después se logró realizar la primera corte en Cuba. Asistieron figuras de África, de Argentina vino una representación de las Madres de la Plaza de Mayo, de México, Puerto Rico, EEUU. Las mujeres que testimoniaron de Cuba lo hicieron en pleno “período especial”

En plena crisis económica. Es importante aclarar que dichas cortes no se hacen para revictimizar a las mujeres, se han repetido varias veces, pero siempre dignificándolas desde sus propias experiencias de vida. Más que un testimonio de tragedia se convierten en prácticas de resistencia. Esto va acompañado de una parte estética.

Un aporte de las latinoamericanas para tratar ciertos asuntos es que se recibió a una representante de las trabajadoras sexuales de Argentina, para el Grupo fue una experiencia muy importante, la llevaron donde estaban las presas cubanas por prostitución. Otra Corte se hizo en el 2006, fue inmensa, se hizo en Caracas en un Foro Social Mundial en el Teatro Teresa Carreño, asistieron por cinco horas más de dos mil personas, fue una Delegación grande de Cuba. En un Foro que tuvo lugar en Guatemala se hizo una corte por la flexibilización laboral, a ella fueron invitadas dos miembros del Grupo GALFISA.

“Nuestro Grupo – continúa Yohank– comienza en el 2013 otra línea de trabajo, tiene que ver con los Poderes Populares, específicamente en Centro Habana, que cuenta con Cinco Consejos Populares y se hicieron en cada Consejo Popular Cortes en el Teatro América. Hubo testimonios de mujeres discriminadas, una discapacitada, un travesti, mujeres que ejercieron la prostitución, testimonios muy duros desde nuestra realidad, pero con una mirada de resistencia, de carácter esperanzador, propositivo y fue un tremendo aprendizaje. Posiblemente se hagan otras de mujeres productoras, cooperativistas, rurales y urbanas. Hay una red de ética y política del movimiento de mujeres que incorpora todas estas acciones. Hicimos un levantamiento de todas las personas que en Cuba trabajan feminismo y género. Tienen una posición crítica pero a su vez desean la integración.”

Una dificultad que aparece en nuestro continente y en Cuba, es el problema de la incorporación de las jóvenes, las cuales en un número considerable se mantienen a distancia del movimiento. Sobre ello comenta la peruana Virginia Vargas: “Un problema significativo que tiene el feminismo de los años noventa [y el actual] es su difícil capacidad de renovación y reclutamiento y el no tener aparentemente referentes claros para las nuevas generaciones ni tener espacios claros donde dialogar y nutrirse de las visiones y propuestas de las jóvenes de fin de siglo. Para un movimiento cuya lucha es la “revolución más larga”, como diría Isabel Larguía, esa es una enorme debilidad” (Vargas, 1008: 150). En el caso cubano, a ese dudar o no desear tal integración, se une el preocupante fenómeno del envejecimiento de la población, pues dentro de pocos años la Isla será uno de los países más envejecidos del mundo y también constituye un factor de peso el doloroso exilio de sus jóvenes.

Hay un estilo, un ceremonial que debemos cumplir que es el nuestro, el cubano. Esa es otra perspectiva que no podemos dejar de tener en cuenta. No hay género en Cuba si no vamos a lo esencial cubano, a las raíces.

En una ocasión que trabajé para la realización de un proyecto de género, insistí en que el grupo cercano que ejecutaba tal encargo estudiara en función de la superación, pues no es posible llevar a cabo una tarea de esa índole en ninguna institución sin involucrar a las personas más calificadas. Recuerdo haber escuchado algunas objeciones en relación con el “aspecto teórico” que todo proyecto de este tipo debe tener, algo así como que las personas que viven en una comunidad, las campesinas y otros sectores sociales nunca iban a entender la obra de Simone de Beauvoir, que acercarse a una filósofa no tenía ningún objetivo en un proyecto comunitario para los organizadores de la educación popular y, por tanto, los talleres no necesitan ese tipo de herramientas conceptuales.

Reviso algunos materiales publicados por las organizaciones no gubernamentales, algunos son sistematizaciones de experiencias concretas que valen como informes de trabajo, pero pienso que algunos de ellos no tengan trascendencia excepto para el centro que lo realiza y las talleristas que asistieron a las actividades. Otra cosa es promover ideas cuando se transforma de conocimiento puro en activo. La vida necesita del pensamiento (Zambrano, 2008, 74) Claro que hay que tener muy en cuenta el escenario donde se transmite el conocimiento. Norma Vasallo⁶ me diría ahora - y con mucha razón - que es importante saber no lo

6 Norma Vasallo Barrueta – (No logro averiguar su año de nacimiento en algunos de sus textos, lo que me parece muy legítimo) Profesora de la Facultad de Psicología de la Universidad de La Habana, actual Presidenta de la Cátedra de la Mujer de esa institución. Ha investigado acerca de: la mujer y el SIDA, los estudios de género en Cuba y el Caribe hispanoparlante, género y poder, identidad de género, violencia de género, entre otros

que nosotras/os pensamos que las personas necesitan, sino lo que ellas consideran que precisan ¿necesidades sentidas? Aquí se distribuyen en la actualidad determinados artículos eléctricos y otros enseres para las personas atendidas por Asistencia Social con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida, sucede que un número significativo de ellas terminan vendiéndolos.⁷ No obstante, considero un grave error subestimar a los campesinos o a grupos marginados/marginales porque “no entienden” un lenguaje especializado. Si esas personas pueden apreciar una obra de arte, una música sin ser artistas plásticos ni músicos, no es cierto que no puedan disfrutar de un determinado conocimiento. No se trata de entenderlo todo, no se trata de que se conviertan en “puntos focales” ni mucho menos, que sean especialistas en la materia, sino que puedan captar el orden del sentido. Porque en todo hay sabiduría, un mosquito se esconde detrás de un cuadro cuando se fumiga; una cucaracha sabe que simulando que está muerta, pudiera escapar de un mortal zapatazo; en el monte cubano, los esclavos del siglo decimonónico encontraron todo para la conservación de su salud y para defenderse de cualquier fuerza adversa.

En 1960, José Lezama Lima respondió una encuesta sobre el papel de la radio y la televisión en la educación popular. En la misma explicó que al pueblo no se le podía excluir de lo más esencial cualitativo. ¿No participó en el teatro griego, en la Novena Sinfonía, en las imponentes oraciones de José Martí?

Un ejemplo de texto de Educación Popular con el estilo que sustento, cayó en mis manos como obsequio de una latinoamericana en un evento, el libro se llama “Revolución en las plazas y en las casas”. Aquí intervienen con sus reflexiones Diana Mafia, Mabel Grimberg, Claudia Korol y otras feministas, escriben acerca de muchos aspectos cardinales que afectan a las mujeres: la violación de que son objeto por sus propios maridos, la exclusión a la que son sometidas a pesar de tener derecho al voto, la necesidad de alcanzar el status de sujetos de derecho, la urgencia de alfabetización y capacitación laboral para muchas mujeres de las comunidades, los conflictos en el mundo de la medicina y las mujeres, cuando, por ejemplo, todavía los médicos piden permiso a los maridos para intervenir los cuerpos femeninos, cómo, a pesar de que

contenidos. Es autora de varios libros. Numerosos artículos suyos han sido publicados en Cuba, Puerto Rico, Canadá, Colombia, México, Estados Unidos, Brasil, Argentina y España. Ha formado parte de jurados en concursos de temas de género tanto en Cuba como a nivel continental.

⁷ El último programa de este tipo comenzó en el mes de abril del presente año con el expendio preferencial de cocinas de inducción y sus menajes (cacerola, sartén, jarro y cafetera) a 9 398 habaneros, se acaban de distribuir ya a más de mil capitalinos (Delgado, 2015, 5)

una gran cantidad de mujeres trabajan en el sector de la salud, no han sido elegidas ministras en este sector y cómo la medicina, de hecho, todavía constituye un mecanismo de control de las mujeres. (Korol, 2004)

Recordemos siempre que la enseñanza es siempre una retroalimentación para el que supuestamente transmite el conocimiento, es un proceso donde maestro/a –estudiante aprenden al unísono. Son perspectivas que no se pueden olvidar en los proyectos de capacitación de género.

Tengo delante de mí dos números de la Revista *Mujeres*, me las regalaron en una visita que le hice a la Directora de la Editorial de la Mujer, Isabel Moya, mejor, Isabelita⁸ como mucha gente le dice. Ha sido una verdadera satisfacción constatar un aire de renovación, de información, de elevación del contenido, sin perder la perspectiva del público al cual se dirige que son millones de cubanas –es un ejemplo fehaciente de lo que antes destacué en el campo de los talleres para cumplimentar proyectos financiados – aunque resulta aún insuficiente su tirada.

Es cierta la existencia de una representación social negativa aún y una dosis apreciable de percepción con desdén que demerita la labor de la Federación. En una entrevista que leo en la propia revista hay declaraciones que plantean algo que se sabe desde hace muchos años, pero que una joven resume en pocas palabras: “es una organización muy necesaria, pero le hace falta un poquito de sazón” (Edith, 2014; 18) Es importante por esas razones expandir ahora sus resonancias, de transmitir y hacer saber con calidad todos sus esfuerzos.

En una de las revistas encuentro un análisis de Lirians Gordillo que toca en la llaga un problema femenino a gran escala: “Conciliación familiar. En la cuerda floja” La joven periodista en poco espacio remueve con palabras e imágenes. Algunas de las fotos de Carolina Vilches Monzón aparecen en el trabajo de Gordillo, verlas fue de mucho impacto para mí. Esta fotógrafa obtuvo un merecido Premio en el Festival de fotografía 5x7, bajo el auspicio del Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, con su muestra personal –Turno Corrido– (Gordillo, 2014; 34-36). Con placer busqué enseguida en Internet y allí me enteré que la artista había expuesto esta serie en el Festival –Septiembre Fotográfico– en Guadalajara, México. Estremece la realidad, estremece.

8 Isabel Moya Richard- (La Habana, 1961) Periodista, investigadora y profesora universitaria. Es la actual Directora de la Editorial de la Mujer y de la Revista “Mujeres”. Presidenta de la Cátedra de Género y Comunicación del Instituto Internacional de Periodismo José Martí. Autora de “El sexo de los Ángeles”, libro con el cual obtuvo el doctorado en Ciencias de la Comunicación. Recuerdo su presentación en un “Sábado del Libro” allá en la Habana Vieja, hecho convertido en verdadero acontecimiento cultural por la gran cantidad de personas que asistieron.

“Turno de la noche” de la serie “Turno corrido” de Carolina Vilches Monzón



Fuente: <https://cvilchesmonzon.files.wordpress.com/2011/01/15-turno-de-la-noche.jpg>

Mientras la revista *Mujeres* evidencia signos de cambios hacia el cuestionamiento ponderado, reflejo de preocupaciones y de transformaciones, el Programa “Cuando una mujer” que transmite la televisión sigue en un plano desde el punto de vista artístico y de contenido mediocre y “sin sabor” lo que provoca el no seguimiento, el aburrimiento que compite con un “paquete”⁹ vendido por particulares de telenovelas, películas, programas de participación y noticias “subversivas” - como les llamarían los profesores de la Cátedra Militar de la Universidad de La Habana - de la comunicación alternativa que existe en el país.

Una de las cuestiones que planteó la chilena Julieta Kirkwood en una ponencia presentada a FLACSO en 1983, es la necesidad de profundizar en el cuerpo teórico del feminismo. En el caso cubano, el país cuenta con un grupo significativo de mujeres que desde la Academia y de otros cenáculos de pensamiento, generan ideas, reflexionan, exponen criterios acerca del desarrollo de este movimiento en el patio nacional. Renuncio a formular un pliego de nombres, no deseo pecar por exclusión. En cierto sentido, se hizo una aproximación precaria de sistematización de los estudios de género en el país en un trabajo anterior (Díaz, 2014; 189-206)). Renuevo esas parcas reflexiones anteriores sobre la base de datos encontrados e indagaciones más recientes.

9 En Cuba existen actualmente cinco canales de televisión, durante décadas solo existieron dos. Tal limitación provoca que solo podamos escuchar las noticias y programas planificados por la dirección oficial central que dirige lo que podemos ver y lo que no. No obstante, la gente buscó alternativas e instalan antenas parabólicas para captar las señales televisivas que se transmiten en otras regiones, pero eso es ilegal. La última alternativa ha resultado la compra de un denominado “paquete” donde determinadas personas que graban de las antenas venden un conjunto de programas de acuerdo a los gustos de los que lo adquieren, se pueden elegir telenovelas, noticias, diversas películas, de acuerdo al gusto del que compra el “paquete”. Para ello hay que llevarle al vendedor una memoria flash y te graba lo que la persona desea (N.de la A.)

Tuve la suerte de asistir a la presentación de un libro publicado recientemente donde encontré una parte dedicada a un panel organizado por Barbara D. Reiss en un evento realizado en la Casa de las Américas e integrado por seis investigadoras cubanas feministas, lo que me alegró mucho porque ellas brindaron pistas, expusieron de manera muy precisa algunos “nudos feministas cubanos”, de acuerdo a la propuesta conceptual que hizo la socióloga chilena Julieta Kirkwood.

“A conflictos innumerables, reflexiones innumerables” Por otra parte, he podido ampliar mi visión sobre el asunto feminista en el contexto nuestro actual en textos individuales que salieron a la luz acerca de problemas sociales tales como la discriminación racial. A ello se suma la información que pude recoger a partir de conversaciones que sostuve con algunas feministas. La memoria es un armario, he sacado de mi memoria ciertos hechos después de leer “No nos preocupemos, después vendrá la crítica, el análisis; primero la puesta ahí, en lo público, de la reflexión que fue privada” (Kirkwood, 1986; 21)

A manera de resumen, presento algunas ideas incompletas, ello solo es un fragmento, en definitiva, intentar escribirlos todos sería una gran petulancia de mi parte. Repito con Cintio Vitier: “Nuestra vida es un fragmento, el ojo es un fragmento, la tristeza y el amor no son más que fragmentos, ni siquiera “complementarios”, puros y atroces fragmentos. ¿Dónde está la unidad que pudiéramos nosotros imponer o manejar, fuera del “orden” azaroso y relativo de unos conocimientos fragmentarios” (Vitier, 1997; 266).

EL FEMINISMO COMO POLÍTICA EN CUBA

*hace dos días que sólo comemos moral,
de la alta, compañero,*

Cristina Peri Rossi *Estado de exilio* (2003)

Está por hacer o tal vez esté tejiéndose ya una historia del feminismo cubano posterior al año 1959, año que cambió la vida de la nación por sus estremecimientos económicos, políticos y sociales. La Revolución Cubana significó la posibilidad de reunificación de todas las organizaciones femeninas que apoyaban el gran cambio después de la derrota del tirano Fulgencio Batista a través de la lucha guerrillera. No digo esto a la vieja usanza, como si la revolución fue lo mejor que nos pasó, cuando todavía, después de cincuenta años no ha logrado concretar un desarrollo económico sustancial al período anterior, cuando la desigualdad

comienza a aparecer por todas partes y ni siquiera se ha podido eliminar una libreta de racionamiento que ya resulta incluso injusta pues hay un número significativo de personas que no la necesitan, cuando el tema transporte y el tema vivienda aún están por resolverse.

Hay dos cuestiones primeras que desearía subrayar:

1ra - El nacimiento de una organización única que agrupara a todas las que de una u otra forma habían participado en la lucha insurreccional a través de las mismas guerrillas o de la clandestinidad, se hizo en un contexto de participación de más de ochenta de las más destacadas, representando a diferentes sectores del país - tras una invitación de la Federación Democrática Internacional de Mujeres - en el Congreso por los Derechos de la Mujer y el Niño que tuvo lugar en Santiago de Chile a fines de noviembre de 1959. Fue en todo ese tiempo de selección, preparación y presencia en tal evento cuando se gestaron las bases de la Federación de Mujeres Cubanas que nació el 23 de agosto de 1960. Ello constituyó un proceso de gestación donde Latinoamérica estuvo involucrada directamente. Paralelo a la instauración de la organización que agrupó a un gran número de cubanas se realizaron muchas actividades como cursos de corte y costura (aunque algunas de estas actividades eran muy útiles, no había conciencia todavía de que reproducían los estereotipos de género) cursos de primeros auxilios, etc. Ese Congreso de Chile sirvió para establecer las relaciones de las mujeres revolucionarias de Cuba con América Latina desde un primer momento de la aparición oficial de las primeras en el escenario nacional. Chile fue la cuna.

2da- La segunda cuestión es que el feminismo verdeolivo se transformó al cesar la guerra en un feminismo “revolucionario”. Claro que todo feminismo es revolucionario por naturaleza. En este caso significa que se gesta en función y para el apoyo de la dirección de la Revolución, en última instancia. Las mujeres se beneficiaron y al mismo tiempo la revolución tenía el apoyo incondicional de sus mujeres. Ello lo resume el propio Fidel Castro en un discurso:

“Es tarea de la Federación de Mujeres Cubanas organizar a la mujer cubana, preparar a la mujer cubana, ayudar a la mujer cubana en todos los órdenes...y verán cómo la revolución podrá contar con una nueva fuerza más, con una nueva fuerza organizada, con una tremenda fuerza social y revolucionaria. (Waters, 2012; 228)

Fue una sorpresa encontrar una idea de Kirkwood semejante en alguna medida a la situación cubana, la cual plantea cómo “en los momentos de mayor profundización democrática y mayor participación social y

política, el movimiento popular en su conjunto no asumió – ni política ni teóricamente – ciertas categorías de problemas reivindicativos más específicos, los cuales se suponían automáticamente resueltos por la gran resolución del “conflicto de clase fundamental” (Kirkwood, 1986; 28) esto es crucial para el análisis del panorama postrevolucionario. Creo que sería injusto negar los beneficios otorgados a las cubanas por la labor de la Federación de Mujeres Cubanas:

- Después de 1959 se comenzó a elevar la incorporación de las mujeres a la esfera pública y se manifiesta una preocupación por la superación cultural de las amas de casa.
- El 10 abril de 1961 se inauguran los tres primeros Círculos Infantiles, desde enero de este mismo año comienza a funcionar la Escuela “Mariana Grajales” para formar a las Directoras de estas instituciones y en febrero comienzan las Escuelas para formar a las asistentes.
- Se establece en octubre de 1961 la primera Escuela de Superación para Domésticas “Patricio Lumumba” Poco antes habían creado escuelas nocturnas para que alcanzaran el sexto grado. Recibieron clases de automovilismo, de secretarías y de oficinistas para que se abandonara la condición de sirvientas.
- Se funda el Plan de Educación para Campesinas Ana Betancourt en 1961. Esta iniciativa fue idea de Fidel Castro. Se instalaron en el conocido Hotel Nacional de Cuba. Miles de muchachas, procedentes de las áreas rurales, recibieron clases de corte y costura, de superación cultural y una capacitación como promotoras de los cambios sociales en sus comunidades.
- Nace la Revista *Mujeres* en noviembre de 1961 en sustitución de *Vanidades*.
- La Federación de Mujeres Cubanas participa en la erradicación de la prostitución. En 1959 el país tenía aproximadamente 100 000 prostitutas. Se inició entonces un proceso de reinserción social asumido de forma voluntaria por casi todas estas mujeres. Se cerraron burdeles, se atendieron a los hijos de las prostitutas, se ofrecieron escuelas, trabajo y centros de salud. Con la crisis de los noventa del pasado siglo se evidenció de nuevo el fenómeno. (Díaz, 2004; 61-71)
- Miles de mujeres participan en la Campaña Nacional de Alfabetización en 1961, se alfabetizan 380 000 adultas.
- En 1962 fundan la Escuela de Cuadros Fe del Valle, que después se convierte en el Centro Nacional de Capacitación de la Mujer.

- Elaboración de las primeras acciones y Programas de Educación Sexual en 1962 para la planificación familiar, la salud reproductiva y reflexionar sobre la maternidad adolescente.
- En 1980 Cuba arribó a la cifra de más de trescientas mil amas de casa graduadas de 6to grado.
- Creación del Grupo Nacional de Prevención y Atención de la Violencia Intrafamiliar en 1997.
- Creación de las Cátedras de la Mujer en las universidades con el objetivo de transversalizar la perspectiva de género en la enseñanza superior. En 1991 nace la de la Universidad de La Habana.
- En el 2015 más del 66% de la fuerza laboral profesional la integran mujeres. También en la actualidad se ha elevado el número de ellas en las diferentes instancias del Poder Popular, por este motivo Cuba se encuentra en un destacado lugar en cuanto a representatividad femenina en el Parlamento.

Sería mucho mayor la lista de cuestiones que se han ejecutado a favor de las cubanas. Hay que tener muy en cuenta que la FMC nace en circunstancias especiales. En una de las entrevistas alguien comentaba que hay países que quisieran tener una organización que represente a sus mujeres, lo que pasa es que ese nivel de institucionalización nace en un nivel de complejidad y de compromiso con la revolución en el poder muy profundo. No hay más que repensar los lemas enarbolados en cada congreso de la organización y corroboramos ese actuar, en primera instancia, unidas indisolublemente al proyecto revolucionario. Eso es fácil de comprender, nace bajo su auspicio, alentado por él, parido por él. Pero en su misma peculiaridad está quizás la debilidad, lo vulnerable. Alejandra Castillo en su trabajo “Nudos feministas” destaca cómo a menudo a las mujeres se les trata como apoyo para los fines de otros, más que como fines en sí mismos. (Castillo, 2011; 59) El vaso comunicante fue siempre su Presidenta “eterna”, Vilma Espín Guillois, estos son los lemas que presidieron las sesiones de tales eventos:

No del Congreso	Año	Lemas centrales de cada congreso de la Federación de Mujeres Cubanas
1ro	1962	"Adelante en la construcción del Socialismo"
2do	1974	"Profundizando la acción revolucionaria de la mujer"
3ro	1980	"Por nuevos logros hacia el pleno ejercicio de la igualdad de la mujer"
4to	1985	"Toda la fuerza de la mujer al servicio de la Revolución"
5to	1990	¡"Hemos elegido a conciencia: Socialismo, pase lo que pase!"
6to	1995	"Toda la patria está en la mujer, si ella falla morimos, si ella nos es leal, somos."
7º	2000	"Con la fuerza, la firmeza y el amor del primer día"
8vo	2009	"Unidas por la patria"
9o	2014	" Por la patria, unidas y victoriosas"

Fuente: Revista Mujeres No1/2014

La igualdad corre el peligro de convertirse en el mito de la igualdad. Como se puede constatar, a excepción del 3er Congreso de la FMC, que sí enarboló una reivindicación femenina, los restantes plantearon como emblemas la incondicionalidad a la Revolución y a la patria. Aunque la organización nunca ha dejado de lado acciones generales desde las políticas públicas a favor de las cubanas, es obvio un predominio de la subordinación política de la dirección de la única institución femenina al Partido Comunista y al Gobierno. Lo que pasa es que a mi entender, esa carencia de autonomía se ha suplido en alguna medida en otras expresiones emergentes del feminismo que están teniendo lugar, pues ellas forman parte de otros espacios, de otros saberes, de otras acciones con un discurso menos asambleario. Es el caso del Programa de la Mujer de la Casa de las Américas, la propia Directora de esa institución expresó lo siguiente:

"Nuestro espacio es el de la cultura y la historia de las mujeres. Es la cultura porque nos lo propusieron. Nos dijeron que nos ocupáramos de la cultura, nos dijeron: "Casa de las Américas se ocupa de la cultura, ustedes se ocupan de la cultura de mujeres, no de otras cosas, porque para ellas existen otras instituciones" (el énfasis es nuestro) (Campuzano, 2014: 67)

Al grupo creado por las mujeres comunicadoras como resultado de la celebración en La Habana del 1er Encuentro Iberoamericano de Mujeres Comunicadoras en 1993, organizado por la Editorial Pablo de la Torriente Brau que pertenece a la Unión de Periodistas de Cuba (UPEC)

y la Federación de Mujeres Cubanas se le denominó Magín (significa inteligencia, caletre) Cuando allí se escucharon a las mujeres de otros países, se dieron cuenta de que el discurso cubano no encajaba en el debate feminista y de género que con mucha fuerza tenía lugar en otras naciones. (Campuzano; 2014; 39) Creo que esa reflexión por una de las integrantes de la desaparecida organización, publicada recientemente, es muy importante. En ella se condensa la necesidad de “hacer algo”, palabras que fueron dichas en el círculo de las tertulias del mayor promotor cultural de Cuba en el siglo XIX, el cubano-venezolano Domingo del Monte. Esas mujeres magineras comenzaron a “hacer algo” con perspectiva feminista.

En medio de la crisis que asolaba a la Isla que hizo aparecer males sociales y conductas discriminatorias, un grupo de mujeres profesionales de los medios, también de la salud, escritoras, artistas, diputadas y delegadas del Poder Popular se pusieron de acuerdo para asimilar el tema de género, así fue como surgió la Asociación de Mujeres Comunicadoras “Magín” un 15 de marzo, pues en 1939 Ernestina Otero y otras periodistas habían fundado la Asociación Nacional Femenina de Prensa. El eterno retorno de las cosas.

De 1993 a 1996 pudo funcionar, este último año fue desactivada la organización, porque según cuentan algunas de sus participantes, la Federación envió una orden “aquí solo puede existir una organización de mujeres” Del trabajo del grupo salieron muchas actividades, talleres, revistas, plegables, folletos. Esta nueva asociación de poca duración contó con el apoyo de algunas feministas latinoamericanas, entre ellas la ecuatoriana Irene León, la peruana María Esther Mogollón, la costarricense María Elena Montenegro, la mexicana Guadalupe Espinosa. Es decir, también aquí, en este frustrado nacimiento estuvo presente la huella latinoamericana.

Se hicieron, hasta el año 1996, aproximadamente cincuenta talleres con temas tales como la salud de las mujeres, la violencia sobre ellas, el sexismo en el lenguaje, género y derecho, la mujer en la edad madura, entre muchos otros, los cuales se extendieron a otras provincias como Santiago de Cuba, Isla de la Juventud, Trinidad, Sancti Spíritus. Este grupo tenía varios proyectos que no pudo cristalizar: crear una revista, una colección de publicaciones Magín/Mujeres, un diccionario de mujeres comunicadoras, investigación sobre género y los medios, continuar con la capacitación con enfoque de género, estudiar la ruta de la esclava, creación de una página web y multimedias, extenderse e interrelacionarse con el territorio del Caribe, incidir en la escuela cubana.

Cuando culminó la fructífera iniciativa con la desactivación de la agrupación maginera, una de sus directivas, Mirta Rodríguez Calderón, viajó a República Dominicana y junto a otras personas fundó el

periódico “A Primera Plana”, se creó la Red Dominicana de Periodistas con perspectiva de género que ya tiene varios años, muchas cubanas contribuyeron con artículos a ese periódico y algunas incluso fueron a impartir talleres a Dominicana. El espíritu de Magín permaneció en otras formas y en otro suelo. Esa expresión de “magineras” se las dio una brasileña, Cristina Cavalcanti.

Una de las magineras, la cineasta Belkis Vega, expresa lo siguiente sobre el grupo:

“Si me pidieran nombrar una asociación a la que he pertenecido y que haya sido formativa, siempre hablaré de Magín porque incentivó la capacidad de crear, al afianzar la credibilidad en nuestras potencialidades; y esas potencialidades comenzaron a transformarse en proyectos, investigaciones, trabajos periodísticos, libros, películas. Nuestra red existe, nos comunicamos, nos apoyamos, compartimos proyectos, pero sobre todo, nos valoramos y nos queremos, sabemos las unas de las otras y los triunfos personales se transforman en colectivos” (Campuzano, 2014: 39-49)

Como resultado de toda esa efervescencia de Magín pudieron cristalizar obras como: “Reyita sencillamente” de la autora Daisy Rubiera Castillo, considerado un clásico de la historia oral cubana, fue finalista en el concurso de Casa de las Américas en el año 1997. El documental “Blanco es mi pelo, negra es mi piel” de la directora Marina Ochoa, hay un documental de dos españolas sobre Reyita (Olivia Acosta y Elena Ortega) se ha presentado en festivales de cine de Cuba, EEUU, en América Latina y África. Hubo otras realizadoras de cine que crearon a partir de sus vínculos con Magín con enfoque de género: Mayra Vilasís, autora del documental “Momentos de Tina” y “Yo soy la canción que canto” sobre Bola de Nieve, Belkis Vega dirigió “Viviendo al límite” y “Donde no habita el olvido”

Las magineras elaboraron un libro sobre la existencia de este grupo, reunieron dinero entre ellas para su publicación. No sé si ya lo lograron, pero al inicio del presente trabajo todavía buscaban una institución que les otorgara el sello editorial para que nazca una memoria escrita de la pequeña pero peculiar historia, incluida en la más larga del feminismo cubano.

En la ciudad de Holguín, en abril del presente año, la actual Secretaria General de la Federación de Mujeres Cubanas, Teresa Amarrelles Boué (aunque el periodista se equivocó y la nombró Presidenta, Vilma Espín fue nombrada Presidenta “por siempre” en el 8vo Congreso de la FMC realizado en el 2009, decisión nada feminista, por cierto)

declaró que, con relación a la Cumbre de las Américas, la Federación respaldaría totalmente a la revolución: “Nuestras posiciones no son ni pueden ser contestatarias, (el énfasis es nuestro) porque la Revolución, con sus principios de igualdad, ha llevado a las féminas a gozar de derechos y oportunidades no logradas en muchas naciones” (Veloz, 2015: 2) Estas palabras ameritan un comentario, lo que pasa es que ello es una muestra del nudo que entre todos/as debemos comenzar a desenredar, este estudio es solo eso, un inicio del desenredo.

Encontré en “Rebelión” una lista resumen de los logros de las cubanas en materia de género como respuesta a la conocida disidente cubana Yoani Sánchez, es lamentable que no pueda acceder al video donde ella expone sus criterios. Me pasa como cuando estudiaba en la Unión Soviética, los textos de las “teorías burguesas” nos lo proporcionaban los profesores, solo nos recomendaban leer las interpretaciones que hacían los mismos soviéticos, nos aprendíamos los nombres de las teorías y teníamos que repetir lo que ellos entendían como lo cierto, sin conocer en realidad de qué trataban, sin considerar que éramos seres pensantes, que teníamos derecho a valorar con nuestras propias cabezas el contenido de lo que memorizábamos. Por la importancia de lo que se dice y porque en realidad constituye un resumen de una supuesta verdad, traslado el contenido de la respuesta ofrecida por un extranjero:

“La isla del Caribe es el tercer país con más mujeres parlamentarias; EE.UU. ocupa el puesto N° 80

“25 verdades para Yoani Sánchez sobre el papel de la mujer en Cuba”

Durante una videoconferencia que organizó el Departamento de Estado de Estados Unidos el 29 de octubre de 2013, la famosa disidente cubana lamentó el papel “marginal” de la mujer en Cuba. Según Yoani Sánchez, la mujer cubana constituye “el último eslabón de una cadena de improductividades e ineficiencias”. He aquí algunas verdades al respecto que contradicen su punto de vista.

1. Desde el triunfo de la Revolución en 1959, el Estado cubano ha hecho de la emancipación de la mujer una de sus prioridades, con la creación en agosto de 1960 de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), que fundó Vilma Espín, que cuenta hoy con más de 4 millones de miembros.

2. Antes de 1959, las mujeres sólo representaban el 12% de la población activa y recibían una remuneración sensiblemente inferior a la de los hombres por un empleo equivalente.

3. Hoy, por un mismo trabajo, la legislación cubana impone que el salario de la mujer sea exactamente igual al del hombre.

4. Cuba es el primer país del mundo en firmar la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y el segundo en ratificarla.

5. De los 31 miembros del Consejo de Estado cubano, 13 son mujeres, o sea el 41,9

6. Hay 8 mujeres ministras sobre 34, o sea el 23,5%.

7. En el Parlamento cubano, de los 612 diputados, 299 son mujeres, o sea el 48,66%.

8. Cuba ocupa el tercer puesto mundial en el porcentaje de mujeres diputadas. Estados Unidos ocupa el puesto 80.

9. María Mari Machado ocupa la vicepresidencia desde el 2013 del Parlamento cubano.

10. En la actualidad de los 1.268 elegidos en las Asambleas provinciales, el 48,36% son mujeres.

11. Las mujeres cubanas presiden 10 de las 15 Asambleas provinciales del país, o sea el 66,6%, y ocupan la vicepresidencia en 7 de ellas, o sea el 46,6%.

12. No existe ninguna ley en Cuba que obligue a la paridad en los cargos políticos.

13. De los 115 miembros del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, 49 son mujeres, o sea el 42,6%.

14. En estos momentos, la secretaria del Partido Comunista de Cuba en la provincia de La Habana, la capital del país, es una mujer negra menor de 50 años llamada Lázara Mercedes López Acea. También es vicepresidenta del Consejo de Estado y del Consejo de Ministros.

15. De los 16 dirigentes sindicales provinciales de la Confederación de Trabajadores Cubanos (CTC), 9 son mujeres, o sea el 56,25%.

16. Cerca del 60% de los estudiantes cubanos son mujeres.

17. Desde 1980, las mujeres activas disponen como promedio de un nivel de formación superior al de los hombres activos

18. En Cuba, las mujeres representan el 66,4% de los técnicos y profesionales del país de nivel medio y superior (profesores, médicos, ingenieros, investigadores, etc.).

19. La tasa de fecundidad (número de hijos por mujer) es de 1.69, o sea la más baja de América Latina.

20. Las madres cubanas tienen la posibilidad de ocuparse a tiempo completo de sus hijos recién nacidos y percibir al mismo tiempo su salario íntegro un mes y medio antes del parto y tres meses después del nacimiento del hijo. La baja puede extenderse un año con una remuneración igual al 60% del salario. Al cabo de un año se reintegran automáticamente a su trabajo.

21. Cuba (desde 1965) es el único país de América Latina, con Guyana (desde 1995) y Uruguay (desde 2012), en legalizar el aborto

22. La tasa de mortalidad infantil es de un 4,6 por mil, o sea la más baja del continente americano –incluyendo Canadá y Estados Unidos – y del Tercer Mundo.

23. La esperanza de vida de las mujeres es de 80 años, dos años superior a la de los hombres.

24. La mujer puede jubilarse a los 60 años o tras trabajar durante 30 años, mientras que el hombre sólo puede jubilarse a los 65 años.

25. La mujer cubana desempeña así un papel preponderante en la sociedad y participa plenamente en el desarrollo del país. (Lamrani, 2013)”

No sé quien es el autor de la respuesta anterior. No me interesa saberlo tampoco. Una vez vino una argentina en la década de los noventa, estaba alojada en un hotel habanero, en medio de la peor crisis de toda la historia del país, crisis de la cual no nos recuperamos aún y el día en que me encontré con ella me dijo: vine a Cuba a quitarme el stress del capitalismo, ¿qué problema tienen ustedes? ¿El transporte? Con levantarse más temprano tienen. No sabía si discutir o alejarme de ella y lo segundo fue lo que hice. No valía la pena, la mujer ignoraba nuestra realidad. Ojalá hubiera leído el libro de Alberto Ruy Sánchez “Tristeza de la verdad. Andre Gide regresa de Rusia” Gide escribió: “Es casi inevitable conocer la tristeza de la verdad cuando ella corta nuestro impulso entusiasta del día anterior, cuando es dicha y nadie quiere oírlo, cuando tus amigos de ayer y tus enemigos de siempre, prefieren, juntos, lincharte antes de permitir que tus dudas dialoguen con tus certezas.” (Ruy, 1991, 28-29)

La socióloga especializada en teatro cubano Esther Suárez Durán, escribió en *Cubarte* sobre una puesta en escena muy singular. Narra como en una tarde de torrencial aguacero, tuvo lugar un encuentro donde ocurrió algo especial porque el teatro constituye en su esencia un “espacio de encuentro, de afectos, de comprensión de todo lo humano, sanador de dolores y angustias, liberador de represiones y ansiedades, dador de consuelo, compasión, esperanza, alegría, fe; también ámbito de meditación y trascendencia; genuinamente humano - desde su propia naturaleza de arte vivo, efímero e irrepetible”. Explica la autora que ese día, a partir de la obra visual del artista plástico francés Alain Kleinmann, Irene Borges y la institución teatral que dirige, levantaron un vital discurso escénico para hablar del paso del tiempo y la memoria. Expone la acuciosa investigadora, cómo la representación se fue preparando mediante aportes colectivos; en ellos estuvieron presentes esencias generales, sustancias propias, recuerdos, jirones de vida. La conmovieron de manera especial dos secuencias: una donde los actores mostraron fotos de familiares que emigraron, mientras la otra - que

nombraron “El Muro de los Lamentos”- fue construida sobre los deseos y aspiraciones más fervientes de cada uno y contó con voces jóvenes que expresaron las siguientes solicitudes:

Quiero darle un hijo al mundo.
 Que no exista el miedo a lo diferente
 Señor te pido de todo corazón...
 Que no exista el enemigo ni las fronteras.
 Que mis padres puedan tener una vejez tranquila.
 Que mi hermano vea lo bello de la vida.
 Que traer un niño al mundo no sea un problema.
 Que los maestros se preparen cada día.
 Que luchemos siempre por ser mejores.
 Que los que nos rodean no sean corruptos.
 Que los que tienen que escuchar no se tapen los oídos.
 Que la transparencia sea la ley.
 Que los conflictos se resuelvan sin guerra.
 Que podamos trabajar con tranquilidad, crear con tranquilidad.
 Defender nuestros derechos.
 Que vengan tiempos mejores.
 Que pueda encontrar la felicidad dentro y no fuera.
 Que no perdamos la esperanza, la fuerza, la resistencia, la fe.
 Que nuestro mar no sea símbolo de separación.
 Que la separación no sea símbolo de olvido...
 Que se abran las mentes, las puertas, los caminos...
 Tolerancia, paz, libertad, salud, felicidad, prosperidad, justicia, equidad, bondad, amor...solidaridad

Agradezco a la autora que salvara esos momentos, quiero compartirlos en este espacio porque más que lamentos son anhelos del pueblo cubano. Si ellos no se alcanzan difícilmente las reivindicaciones netamente feministas podrán obtenerse.

En un análisis del panel del Programa de Estudios de la Mujer (PEM) de la Casa de las Américas, se plantea que constituye una idea equívoca afirmar que la Revolución Cubana le entregó todos los derechos a las cubanas, mientras que las demás latinoamericanas y el resto de las caribeñas, tienen que luchar por ellos.(Campuzano, 2014:54) Aquí va implícita la declaración de la necesidad de una actitud femenina más contestataria que refleja ciertas insatisfacciones, ante un discurso oficial que como regla tiende a magnificar “los logros de la Revolución” en el plano de las mujeres. El concepto de autonomía es necesario desarrollarlo en una sociedad donde el paternalismo ha estado presente

durante mucho tiempo, entiéndase autonomía como la capacidad de elegir y perseguir las propias metas, o, dicho en otras palabras, la capacidad de elegir entre posibles modelos de vida. (Castillo, 2011,67). Parafraseando a las indígenas de Nuestra América que enuncian: ¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!! las cubanas pueden decir: ¡¡¡No hay Revolución sin despatriarcalización!!!

Para alcanzar lo anterior debemos comenzar por desmontar una concepción rígida de mirar la relación mujer-poder. Una posición auténticamente feminista del asunto mujer nos obliga a virar la cabeza para el otro lado de la realidad cubana, mirar a esa Cuba profunda de la que no se habla pero que pide a gritos que atendamos a sus requerimientos de manera coherente. Hoy más que nunca la Isla debe aproximarse al desarrollo de una cultura de paz interna. Cuando tu compatriota te roba en un mercado se produce un maltrato, cuando un médico no te atiende correctamente te maltrata, cuando tienes que transitar por una ciudad espantosamente sucia y destruida te maltratan, cuando te pagan una miseria por todo el trabajo que desarrollas en un mes, te maltratan. El maltrato viene entonces de determinados ciudadanos y del propio Estado.

El gesto ¡por fin! de las manos dadas entre los presidentes norteamericano y cubano, nos anuncia que estamos ante un tiempo de cambio y en este proceso de normalización de las relaciones entre los dos países hay que repensar el enorme asunto de la reconciliación entre los mismos cubanos. ¿Por qué no? Eliminar todos los oprobios de la violencia física y simbólica contra los que piensan diferente, los actos de repudio, la palabra “gusano” e incluso “los problemas ideológicos” - de los que yo misma he sido acusada y sospechosa en varias ocasiones - sería sentar las bases para desplegar con alas la tarea de la libertad.

Una vez, por escribir un artículo acerca de las consecuencias del período especial para las cubanas, pedido de la Cátedra para un libro que debía salir por un proyecto, la única que fue rechazada fui yo misma por un párrafo, cuestionada no por la calidad del escrito, sino porque la editora contratada encontró muy “fuerte” un párrafo y se quejó porque no quería ser expulsada de su trabajo, según declaró. Eso prueba que el miedo paraliza cualquier empresa y que ciertos personajillos no saben que los intelectuales tenemos un encargo social en cualquier sociedad: criticarla. Después, tuve la oportunidad de publicar un libro con el mismo título del dudoso artículo. En la actualidad, es el libro que más mencionan porque a algunas personas les parece sugestivo su título: “Una profesora que habla sola”, lo cual me parece muy bien, incluso durante un tiempo me llamaba un amigo a la casa y pedía hablar con “la profesora que habla sola”.

Mariela Castro puede encabezar – y conste que me parece excelente – una marcha por el día del orgullo gay, ¿Solo puede hacerlo ella

porque es la hija del Presidente de la República? ¿Por qué nadie se animó excepto ella a votar en contra del Código de Trabajo en la Asamblea Nacional? ¿Por qué hay que pedir permiso para decir o hacer cosas que contribuyen a ese proceso de despatriarcalización si se supone que el Estado nos ampara? Ella es una mujer transgresora y empoderada que sí dice cosas pertinentes, pero deben permitir también el surgimiento de otras Marielas en otros ámbitos, pues el tema de género no incluye sólo la lucha contra la homofobia.

Hay veces escucho por televisión a algunas mujeres intervenir en cualquier encuentro donde se deciden determinadas pautas a nivel nacional y me siento incómoda con ese discurso que reproduce una manera caduca, estrecha y patriarcal de pensar. Un ejemplo de ello fue la noticia de un Pleno Nacional de la FMC en el espacio del Noticiero Nacional de Televisión el 1ro de julio del presente año, donde las únicas palabras que se escucharon fueron las de la Primera Secretaria del Partido Comunista de Cuba (PCC) en La Habana, Olga Lidia Tapia: “Tenemos que lograr mayor eficacia en lo que estamos haciendo, sobre todo en la labor ideológica” Sobre lo que se está haciendo que es muy importante no se divulgó nada, solo se mencionó la “tarea ideológica”. El hecho que tengamos igualdad de oportunidades en la carrera por el poder, no es garantía segura para el resultado de dicha carrera. (Castillo, 2011, 92)

La celebración del 8 de marzo – Día Internacional de la Mujer - es aquí una fiesta bastante ridícula, donde los hombres felicitan a las mujeres, les regalan alguna flor o una postal, todo eso es bastante insulso. Debería ser un día de exigencia, de debate, de pensamiento. Resulta paradójico que en México, por ejemplo, es el día elegido por todos los periódicos para divulgar noticias terribles sobre la condición de víctimas de las mujeres (Gargallo, 2014; 86). En esta última celebración circuló por correo una objeción de la feminista y crítica de cine Danae Diéguez, acerca de la venta de una postal de felicitación con una frase de W. Shakespeare. Transcribo completo el correo porque esto no es un hecho aislado:

“Sun, March 8, 2015 10:52 a.m.

Escandalizarme con las tarjetas postales del Día de la Mujer, parece ya un hábito, igual sucede con las del Día de Madres. Sin embargo ya empieza a insultarme pues sabemos cómo se venden en el mercado y cómo lo leen acríticamente la mayor parte de la población.

La tarjeta postal que llegó a mis manos dice: “Fragilidad, tienes nombre de Mujer” de Shakespeare.

Imagínense lo que significa, además de todo, la frase firmada por ese monstruo de la Literatura... ¿cómo las personas leen y entienden que si lo dijo Shakespeare, es así?... ¿cuándo las personas que tienen en sus manos el tema del diseño de las postales buscarán asesoramiento, indagarán?... ¿cuándo en este país habrá, al menos, decisiones que eviten estas atrocidades que sabemos lo que significan y en pleno S.XXI!!!?

En este instante solo pienso que si al menos tuvieran en cuenta estas cosas o lo hicieran solo porque es “políticamente correcto” al menos, aunque sea superficialmente, sentiría un avance, pero esas frases en la cara de cubanos y cubanas en todo el país tiene CONSECUENCIAS graves...y es la sensación perenne del retroceso espiritual que está asociado a los discursos sobre las mujeres. BASTA YA!!!!

Pido, por favor, respeten lo que significamos las Mujeres!!!! Esas postales son una ofensa política, cultural, social.... me niego a entender por qué aún circulan en este país... sé por qué, ingenua no soy, pero me niego a entenderlo, me niego a justificarlo en nombre de la ignorancia...basta ya!!!!”

En otro momento de ventas de tarjetas, en este caso por el Día de las Madres, pude observar una tarjeta con una mujer de avanzada edad, como una especie de abuela en lo último de un podio de premiación con una medalla, ocupaba el número uno en dicho podio y la habían diseñado con un delantal. Cuando llegó el Día de los Padres, circuló una de un hombre arreglando su carro. Es obvio que ninguna apunta a proponer un mensaje de crítica a la mentalidad patriarcal, sino todo lo contrario.

Hace unos días se celebró el capítulo cubano de la IV Acción Internacional de la Marcha Mundial de Mujeres.¹⁰ Una parte de las organizadoras tenían el deseo de colocar carteles sobre esta actividad en unos ómnibus pequeños y amarillos que circulan en la ciudad de La Habana con el lema que tenía este año la marcha: “Seguiremos en marcha, hasta que todas las mujeres seamos libres”. Los carteles no se lograron colgar, no tuvo lugar una acción que hubiera sido de impacto, porque la población habanera se hubiera enterado de lo que está pa-

10 Marcha Mundial de las Mujeres (MMM) – Movimiento mundial de acciones feministas que reúne a grupos y organizaciones que actúan para eliminar las causas de la pobreza, la violencia y otros problemas que afectan a esta mitad de la población mundial. Desde el 2000 comenzó la primera - con un antecedente de marcha de las mujeres en Québec donde surge la idea - en Ginebra, Suiza. Ha movilizado a centenares de mujeres en la lucha por la igualdad y la paz. La Marcha Mundial de las Mujeres recorre diferentes ciudades del mundo e invita a todas a incorporarse a la caravana durante su recorrido.

sando en el mundo con las mujeres y en la propia Isla. Me imagino que fuera muy incómodo colgar un cartel con ese contenido. En Cuba se inició con un conversatorio en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana en el Teatro Sanguily el 10 de marzo con el nombre: “Feminismos, marxismos y socialismos”. Se convocó a dicho panel pero no contó con la presencia de los estudiantes, así que estuvo prácticamente vacío el local.

Una de las panelistas en su intervención expuso la necesidad de “protestar”. Por supuesto, no se refería la joven a un convite a la violencia, si algo caracteriza al feminismo es su vocación pacífica. Una colega le explicó que eso no serviría para nada, que no tenía sentido, no procedía y no se habló más del asunto. La idea apenas esbozada terminó ahí. Albert Camus argumenta que cuando todo es absurdo “no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión”. Negarse, no es renunciar. (Camus, 1978, 15)

El día fijado para la Marcha se hizo en el salón de reuniones de la Editorial de la Mujer. En el país de las Marchas no hay fuerzas para convocar a una dedicada íntegramente al tema mujer. Antes lo habían citado en la Habana Vieja, pero a última hora se trasladó para otro lugar. Lo que no acabo de entender ¿o sí? es que una acción de este tipo tenga tan baja resonancia, no se haga una propaganda amplia, tal y como se hace y con mucho ruido para denunciar otro tipo de injusticias.

Estamos en un proceso de cambios y la misma Federación está muy consciente de eso. Me alegra mucho que así sea, he tenido la oportunidad de conocer a algunas federadas con cargos importantes dentro de la organización. Siempre he sido recibida con mucho respeto por esas personas, cosa que no ha sido así en otros espacios por quienes se las dan de feministas profundas.

“Cada vez confío más en la memoria como testigo y aún como juez, ella nos ofrece lo que es capaz de incrustarse de alguna manera en nuestro ánimo y discierne lo que tiene alguna substancia entre tanta cosa pasajera.” (Espinosa, 2003; 98) Una vez, en un taller de género de una Organización No Gubernamental (ONG) que dirigí, invité a exponer sus experiencias a representantes de varias instituciones presentes en el mismo, recuerdo que una persona del público me reclamó porque le había dado la palabra a una dirigente de la Federación de Mujeres (FMC), tal vez influyera en ese desprecio el hecho que además de representante de esa organización, era negra. Esta última expuso sus criterios. Luego le expliqué a la reclamante en voz baja que ahí todos/as teníamos el derecho de exponer nuestros criterios. La Federada nunca supo del incidente, pero asistió durante tres años a todas las actividades del proyecto, un día me dijo con afecto: yo la quiero mucho. Era una

gente excepcional, modesta, receptiva. En otra ocasión, otra dirigente de la FMC propuso a tres académicas –una era yo misma – a formar parte de la candidatura para la Asamblea Nacional del Poder Popular y aunque la propuesta no salió de una simple mención, sentí que mis compañeras y yo éramos muy bien valoradas por algunas de las personas que formaban parte de esa institución.

En un programa televisivo fue entrevistada “La Decana de los estudios de género en Cuba”: Luisa Campuzano. Ella ha planteado - desde su Casa de las Américas, la necesidad de continuar armando redes, asociaciones y establecer relaciones - como a vuela pluma, pero que me parece importante subrayar para el contexto cubano: “No aferrarnos a un modelo, no aferrarnos a un esquema” (Campuzano, 2014;67). Creo que esa idea de la Campuzano es esencial para entender el presente estudio. Con ello, indica la necesidad de otro punto de unión, de encuentro, de entendimiento.

FEMINISMO & RACISMO

El segundo nudo es algo esencial en la historia del feminismo posterior a la Revolución de 1959. Continuó existiendo en condiciones extraordinarias por los cambios estructurales que tuvieron lugar en esa etapa histórica de la Isla. En la década de los noventa del pasado siglo se manifestó una nueva ola cubana que empieza a gestarse a finales de los ochenta, ese discurso de género renovado abrió las puertas para que se estudiaran otras desigualdades. En los momentos actuales se manifiestan fenómenos de recrudescimiento de desprecio a todo lo que sea pobre, negro, guajiro, marginal. Por la importancia de la cuestión del racismo y porque ha emergido el vínculo género-raza con mucha fuerza.¹¹ Seleccione este tema entre varios, como uno de los nudos donde el feminismo cubano debe profundizar.

Georgina Herrera, poetisa nacida en 1936, en un pueblo del interior de Cuba, emigró a La Habana para escapar de la miseria, allí vivió en un cuarto de tres por dos metros con otros familiares. Cuando llegó el año de la Revolución trabajaba de sirvienta doméstica. Escritora de programas para la radio y la televisión.

Todos los días
Casi no quiero que amanezca
y, cuando pese a todo sucede,

¹¹ Es pertinente hacer una distinción entre discriminación racial y racismo: la discriminación es el efecto y puede eliminarse con discursos y buenas intenciones, mientras que el racismo, en tanto que construcción histórico-cultural, es la causa y debe ser atacado en su raíz (Barquet, 2011;110)

*me calzo los zapatos de andar triste
como un poco de tierra irremovida.
Luego de la ropa y el baño
todo este intenso miedo mío al alba
junto a la caravana de sucesos míos.*

Georgina narra una de las anécdotas sucedidas en la década de los sesenta en Cuba. Trabajaba como realizadora en un programa radial sobre Aimé Césaire, de casualidad la mayoría de los que integraban el equipo técnico eran negros, eso trajo como consecuencia que tuvieran problemas porque parecía como una especie de conspiración. (Barquet, 2011; 110). Otro incidente es de los setenta del pasado siglo, al intentar proponer una novela que tocaba la cuestión racial se le explicó que era imposible radiarla porque “era de negros” (el énfasis es nuestro) El argumento fue que “la cosa no estaba para eso” (Romay, 2011;136) No fueron hechos aislados ni mala suerte la de Georgina, ella pertenecía al grupo “El Puente”¹² el cual fue desaparecido, estuvo mayoritariamente compuesto por negros y fue acusado de intentar crear una división racial pronegra en la cultura cubana. En 1971, cuando se celebra el Primer Congreso de Educación y Cultura, se refrendó la condena a ciertas “sectas religiosas, fundamentalmente las procedentes del continente africano (ñáñigas o abakuá)”, por sus supuestos vínculos con la delincuencia. (Barquet, 2011; 112)

En su trabajo “Quebrar silencios y exclusiones” la destacada investigadora Daysi Rubiera (Rubiera, 2013:229-243) recuerda la historia de la discriminación a las mujeres negras y mestizas que tiene sus orígenes en siglos anteriores y continúa vigente - claro está, en otras condiciones muy diferentes, pero el fenómeno como tal persiste - en el panorama cubano actual. Relata Daysi cómo a las negras todavía les es difícil - por los modelos predominantes impuestos - acceder a determinados puestos de trabajo que tienen que ver con la apariencia física, a ello añadido que es obvio la escasez de presencia negra en la televisión cubana como presentadoras, papeles protagónicos en la televisión, el teatro y el ballet, por solo mencionar algunas actividades donde predo-

12 En 1961 se creó en La Habana Ediciones EL Puente, un proyecto independiente que había tenido sus manifestaciones un año antes con la aparición del poemario de José Mario “El Grito” y “La marcha de los hurones” de Isel Rivero. Se agruparon varios jóvenes en ese empeño que se convirtió en la primera promoción literaria surgida tras 1959. Las autoridades gubernamentales clausuraron abruptamente la editorial. De esto no se habló nunca más hasta fecha reciente. Sus integrantes, entre otros, fueron: Isel Rivero, José Mario, Mercedes Cortázar, Silvia Barros, Gerardo Fullera león, Ana Justina Cabrera, Reinaldo Felipe García Ramos, Manolo Granados, Nancy Morejón, Joaquín González Santana, Georgina Herrera, Ana María Simo, Belkis Cuza Malé, Rogelio A. Martínez Furé, Miguel Barnet, Ana Garbiski,Guillermo Rodríguez Rivera, Lina de Feria.

mina una estética de piel blanca. La autora de “Reyita, sencillamente”¹³ explica la existencia de una gama de hechos violentos hacia las mujeres negras cubanas que va desde la mirada insolente, letras de canciones, personajes de tele y radionovelas, choteo... Esta violencia simbólica y abierta se recrudece con la crisis económica de los años noventa del pasado siglo.

Hay un sinnúmero de ejemplos a través de actitudes y expresiones que denotan la existencia de este fenómeno social negativo en la Cuba actual, lo que tiene mucho que ver con prejuicios arraigados desde mucho tiempo atrás. Es lamentable saber que incluso se mantienen estereotipos y prejuicios por parte de profesionales e incluso conocidos intelectuales. La destacada profesora universitaria Rosario Novoa - en una entrevista que se le hiciera en 1995 - consideraba a las personas que profesan la religión afrocubana como “inferiores”: “Son gente que muchas veces se aproximan a “creencias inferiores” [el énfasis es nuestro] desde el punto de vista de estructura y desarrollo histórico, estoy concretamente aludiendo a los cultos sincréticos, hay personas que yo nunca lo hubiera imaginado y se han hecho hasta santo; a mí me resulta incomprensible...” (Ferrán, 1998; 86)

Zuleica Romay ocupa en la actualidad la Presidencia del Instituto Cubano del Libro, ha obtenido varios premios literarios a lo largo de su vida, pero en el 2012 le fue otorgado el Premio Casa de las Américas por su ensayo “Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad” el cual constituye un estudio profundo acerca del racismo y la discriminación racial en Cuba. Expone los términos despectivos con que se alude a los tipos de pelo, nariz y boca atribuidos a los negros y sus descendientes: “es prieta pero no tiene pasas”, “él no tiene bamba a pesar de ser negro”, “la niña es muy bonita, no sacó la ñata del padre”. Asimismo, destaca cómo los prejuicios y la discriminación adolecen en el país de un tratamiento sistemático, lo que los sustrae de las instituciones como la escuela, las organizaciones sociales y los medios de comunicación., subraya la manera de apa-

13 “Reyita, sencillamente” constituye una autobiografía no convencional que escribe Day-sí Rubiera sobre la vida de su madre santiaguera, el texto resulta una obra colectiva pues trata de una negra común, pobre, nieta de esclava, obligada a lavar y cocinar para otros, madre de cinco hijos y víctima de la discriminación racial desde pequeña. La experiencia de esta mujer está al margen de los grandes discursos de la identidad nacional. A través de su preciosa narración expresa la sabiduría popular. Véase: “Una versión negra y pobre del discurso nacional. Habla Reyita” En: “La nación íntima” (Capote, 2008; 75-86) Este texto ha sido publicado en varias ocasiones, la última vez por el Fondo Editorial Casa de las Américas, pero se encuentra agotado. Es curioso que en varias universidades de EEUU y Alemania demostraron interés y de hecho lo introdujeron en sus programas de estudio y en Cuba no tiene la promoción que merece en este ámbito. La tertulia que hoy convocan el grupo ‘Afrocubanas’ tiene el nombre de “Reyita”

recer el negro en la historia de Cuba, siempre cargado de cadenas, sin pasado, los textos aluden a esclavos africanos, nunca africanos esclavizados. (Romy, 2014; 51,113)

En la defensa de la tesis de doctorado de Isabelita Moya, la periodista afirmó cómo la imagen de la mujer reflejada en los medios no se correspondía con las condiciones de Cuba (no hay pornografía oficial, existen políticas que garantizan el empleo de la mujer en los medios, elevación del nivel cultural de todas las personas que lo deseen) y valoró de manera crítica como con respecto a la mujer negra la presentan en ocasiones estereotipada y caricaturesca (Moya. 2010; 104,107)

Una reflexión que constituye una pauta importante en las consideraciones que hasta ahora hace el feminismo académico cubano sobre el tema racial es la idea del otro, para el feminismo nuestroamericano de la parte continental ese otro implícito en los modos de categorizar y demarcar significa “Ser alguien minorizado, disminuido, definido. Alguien borroso, siempre igual a sí mismo...” (Gargallo, 2014; 10) Es más, de qué otra cosa hablamos cuando somos el 50 % de la población mundial, no podemos ser minoría, sino constituyentes.

Sobre los cambios económicos que están teniendo lugar y las desigualdades en la actualidad cubana opina la conocida socióloga Mayra Espina Prieto:

“... algunas alertas de inequidad de la actual reforma. Volvemos a saber que esta reforma, si bien genera nuevas oportunidades de empleo, de ingreso, no todo el mundo puede aprovechar de igual manera esas oportunidades. Y aquí hay algunas alertas de qué está pasando: primero las mujeres, la población no blanca, los ancianos, territorios específicos – especialmente del oriente del país – están sobrerrepresentados, es decir, son más víctimas de los procesos de empobrecimiento. Segundo, en las nuevas oportunidades de trabajo por cuenta propia, cooperativismo, turismo, la poca inversión extranjera las mujeres, las personas no blancas, algunos territorios, están subrepresentados, quiere decir tienen menos acceso a esas nuevas oportunidades...” (Espacio Laical # 4/2014; 82)

FEMINISMO Y CULTURA DE PAZ

Otro nudo demasiado escabroso, del que no se habla en el discurso oficial y asambleario, es acerca de la necesidad de apartarse de una vez de posturas de violencia y de abrir paso a la promoción de una cultura de paz.

La mencionada violencia va desde lo simbólico con hechos como el propio logos de la Federación de Mujeres Cubanas,¹⁴ hasta de acompañar y apoyar ciega e irreflexivamente cualquier tarea como un penoso acto de repudio donde se golpea a alguien que disiente del sistema, incluyendo a las muy conocidas Damas de Blanco. Lo que acaba de suceder en Panamá en relación a la Cumbre de las Américas donde los cubanos de las dos orillas, la de aquí y la de allá se entraron a golpes, se insultaron, se despreciaron mutuamente, esos hechos hablan de lo antimartiano, de lo anticubano, de la nación que aún nos falta. El feminismo debe ser manantial interpretativo de la realidad social, debe aspirar a lograr una sociedad conformada por pactos no patriarcales, no excluyentes de ninguna libertad. Ese suceso paralizó el tiempo, el cambio y la evolución satisfactoria de los acontecimientos.

A pesar del asombro que genera la actividad desplegada por la Federación de Mujeres Cubanas ante la trayectoria ascendente de intercambio continuo entre esta organización y las activistas latinoamericanas vinculadas al feminismo y al movimiento de mujeres de esta región, hoy constato todavía la necesidad de continuar en un proceso de cambio de mentalidad que tiene que ver con el vínculo feminismo-nación. En un panel sobre conciencia ciudadana en el que intervine en el Centro Cultural Félix Varela hace pocos días, expresé lo siguiente acerca de la violencia:

“Cuando hablamos de reconciliación pensamos en guerra, traumatismo, sufrimiento, heridas que dejan cicatrices las cuales no acaban de cerrar. Hablar, dialogar, hubiera sido el camino de la reconciliación, el inicio de un proceso de entendimiento. Admiramos y reverenciamos la figura de Nelson Mandela, cuando el líder sudafricano murió, la historia de su vida la repitieron alrededor de cinco veces por televisión, parece que no hizo ningún efecto, pues realmente Cuba ofreció un espectáculo de politiquería barata, de charanga bullanguera, de comunismo cuartelario y grosero como el propio Carlos Marx lo nombra en un capítulo de sus “Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.”

Todas las riñas que tuvieron lugar en Panamá, contrastaban con el saludo respetuoso que se dieron los presidentes estadounidense y cubano

14 Los tres diferentes logos que representan a la organización femenina cubana, en el primero aparece una mujer cargando un niño, lo que refuerza la imagen tradicional de la misma, en el segundo, una mujer cargando a un niño y además vestida de miliciana, nada que ver con el feminismo, en el tercero Vilma Espín vestida de miliciana, presidenta eterna de las cubanas.

en aquel encuentro. Jacques Derrida tiene una filosofía con el enemigo muy inteligente, pues piensa que después de todo, los enemigos que tenemos en nuestras vidas personales nos acompañan en el tiempo y ahí el filósofo francés encuentra cierta solidaridad por ese hecho. Los enemigos contemporáneos, comenta: “no hemos compartido nada, salvo el presente”. A ese compartir tiempo y espacio lo llama, aunque sean individuos que se consideran contrarios, “compasión fundamental”. Algo interesante que destaca es que puede haber más compasión en la guerra que en la paz. Leí en alguna parte cómo a Teresa de Calcuta, que vivía fuera de su país, un día le comunican que su madre estaba muriendo, pide permiso para estar con ella en esos momentos y el Presidente en ese entonces se lo niega. Años después, visita Albania y le lleva flores a su madre al cementerio. Alguien le indica la tumba del Presidente que le había negado la entrada, ella decide colocarle mejor las flores que llevaba a su madre a ese señor, en ese momento expresó lo siguiente: A él le hacen más falta.”

Quedé perpleja ante una caricatura de uno de los pocos periódicos que circulan en el país, el Juventud Rebelde, cuando en el año 2006, ya distante, salió una imagen fálica para responder al “enemigo”. Lo conservo porque a veces lo muestro en mis clases de Pensamiento Feminista en Cuba, como un ejemplo de violencia, vulgaridad, machismo y politiquería barata.



Fuente: Periódico Juventud Rebelde, martes 24 de enero de 2006, p.1

Cuando visité España ya hace más de diez años, escuché de la existencia de un artículo de una periodista inglesa - que alguna vez he mencionado a los estudiantes que asisten a las clases que imparto de Ética y Sociología en la Universidad de La Habana - acerca de cómo un terrorista irlandés intentó asesinar a una persona en el parlamento inglés. En el

atentado murieron por accidente dos senadores. Pasaron veinte años, el hombre salió de la cárcel y la hija de unos de las personas fallecidas en el atentado, quiso conocer al asesino de su padre, averiguar los motivos que lo llevaron a cometer un crimen semejante. En la actualidad son amigos, juntos enarbolan un proyecto de paz e imparten conferencias sobre la necesidad de la no violencia. Es necesario que un nuevo imaginario y un nuevo lenguaje puedan encontrar su lugar, detener la pretensión de producir una verdad y un sentido únicos.

Siento con preocupación los contrastes en el panorama cubano actual, dignos de mucha atención. Por una parte, noticias de la existencia y preparación de campos de golf, algo desterrado de la nación por representar un símbolo neto capitalista, por otro, asignaturas militares obligatorias en la Universidad que intentan reforzar inútilmente en los estudiantes un discurso caricaturesco, ramplón, que me recuerda el personaje Facundo Correcto de un programa humorístico de la televisión cubana. Curso obligatorio militar al que tuvimos que asistir los mismos profesores boquiabiertos, no se trata de la incapacidad del amable profesor, se trata de la imposición que viene de arriba de una mentalidad que sigue empeñada en enarbolar la necesidad de un enemigo que puede ser lo mismo el fútbol que atenta contra el deporte nacional, las nuevas tecnologías, que los norteamericanos que hacen ya los preparativos para sus posibles visitas a la Isla.

Mientras eso ocurre en nuestros predios universitarios, una muestra de la Duodécima Bienal de La Habana que tiene lugar en los momentos que concluyo este trabajo, exhibe un conjunto de recortes viejos de periódicos con noticias donde se le sigue la pista a una joven cubana. Esta, cuando era niña, asistió a un círculo de interés y en la prensa se puede observar encaramada en un tanque, vestida con un uniforme de tanquista. Los artistas le hacen un video actual. La que un día fue exhibida como futura tanquista se encuentra en estos momentos residiendo en Miami.

Si el feminismo es un compromiso de cambiar la vida, deberíamos tener en cuenta este legado cubano y latinoamericano:

1961. Virgilio Piñera expresó en una asamblea que tenía miedo. El compromiso social del autor de *La isla en peso* se manifestó a través del cuestionamiento y de la incomodidad. Comenta Arturo Arango (Arango, 2012;64) que dicho compromiso no tenía nada que ver con la fe en la política, con la incondicionalidad a ciegas. La libertad la ejerció desde la literatura y la marginalidad.

1969. El escritor argentino Julio Cortázar es entrevistado por la revista *Life* en español. (Cortazar; 2009; pp.226-248) En esa ocasión declaró que no aceptaba la alienación del capitalismo, pero mucho menos la alienación que se deriva de los aparatos burocráticos de cualquier sis-

tema, por muy revolucionario que pretenda ser; reveló además que el fin supremo del marxismo es proporcionar a la raza humana instrumentos para alcanzar la libertad y la dignidad que le son consustanciales. Subrayó la elevada adhesión de intelectuales y artistas a la revolución cubana. Sin embargo, le preocupó desde ese entonces el conflicto que podía generarse en Cuba entre la plena manifestación del espíritu crítico revolucionario y otras tendencias más “duras” (quizás inevitables, pero sí superables) que buscaran en el intelectual “una adhesión a ras de trabajo cotidiano, un mero magisterio más que una libre y alta creación de valores”. Su compromiso personal e intelectual rebasaba nacionalidades y patriotismos para servir a América Latina donde pudiera ser más útil. Advirtió el autor de “Rayuela” que el patriotismo podía derivar fácilmente en un nacionalismo, que le causaba horror en la medida que el mismo pretendía someter a los individuos a una fatalidad casi astrológica de ascendencia y de nacimiento.

2015- Invito a prestar atención a lo que nos está pasando. Prestar atención ¿no es ya mirar con una lupa?

LA CUESTIÓN DE “LAS EXPERTAS”: ¡EMPECEMOS POR ADMIRAR!

a veces nos es necesario que alguien, que alguien que pasa, nos diga su coincidencia, pues sino el frío sería una muralla infinita.

José Lezama Lima *Carta a Juan Ramón Jiménez*
julio de 1949

He tenido la oportunidad de asistir a varias reuniones y eventos febriles de letras y de gestiones vinculados al tema de género, una gran parte eran actividades para cumplimentar un objetivo dentro de un proyecto, pues como sabemos, se debe rendir cuenta por el financiamiento recibido por parte de las agencias de cooperación. Con el apoyo de esas instituciones se pueden hacer cosas maravillosas. De hecho, son evidentes los logros obtenidos mediante esa manera de trabajar, pues, en definitiva, se necesitan recursos para poder movilizar a determinadas personas en función de la realización de talleres. Además de la logística imprescindible, es importante la invitación en determinadas ocasiones de artistas y especialistas en las diferentes temáticas que se incluyen en el campo relacionado al feminismo y al género, viajes a las comunidades, compras de determinados materiales para poder ejecutar con éxito el programa planificado, etc.

Para ejecutar la planificación de los proyectos de género mencionados anteriormente, se conforman o nombran a las llamadas “expertas” o lo que se denomina en el mundo de la cooperación “puntos

focales”. Hay algo expresado por la belga radicada en Francia - quien falleciera en el 2012 - Françoise Collin, que me llama mucho la atención: “... el feminismo...debe dejar sitio, en su trabajo de capitalización, a aquello que no se capitaliza”(Collin, 2006; 125) Es un pensamiento que no puede identificarse con lo que se domina, como si solo mereciese el nombre de mujer la que gana, actúa, produce, transforma...El feminismo no puede conducir a una nueva filosofía de la exclusión. A veces me da la impresión que la conformación de determinados grupos para solucionar este tipo de desigualdades, en determinados momentos, terminan haciendo lo mismo que critican.

Los medios de comunicación son un espacio vital de promoción de ideas. Hay que pensar en divulgar de manera eficaz una mirada diferente a la realidad. Una vez me llamaron para preguntarme qué palabras inscribirles a unos pullovers que tenían para repartir en una actividad de un proyecto de género. Les dije que pusieran estas y así fue:

“Empecemos por admirar”. Resulta que le dijeron a la persona que dirigía eso, que esas palabras no tenían que ver con el género. Ahí es donde está nuestro desacuerdo. El feminismo es - sobre todas las cosas - una ética y la ética muchas veces no se muestra en palabras, es inefable. Existen muchas maneras de decir y de hacer, todas pueden tener el objetivo de llegar a la libertad y, por lo tanto, al mejoramiento humano sin que todo sea tan evidente, con tanto ruido, con tanto pavoneo. “Hay dos clases de triunfo: el uno aparente, brillante y temporal, el otro, esencial, invisible y perdurable. La virtud vencida, siempre en apariencia, triunfa permanentemente de este segundo modo.”

En todos estos años de acercamiento a los contenidos del feminismo he encontrado en algunas ocasiones expresiones realmente de altanería, de descalificación hacia “otras” que no tienen la “especialización” de las designadas a tener voz. Sería bueno que tuvieran en cuenta esa frase martiana que dice “La grandeza está en la verdad y la verdad en la virtud.” (Martí, 2010; 196) y pensar que hay sabiduría en todo. “Un arroyo es bello, y un mar es bello, con distinta e independiente clase de hermosura...” (Martí, 2010; 195). Claro que es importante puntualizar que muchas veces las cosas son y a la misma vez, no son. Pierre Bourdieu indica que aquellos a quienes juzgamos y condenamos son nuestros semejantes, no se trata de pensarlo todo, sino de pensar también en los límites del pensamiento. (Bourdieu, 2014, 344)

Recuerdo el contenido de una carta de un grande de la literatura cubana, Virgilio Piñera, a otro grande, José Lezama Lima, después de algunos desencuentros y encontronazos entre ambos:

“Lo que cuenta, lo único que cuenta (y creo que bastante nos fortalecimos con tal idea, de sillón a sillón, en el reducido espacio de tu cuarto) es trabajar en la obra” [...]

[...] Qué sereno tiempo cuando este libro y tu libro; tus libros y mis libros se encuentren en una librería cualquiera en un precioso tiempo que formen cien años sobre tu muerte y la mía” (Espinosa,1942;121-122)

“EL FEMINISMO SOY YO”: A MANERA DE CONCLUSIONES

Déjame contar mis palabras, una a una: arrancadas a insomnio y ceguera, a ira y desgano, son todo lo que tengo, todo lo que tenemos.

Octavio Paz *Himno Futuro*

Salvar a las palabras de su vanidad, de su vacuidad, endureciéndolas, forjándolas perdurablemente, es tras de lo que corre, aun sin saberlo, quien de veras escribe.

María Zambrano *Por qué se escribe*

- Como dijera el poeta Hölderlin: “Solo en cuanto diálogo la palabra es esencial.”
- El triunfo del feminismo es existir en un teatro, en un salón de reuniones, en una sala y en una cocina, sus desaciertos constituyen los desencuentros, pero estos a la vez son expresión de una pluralidad de ideas y posiciones, demuestran la riqueza que lo constituye; creo que el reto más importante es articularse al contenido complejo del desafío que tiene Cuba como nación. Cuando la verdad es complicada, lo que es el caso, sólo puede ser dicha de manera complicada.
- Las condiciones socio-políticas y económicas peculiares de la Isla constituyen un factor que nos ha distanciado por unas cuantas décadas de encontrar una línea común de pensamiento con América Latina. Si bien se ha manifestado una solidaridad de los pueblos latinoamericanos hacia Cuba y el agradecimiento a la medicina cubana por sus gestos heroicos, no es menos cierto que la Isla caribeña se despliega en su interior en una incertidumbre futura que complejiza el desarrollo de prácticas cotidianas hacia una mejor equidad y comprensión del papel que debe desempeñar en toda su autenticidad la sociedad civil cubana. Por ello, el movimiento feminista se ve restringido entre un accionar insti-

tucionalizado, estatizado y una incipiente inquietud que va en improntas tales como Agenda Feminista, algunas proyectos de Organizaciones No Gubernamentales, el Programa de Estudios de la Mujer de Casa de las Américas, la Cátedra de la Mujer y el Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana, además de otras entidades. Entiendo que lo importante es llegar al convencimiento de que el feminismo es también un movimiento social y que las agendas de cualquier movimiento no son las del gobierno, pues tienen lógicas diferentes sin que necesariamente sean contrincantes.

- Cuba necesita con fines docentes nutrirse de una manera amplia de bibliografía latinoamericana feminista, actualizarse del estado de esta cuestión, asumir sus postulados más cercanos a nuestras condiciones, divulgar más sus intercambios que son significativos.
- Como se ha podido constatar, la presencia y el acompañamiento de feministas latinoamericanas ha sido constante a través del tiempo en el período posterior a la Revolución de 1959, de una u otra manera han estado-aquí, lo que constituye una manera peculiar y auténtica de relacionarnos y de habitar el mundo. Queda por delante la tarea de buscar pistas de otras reciprocidades, acciones, lealtades, ausencias, continuidades.
- El espíritu feminista es ecuménico y a la vez solo un feminismo que hable en cubano en nuestro caso, puede revolucionar los cimientos del sistema patriarcal que todavía impera.
- Creo que muchas cubanas: federadas, magineras, académicas, feministas afrodescendientes, estamos en la misma línea de ese feminismo crítico que no desea usar categorías políticamente correctas, por ello, estamos alineadas con lo más lúcido del pensamiento latinoamericano.
- Sin dejar de ser cavidad, interioridad que brinda su fuerza, el feminismo puede hacer que entren en su órbita. Como escribiera María Zambrano: “interioridad abierta; pasividad activa” (Zambrano, 2007; 43) Este abrirse del feminismo sería su mayor nobleza, porque describe una realidad que también es inabarcable, pero apta para ser captada de otro modo. Con el feminismo indígena he descubierto que la percepción grosera y errónea coloca todo en el objeto, cuando todo está en el espíritu.
- A través de la escritura de “Palabras que definen...” he comprobado que andar por esta vía es caudal, por ello repito con la poetisa Dulce María Loynaz: “...nada amo más que los caminos.”

- Los/as intelectuales que apostamos por el feminismo debemos aprender a decir Si, pero también a decir No; aprender a hablar con una voz colectiva y saber que debemos también hablar con una voz individual. La incondicionalidad a ciegas no existe o no debe existir, solo debe prevalecer la incondicionalidad del diálogo.
- Si el feminismo también es una ética, como así lo creo, no puede desesperar de sí mismo y tiene que – tanto en Cuba como en el resto de los países nuestroamericanos – convertirse en un arte, pues debe saber de prudencia, de sentido de la vida y de felicidades. Es bueno repetir con Píndaro: “no busques lo imposible, sino agota lo posible” y en tanto ética debe tener el decoro de no querer exhibir el “yo”, es necesario hacer virtud de esa imposibilidad. Al dar a luz este estudio solo digo: “Ahí queda eso” (como guijarro o como estrella). Y nada más.

BIBLIOGRAFÍA:

- Acosta, Dalia y González, Ivet 2012 *Recordar los inicios. XX Aniversario de la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana* (La Habana: Editorial Asociación Cubana de Producción Animal)
- Alonso, Nancy y Yáñez, Mirta 2014 *Damas de Social. Intelectuales cubanas en la revista Social* (La Habana: Ediciones Boloña)
- Arango, Arturo 2012 *La libertad de Virgilio Piñera* en “La Gaceta de Cuba” julio/agosto.
- Arendt, Hannah 2006 *Sobre la violencia* (Madrid: Alianza Editorial).
- Asociación de escritores 2015 (UNEAC) *Los escritores y la biblioteca. Defensa de una imprescindible institución cultural*. Dictamen sobre “protección de la biblioteca pública y su relación con la lectura y los autores” Barquet, J. Barquet (ed.) 2011 *Ediciones El Puente en la Habana de los años 60: lecturas críticas y libros de poesía* (México: Ediciones del Azar A.C.)
- Borrego Estuch, Leopoldo 1951 *Emilia Casanova, la vehemencia del separatismo* (La Habana: Academia de la Historia de Cuba).
- Bourdieu, Pierre 1994 *Intervenciones 1961-2001 Ciencia social y acción política* (Hondarribia: Editorial Hiru).
- Campuzano, Luisa (Compiladora) 2014 *Asociacionismo y redes de mujeres latinoamericanas y caribeñas* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Camus, Albert 1978 *El Hombre Rebelde* (Buenos Aires: Editorial Losada).

- Capote Cruz, Zaida 2008 *La nación íntima* (La Habana: Ediciones Unión).
- Castellanos, Rosario 1973 *Mujer que sabe latín...* (México D.F: Editorial SepSetentas 83, Secretaria de Educación Pública).
- Castillo, Alejandra 2011 *Nudos feministas. Política, filosofía ,democracia* (Santiago de Chile: Palinodia).
- Collin, Françoise 2006 *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (Barcelona: Icaria Academia).
- Comesaña Santelices, Gloria 1995 *De métodos y filosofía feminista* (Maracaibo: Ediciones del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia).
- Cortázar, Julio 2009 *Papeles inesperados* (Madrid: Santillana Ediciones Generales S.L.).
- Delgado Guerra di Silvestrelli, Sheyla 2015 “La sazón de una experiencia” en Periódico *Granma* del miércoles 20 de mayo de 2015, pp. 5
- Díaz Canals, Teresa 2004 *Ver claro en lo oscuro. El laberinto poético del civismo en Cuba* (La Hababa: Publicaciones Acuario)
- Díaz Canals, Teresa 2014 “Cuba: la perspectiva de género y sus pruebas” en *Revista latinoamericana de investigación crítica (I+C)* Año 1 N°1 Publicación semestral /Julio-Diciembre de 2014 pp. 185-206
- Edith, Dixie, 2014 “Una pizquita de sal. Las jóvenes y la FMC” en *Revista Mujeres* N°1, pp. 18-20.
- Espín Guillois, Vilma 2015 *El fuego de la libertad* (La Habana, Editorial de la Mujer).
- Espina Prieto, Mayra 2014 Intervención en el panel “Empoderamiento de factores desfavorecidos: los afrodescendientes” en *Revista Espacio Laical* Año 10, N° 4/2014.
- Espinosa, Carlos 2003 *Virgilio Piñera en persona* (La Habana: Ediciones Unión).
- Facio, Alda 2006 “El patriarcado y sus instituciones” en *Revista Mujeres* N°3 pp.91-92.
- Fernández Sonería, Teresa 2014 *Mujeres de la Patria. Contribución de la mujer a la independencia de Cuba* Volumen1-Guerra de los Diez Años (Miami: Ediciones Universal).
- Ferrán Yamilé y Rodríguez Maithée 1998 *Luz y sombra de mujer* (entrevistas) (La Habana: Editorial Letras Cubanas).

- Gargallo Celentani, Francesca 2014 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América* (Ciudad de México: editorial Corte y Confecciones).
- Gargallo, Francesca (Coord.) *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano Tomo1 Del anhelo a la emancipación*
- Gargallo, Francesca 2004 *Las ideas feministas latinoamericanas* (México: ediciones-fem-e-libros)-
- Gaspar Simões, João 1987 *Vida y obra de Fernando Pessoa. Historia de una generación* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica).
- Hernández Hormilla, Helen 2011 *Mujeres en crisis. Aproximación a lo femenino en las narradoras cubanas de los noventa* (La Habana: Publicaciones Acuario).
- Kirkwood, Julieta 1983 *El feminismo como negación del autoritarismo*. Ponencia presentada en FLACSO ante el Grupo de Estudios de la Mujer, Buenos Aires el 4 de diciembre de 1983.
- Kirkwood, Julieta 1986 *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos* (Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales).
- Laguardia Martínez, Jacqueline 2014 *La industria editorial cubana en el contexto de la actualización económica* en *Revista Economía y Desarrollo* Año XLV Vol. 151, N° 1 enero/junio 2014 pp. 74-186.
- Lezama Lima, José 2010 *La cantidad hechizada* (La Habana: Letras Cubanas).
- Martí, José 2010 “La cadena de Hierro. Drama de Agustín Cuenca” en *Obras Completas*, edición Crítica Tomo 3 (La Habana: Centro de Estudios Martianos).
- Martí, José 2013 *Prólogo a El poema del Niágara* En: *Obras Completas* edición Crítica Tomo 8 (La Habana: Centro de Estudios Martianos).
- Martínez Estrada, Ezequiel 1974 *Martí revolucionario* (La Habana: Casa de las Américas).
- Mas, Sara “Violencia: hacerla visible” en *Mujeres* N°3/2006 p18.
- Méndez Capote, Renee 1981 *Amables figuras del pasado* (La Habana: Letras Cubanas).
- Montori, Arturo 1922 *El feminismo contemporáneo* (La Habana: Imprenta La Moderna Poesía).

- Moya Richard, Isabel 2010 *El sexo de los ángeles* (La Habana: Publicaciones Acuario).
- Paz, Octavio 2013 “Execración” en *¿Águila o sol?* (Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica).
- Piñera, Virgilio 2011 *La isla en peso* (La Habana: Ediciones Unión).
- Pis Guirola, Claudia 2015 “Cuentas pendientes” en *Periódico Tribuna de La Habana*, 17 de mayo de 2015-
- Proust, Marcel 1988 *En busca del tiempo perdido 7.El tiempo recobrado* (Madrid: Alianza Editorial).
- Proust, Marcel 1988 *En busca del tiempo perdido 7.b El tiempo recobrado* (Madrid: Alianza Editorial).
- Romay Guerra, Zuleica 2014 *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Rubiera Castillo, Daysi 2013 *Quebrar silencios y exclusiones* En: *La intimidación de la Historia* Elizabeth Mirabal (compiladora) 2013 (La Habana: Ediciones ICAIC, Fundación Alejo Carpentier).
- Ruy Sánchez, Alberto 1991 *Tristeza de la verdad. André Gide regresa de Rusia* (México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz S.A. de C.V.).
- Ruy Sánchez, Alberto 1991 *Una introducción a Octavio paz* (México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz S.A. de C.V.).
- Saavedra, Judith Julieta Kirkwood Bañados: sabiduría feminista en: <http://sabereseconomistas.blogspot.com/2007/03/julieta-kirkwood-baadados-sabiduria.html> Consultado el 13 de febrero de 2015
- Sautié Rodríguez, Madeleine 2015 “De la literatura a la Academia. Ingreso de la destacada autora Mirta Yañez como miembro de Número de la Academia Cubana de la Lengua” en *Periódico Granma* 1º de abril de 2015.
- Vargas Valente, Virginia 2008 *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales).
- Vasallo, Norma 2015 *Ecós distantes, voces cercanas, miradas feministas* (La Habana: Editorial de la Mujer).
- Veloz Plasencia, Germán 2015 “Conquistas de la mujer cubana serán llevadas a la Cumbre de las Américas” en *Periódico Granma* 4 de abril de 2015.

Vitier, Cintio 1997 “Respuestas y silencios” en: *Obras t.1 Poética* 1997 (La Habana: Letras Cubanas).

Water, Mary-Alice 2012 *Las mujeres en Cuba. Haciendo una revolución dentro de la revolución* (Canadá: Pathfinder Press).

Yañez, Mirta 2003 *Camila y Camila* (La Habana: Ediciones La Memoria).

Zambrano, María 2012 “Por qué se escribe” en *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza Editorial).

Zambrano, María 2007 “La metáfora del corazón” en *Islas* (Madrid: Verbum S.L.)

Zambrano, María 2012 “La ‘Guía’, forma del pensamiento” en *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza Editorial).

¿Quién fue la Malinche? En: <http://www.mestizos.net/article67.html> consultado el 10 de abril de 2015

<http://www.nodo50.org/americalibre/eventos/korol09031.htm> consultado el 23 de abril de 2015

<https://investigacionddhh.wordpress.com/2011/11/08/entrevista-a-lorena-cabnal-feminista-comunitaria-de-guatemala/> consultado el 24 de abril de 2015

<https://www.diagonalperiodico.net/saberes/21005-historia-y-memoria-del-feminismo-comunitario.html> consultado el 25 de abril de 2015

<http://www.cubainformacion.tv/index.php/genero/12367-cuba-feminismo-desentranando-madejas>

<http://www.cubainformacion.tv/index.php/genero/62325-escritora-ingreso-a-la-academia-de-la-lengua-con-discurso-feminista>

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=177955> Salim Lamrani, Opera Mundi Muñoz Consultado el 21 de mayo de 2015