

# Clivajes

## Revista de Ciencias Sociales

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, UNAM, México

Año III, número 6, julio-diciembre, 2016

ISSN: 2395-9495

### Miradas en clave de género

#### Ensayo Científico

RAZA, CLASE, GÉNERO: ¿NUEVA DIVINIDAD DE TRES CABEZAS?  
Houria Bouteldja

EXPERIENCIA, FEMINISMO, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD  
Lcilia Martina Passerino

CONSTRUCCIONES Y TRAYECTORIAS IDENTITARIAS DE MUJERES QUE PROFESAN EL ISLAM EN ARGENTINA  
Mavra Soledad Valcarcel

IMPUNIDAD E INVISIBILIZACIÓN DE LOS FEMINICIDIOS EN VERACRUZ  
Estela Casados González

MUJER Y SALUD. MIRADAS EN TORNO AL NACIMIENTO  
Ana Prado Murrieta

ENVEJECIMIENTO EN CLAVE DE GÉNERO. EL CASO DE SANTA MARÍA TILTEPEC, OAXACA  
María Teresa Barón Cruz

#### Avances de Investigación

UNA TEORÍA PARA COMPRENDER LA MATERNIDAD TEMPRANA  
Bélgica Romero de Loera, Evangelina Tapia Tovar y Silvia Valencia Abundiz

COMATERNIDADES Y DERECHOS EN LA LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO EN ARGENTINA  
Noelia Soledad Trupa

REDES EN TORNO AL ABORTO CLANDESTINO: VÍNCULOS DE SOCORRISTAS Y SISTEMA DE SALUD  
EN NEUQUÉN, ARGENTINA  
Julia Burton y Guillermina Peralta

#### Reseñas

Barbara Valdés Benítez/BERLIN, LUCIA (2016). *MANUAL PARA MUJERES DE LA LIMPIEZA*

Segundo Carmelo Padilla/BUTLER, JUDITH (2011). *VIOLENCIA DE ESTADO, GUERRA, RESISTENCIA.  
POR UNA NUEVA POLÍTICA DE LA IZQUIERDA*



No 6 (2016)

## Miradas en clave de género

Una de las virtudes de los estudios de género es su carácter interdisciplinario. Como categoría de análisis, el género constituye un gran mosaico de aproximaciones interpretativas que surgen, a su vez, de una diversidad de enfoques. Para contribuir al debate actual, resulta pertinente preguntarse: ¿qué significado tiene observar los fenómenos desde una perspectiva de género?, ¿cuáles son los elementos que conforman dicha perspectiva?

La historiadora Joan Scott (1999) señala la existencia de tres grandes enfoques para el análisis de género: la teoría del patriarcado, la tradición marxista (junto con el posestructuralismo francés) y la teoría anglosajona de las relaciones-objeto (perspectiva psicoanalítica). Desde el punto de vista de Scott, el concepto *género* alberga cuatro dimensiones: los símbolos culturalmente disponibles, los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, las nociones políticas –tomando en cuenta las referencias a las instituciones y organizaciones sociales– y la identidad subjetiva.

*En Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, dedicamos nuestro sexto número al análisis y reflexión sobre este vasto campo analítico. Interesa explorar las múltiples dimensiones teórico-metodológicas de los estudios que establecen, explícitamente o no, una clara aproximación a dicha categoría y sus derroteros, y presentar estudios que revelen los efectos de fenómenos globales en contextos locales, tales como la violencia de género y su regulación, los efectos del capitalismo en los distintos territorios y en la vida de las mujeres, pero también revisar la propia capacidad analítica sobre la categoría en cuestión, examinando los debates más recientes con respecto a sus alcances críticos y su incidencia en el cambio social.

Ana Isabel Fontecilla Carbonell y Bárbara Valdés Benítez (Coordinadoras)

### Tabla de contenidos

#### Editorial

[Acerca de este número](#) [PDF](#)  
i-v

#### Ensayo Científico

[Raza, Clase y Género: ¿Nueva divinidad de tres cabezas?](#) [PDF](#)  
*Houria Bouteldja* 1

[Experiencia, feminismo, testimonio y subjetividad](#) [PDF](#)  
*Leila Martina Passerino* 14

[Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el Islam en Argentina](#) [PDF](#)  
*Mayra Soledad Valcarcel* 31

[Impunidad e invisibilización de los feminicidios en Veracruz](#) [PDF](#)  
*Estela Casados González* 58

[Mujer y salud. Miradas en torno al nacimiento](#) [PDF](#)  
*Ana Prado Murrieta* 79

[Envejecimiento en clave de género. El caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca](#) [PDF](#)  
*María Teresa Barón Cruz* 92

## Avances de Investigación

<u>Una teoría para comprender la maternidad temprana</u>	<u>PDF</u>
<i>Bélgica Romero de Loera, Evangelina Tapia Tovar, Silvia Valencia Abundiz</i>	111
<u>Comaternidades y derechos en la Ley de Matrimonio Igualitario en Argentina</u>	<u>PDF</u>
<i>Noelia Soledad Trupa</i>	135
<u>Redes en torno al aborto clandestino: vínculos de socorristas y sistema de salud en Neuquén, Argentina</u>	<u>PDF</u>
<i>Julia Burton, Guillermina Peralta</i>	158

## Reseñas

<u>Berlin, Lucia (2016). Manual para mujeres de la limpieza</u>	<u>PDF</u>
<i>Bárbara Valdés Benítez</i>	182
<u>Butler, Judith (2011). Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda</u>	<u>PDF</u>
<i>Segundo Carmelo Padilla Cruz</i>	186

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales.* Año III, número 6, julio-diciembre, 2016.

Publicación semestral, digital, arbitrada y de acceso gratuito, es editada por la Universidad Veracruzana (UV) a través del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (IIH-S), con dirección postal: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: [clivajes@uv.mx](mailto:clivajes@uv.mx) y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* reivindica la toma de posiciones en el campo científico mediante argumentos y pruebas empíricas. Tiene como objetivo divulgar discusiones teóricas, análisis de datos y resultados originales de investigación aplicada, para contribuir al debate académico en torno a temas emergentes en las ciencias sociales contemporáneas.

Editor: José Alfredo Zavaleta Betancourt. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2015-022711045600-203, ISSN: 2395-9495, ambos expedidos por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor). Responsable de la publicación de este número: Judith Guadalupe Páez Paniagua, del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: [clivajes@uv.mx](mailto:clivajes@uv.mx) y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan la posición del Editor de la revista. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin autorización previa de la Universidad Veracruzana.

### UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Ladrón de Guevara González  
Rectora  
Mtra. Leticia Rodríguez Audirac  
Secretaria Académica  
Mtro. Gerardo García Ricardo  
Secretario de Administración y Finanzas  
Dr. Octavio A. Ochoa Contreras  
Secretario de la Rectoría  
Dra. Carmen G. Blázquez Domínguez  
Director General de Investigaciones  
Dra. Filiberta Gómez Cruz  
Directora del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales  
Equipo Editorial

## Acerca de este número

*Ana Isabel Fontecilla Carbonell\**

*José Alfredo Zavaleta Betancourt\*\**

### Resumen

Miradas en clave de género, número polifónico de *Clivajes*. *Revista de Ciencias Sociales*, enfatiza la idea de la subjetividad como construcción, la multiplicidad o intersección de opresiones como “cadenas de violencia”, y la resistencia como forma de intervención política y empoderamiento. Los lectores observarán que el problema social del género es primordialmente biopolítico. Foucault advirtió que la gubernamentalización de la vida consistía en la regulación de los procesos biológicos de la población: los nacimientos, la fecundidad, la vejez, la mortalidad. En tal sentido, la voz de Agnes Heller irrumpe para recordarnos que “los movimientos de la biopolítica, los que militan y participan, creen todos muy acertadamente, que la mera codificación o promulgación legal de los derechos por los que abogan es el primer paso. Hace falta modificar tradiciones culturales completas del pasado, cambiar hábitos profundamente arraigados, para que los nuevos derechos sean efectivos, para que las nuevas libertades lleguen a ser una realidad”.

---

\* Doctora en Estudios del Desarrollo por la University of Leeds, Reino Unido. Investigadora de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México. Líneas de investigación: Desarrollo y Gestión Ambiental, Género y Desarrollo; Medios de vida en áreas rurales; Representaciones sociales del agua, y Cambio climático.

\*\* Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Investigador de Tiempo Completo/SNI-I (2017) en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México. Línea de investigación: Los márgenes estatales en el campo de la violencia y el delito

## EDITORIAL

*Miradas en clave de género*, coordinado por Ana Fontecilla y Bárbara Valdés Benítez, suple una *falta*.<sup>\*</sup> En entregas anteriores, el género aparece como categoría subsidiaria de otras problemáticas: violencia, guerra, democracia, derechos humanos, poscolonialismo, decolonialidad y migración retorno, sin la centralidad que ahora ocupa en la revista. Quizá, en la pequeña matriz discursiva que contiene *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, bajo el supuesto de que un discurso es enunciado sólo en determinadas circunstancias, este es el momento justo para la emergencia de la problemática de género, tradicionalmente subsumida en la aparente neutralidad del debate. Es evidente que la política editorial no escapa, consciente o inconscientemente, a los sesgos de género; sin embargo, en nuestro caso, no ha sido una decisión premeditada o un acto patriarcal. En estos años de trabajo, deliberación y reflexividad, hemos considerado la forma en que los discursos eurocéntricos y latinoamericanos nos interpelan para integrar el tema de género en la escritura de las ciencias sociales.

Ahora, a partir de conversaciones con mujeres feministas, tenemos claro que el problema no es el dilema de Giddens: “desarrollarlo como una categoría general o analizarlo en las influencias más específicas que afectan al comportamiento de mujeres y hombres en cada contexto”; por lo contrario, pensamos, las investigaciones empíricas podrían orientarse por la impronta que Bourdieu plantó como bandera contra la naturalización de la división sexual, mediante mecanismos de “deshistorización... eternización relativas”, lo que obliga a asumir reflexiones situadas sobre género como variable transversal y sobre la institucionalización de un campo de estudios específico.

*Miradas en clave de género*, un acontecimiento político en este sentido, ha sido preparado y escrito principalmente por mujeres: académicas, activistas; mujeres reflexivas, combatientes que, en nuestra opinión, siguen la consigna de Bourdieu en cuanto a “la acción colectiva de la resistencia”. La toma de la palabra, mediante la escritura, por parte de las autoras del número 6 de *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, sigue este sendero para someter a la crítica al patriarcalismo, la heterosexualidad y el colonialismo, mediante una multiplicidad de discursos y experiencias que

---

<sup>\*</sup> La formación y corrección de estilo, así como el diseño técnico de *Miradas en clave de género* estuvieron a cargo de Judith Guadalupe Páez Paniagua (IIH-S), y debemos el diseño de portada a Ricardo Martínez Luna (IIH-S). La imagen que ilustra la portada es obra de la fotógrafa mexicana Lilian Rendón, a quien agradecemos su generosa aportación a este número. La instantánea representa el devenir de una experiencia de vida impresa en el cuerpo de una mujer cuya mirada interroga serenamente al futuro. ¿Qué luchas, qué victorias, qué retos, decepciones y esperanzas habrá detrás de esa mirada?

problematizan las fronteras de la ciencia y lo político, convencidas de que todo lo personal es politizable.

Con esto en mente, el propósito central de este número es explorar tanto debates actuales en torno a las teorías que fundamentan los estudios de género, como reunir trabajos que asumen esta perspectiva para observar y discutir problemáticas concretas. Así, *Clivajes...* 6 abre la sección de Ensayo Científico con un extraordinario documento que desestructura el canon hegemónico mediante el cual se delibera el problema de género en Occidente. En “Raza, clase, género: ¿Nueva divinidad de tres cabezas?”, Houria Boutedjla, la legendaria militante del Partido de los Indígenas de la República (PIR) en Francia, describe la intersección de opresiones que victimizan a las mujeres, mediante una intervención histórica en el campo universitario que vuelca la reflexión hacia las alianzas que miles de mujeres, víctimas de hombres cuya “virilidad es [asimismo] socavada por el racismo y el colonialismo” necesitan para liberarse. El discurso de Boutedjla representa, a nuestro juicio, un antes y un después del feminismo “blanco”, moderno, colonial que contribuye a las desigualdades intragénero.

Bajo esta lógica, el conjunto de ensayos tematiza la subjetividad compleja, heterogénea, feminista, de mujeres de países semi-periféricos y periféricos, mediante categorías generales cuya inclusión en el terreno investigativo suele imponer retos metodológicos y de interpretación. Así, en “Experiencia, feminismo, testimonio y subjetividad”, Leila Martina Passerino reflexiona sobre la función del testimonio para la producción de conocimiento en las ciencias sociales, a partir de recursos/fuentes tales como la “experiencia”, en cuya definición con fines analíticos subyacen la sospecha en torno a la credibilidad y fiabilidad, y los criterios de veracidad ante el problema de la comprobación. En este sentido, el ensayo de Passerino contribuye a la discusión teórica de conceptos y recursos frecuentes en la investigación cualitativa; en particular, acerca del testimonio en relación con la experiencia, en tanto “zona políticamente diseñada, lugar de disputa o creadora de subjetividad”.

En “Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el Islam”, Mayra Soledad Varcancel analiza y describe etnográficamente, con base en entrevistas/testimonios, la forma en que se asume y resignifica los roles “femeninos”, preestablecidos o auto-atribuidos, entre mujeres conversas y “oriundas” del Islam en la ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina. Varcancel destaca la forma en que las mujeres gestionan y negocian la normatividad sobre los usos del cuerpo (donde la vestimenta es fundamental), así como los principios en torno a la moral sexual y familiar, y los valores que se transmiten en espacios religiosos construidos o frecuentados por mujeres musulmanas. Subyace en este ensayo, que cuestiona prejuicios occidentales, la idea fraguada en el Islam de que “El paraíso está debajo de los pies de las madres”, mujeres cuya capacidad de agencia define, allende las fronteras, su lugar en la familia, la comunidad y el espacio público.

Más adelante, en “Impunidad e invisibilización de los feminicidios en Veracruz”, Estela Casados aborda la violencia de género y acomete la situación límite de las mujeres asesinadas por odio, mediante un estudio de caso que intenta visibilizar la exacerbación de la violencia feminicida en México y particularmente en Veracruz, pese a la existencia de reformas legales que podrían revertir la actual situación de vulnerabilidad y garantizar la seguridad cotidiana de la población femenina. Desde la perspectiva de Casados, la falta de información fiable, e incluso de registros sobre los casos de violencia machista y feminicidio, así como la simulación institucional y la omisión irresponsable de autoridades ante el aumento en los índices de feminicidio en Veracruz, envía un peligroso mensaje a la sociedad: “el feminicidio no se castiga, siempre queda impune”.

En su ensayo titulado “Mujer y salud. Miradas en torno al nacimiento”, Ana Prado Murrieta analiza las características de la atención institucional al parto, en contraposición con las de la partería, como práctica alternativa vigente en espacios rurales y urbanos. Desde la mirada de Prado Murrieta, los partos por cesárea en instituciones de salud (modelo biomédico) constituyen un tipo de violencia hacia las mujeres, un acto de “violencia obstétrica” cuya recurrencia consta en el alto índice de cesáreas. En contraste, posiciona a la partería (desde la tradicional hasta la posmoderna) como un “espacio de disputa política ante el conocimiento dominante” y una praxis donde “se resignifican los saberes y la autonomía de las mujeres”.

En el último ensayo de *Clivajes...* 6, “Envejecimiento en clave de género”, María Teresa Barón Cruz expone las representaciones sociales de la vejez, con base en su investigación en Santa María Tiltepec, Oaxaca, donde el envejecimiento se asocia a la imposibilidad del trabajo, a la pérdida de habilidades motoras, a la migración de los hombres, particularmente de los jóvenes y, por tanto, al abandono y la sobrecarga de responsabilidades en las madres de familia cuya necesidad de respaldo institucional, mediante programas tales como PROGRESA, PROSPERA y Pensión para Adultos Mayores, las lleva a asumir labores comunitarias, antes desempeñadas por hombres, que se suman a las de su hogar e incluso de su parcela u otras actividades económicas para el sustento de su hogar, más allá de su edad, estado de salud y respaldo familiar. Barón Cruz pone énfasis en la transición demográfica, que ha implicado la desestructuración de la familia nuclear y la emergencia de la familia extendida; transición que, lejos de significar un punto de inflexión en la inequidad de género, vulnera aún más la estabilidad económica y la salud de las mujeres que aún subsisten al modo de vida comunitario.

La sección de Avances de Investigación de *Miradas en clave de género* reúne tres trabajos, donde sus autoras abordan, desde distintas perspectivas el tema de la maternidad: como objeto de estudio, como búsqueda y conquista legal, y como decisión en la que va de por medio la interrupción segura del embarazo con respaldo de colectivos feministas, cada vez más vinculados con instituciones de salud en Neuquén, Argentina. En el primero de ellos, “Una teoría para comprender la maternidad

temprana”, Bélgica Romero, Evangelina Tapia y Silvia Valencia emprenden una revisión de la Teoría de las Representaciones, una teoría del sentido común, así como de herramientas metodológicas cuyos antecedentes en el abordaje de problemáticas psicosociales podrían sustentar estudios sobre la mujer, y en particular sobre la maternidad temprana y sus representaciones en países latinoamericanos.

En el segundo Avance de investigación: “Comaternidades y derechos en la Ley de Matrimonio Igualitario en Argentina”, Noelia Soledad Trupa analiza “la apropiación subjetiva de derechos de las familias comaternales”, cuyas integrantes han recurrido a tratamientos de reproducción humana con el fin de ser madres, y enfrentado las barreras legales que impedían, por una parte, que pudiesen contraer matrimonio, y, por otra, una vez aprobada la Ley de Matrimonio Igualitario (N° 26618/2010), que, casadas o no, pudiesen registrar a sus hijos e hijas en igualdad de circunstancias para ambas madres, independientemente de quién asumió la gestación. La autora reúne testimonios de parejas lesbianas cuya comaternidad, en sus palabras, representa una conquista, sí, pero también un derecho de la mujer sobre su cuerpo y su proyecto de vida, al amparo de la Ley.

En el tercer Avance de investigación: “Redes en torno al aborto clandestino: vínculos de socorristas y sistemas de salud en Neuquén, Argentina”, Julia Burton y Guillermina Peralta exponen experiencias de información y acompañamiento a mujeres que deciden abortar, por parte de la organización civil Socorro Rosa, impulsada por la Colectiva Feminista La Revuelta, cuyo discurso y trabajo reivindicativo, antipatriarcal, decolonial, impulsan por diversos medios el debate público en torno a los derechos reproductivos de las mujeres, a la vez que establecen vínculos de colaboración con el sistema de salud de la ciudad de Neuquén, para la atención “amigable” de quienes, acompañadas o no, ejercen el derecho a decidir sobre su cuerpo, aún, en forma clandestina.

Finalmente, *Miradas en clave de género* incluye, en la sección de Reseñas, un texto de Bárbara Valdés Benítez sobre *Manual para mujeres de la limpieza*, antología de cuentos de la escritora estadounidense Lucia Berlin, y otro de Segundo Carmelo Padilla acerca de *Violencia de Estado, Guerra, Resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, de Judith Butler. Valdés Benítez llama la atención sobre una narradora cuya obra ha sido revalorada *postmortem* y a través de la cual literalmente se recupera y problematiza la complejidad femenina ante los roles socialmente establecidos; en este caso, la autoficción es un recurso para transitar, con otros nombres, el universo habitado, pero también cuestionado por las mujeres. Carmelo Padilla, por su parte, expone las preocupaciones de Judith Butler, icono del feminismo reciente, con respecto a la guerra, la violencia y la posibilidad de una alianza para resistirlas mediante la unidad de lo diverso.

Así pues, este número polifónico de *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* enfatiza la idea de la subjetividad como construcción, la multiplicidad o intersección de opresiones



como “cadenas de violencia”, y la resistencia como forma de intervención política y empoderamiento. Los lectores observarán que el problema social del género es primordialmente biopolítico. Foucault advirtió que la gubernamentalización de la vida consistía en la regulación de los procesos biológicos de la población: los nacimientos, la fecundidad, la vejez, la mortalidad. En tal sentido, la voz de Agnes Heller irrumpió para recordarnos que “los movimientos de la biopolítica, los que militan y participan, creen todos muy acertadamente, que la mera codificación o promulgación legal de los derechos por los que abogan es el primer paso. Hace falta modificar tradiciones culturales completas del pasado, cambiar hábitos profundamente arraigados, para que los nuevos derechos sean efectivos, para que las nuevas libertades lleguen a ser una realidad”.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Houria Bouteldja

RAZA, CLASE Y GÉNERO: ¿NUEVA DIVINIDAD DE TRES CABEZAS?

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 1-14.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 12-02-2016

Aceptado: 16-03-2016

Dictaminado: 03-03-2016

Publicado: 01-07-2016

# Raza, Clase y Género: ¿Nueva divinidad de tres cabezas?

*Houria Bouteldja*

## Resumen

En este trabajo discutiré el uso del concepto "interseccionalidad". Las razones para interesarse en la interseccionalidad son diversas; algunas legítimas y justificadas, otras no. El uso que me parece más legítimo es el que consiste en pensar y analizar la condición de las víctimas de opresiones múltiples. Pienso, evidentemente, en el uso que hicieron de esto las mujeres negras americanas para hacer valer ante la justicia que no podían ser tratadas como se trata a los blancos, las blancas o los hombres negros, dada la imbricación de sus opresiones, e igualmente en el uso teórico que de esto han hecho ciertas militantes negras o chicanas para proveer a las luchas políticas de herramientas de comprensión.

Palabras clave:

Indígena/Sujeto decolonial, Campo político blanco/decolonialidad, Modernidad/Globalidad histórica, Interseccionalidad

## Race, class and gender : New three-headed deity ?

### *Abstract*

In this paper I will discuss the use of the term "intersectionality". The reasons to be interested in intersectionality are diverse; some legitimate and justified, others not. The one I find more legitimate consists of thinking and analyzing the condition of the victims of multiple oppressions. I think, particularly in the use that black American women made of this notion to assert in court that they could not be treated as white men or women, or as black men given the interplay between the different oppressions they experienced. I think as well in the theoretical use of this made by some black militants or chicanas to provide understating tools to political fights.

Keywords:

Indigenous/Decolonial Subject, White political field/Decoloniality, Modernity/Historical Globality, intersectionality

## Race, classe et genre : une nouvelle divinité à trois têtes ?

### *Résumé*

Dans ce travail je discuterai l'usage du concept d'«intersectionnalité». Les raisons pour s'en intéresser sont multiples ; quelques légitimes et justifiées, d'autres non. L'usage qui me paraît le plus légitime est celui qui consiste pour les victimes d'oppressions multiples à penser et à analyser leur condition. Je pense évidemment à l'usage qu'ont pu en faire les femmes noires américaines pour faire valoir devant la justice qu'elles ne pouvaient pas être traitées comme on traite les Blancs, les Blanches ou les hommes noirs étant donné l'imbrication de leurs oppressions et également à l'usage théorique qu'en ont fait certaines militantes noires ou chicanas pour fournir des outils de compréhension aux luttes politiques.

Mots clés :

Indigène/Sujet decolonial, Champ politique blanc/decolonialité, Modernité/Globalité historique, Intersectionnalité

RAZA, CLASE Y GÉNERO:  
¿NUEVA DIVINIDAD DE TRES CABEZAS?

Houria Bouteldja\*



La lectura de este texto, originalmente titulado *Race, classe et genre: une nouvelle divinité à trois têtes?*,<sup>1</sup> se realizó por vez primera el 26 de agosto de 2015, en Montreal, durante el 7º Congreso Internacional de Investigaciones Feministas en la Francofonía; más adelante, el 24 de noviembre de 2015, se leyó en la Universidad París 8 y, finalmente, el 30 de noviembre de 2015, en la Universidad de Le Havre, en el marco del Coloquio: “Luchas coloniales y decoloniales en la Francia de ayer y hoy”.

---

\* Traductora e interprete en lenguas extranjeras, particularmente en árabe e inglés, es fundadora y portavoz del Partido de los Indígenas de la República (PIR) en Francia. Es autora y coautora de diversas publicaciones e imparte conferencias sobre identidad, feminismo, problemas de género e islamofobia. Su publicación más reciente: Bouteldja, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et Nous, Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris: Éditions La Fabrique.

<sup>1</sup> Traductor: Víctor Manuel Rodríguez Navarro

Comenzaré con un par de precisiones. La primera es que no estoy aquí como investigadora ni universitaria, sino como militante. Es importante tener esto en mente porque el mundo académico y el mundo político son universos diferentes y, con frecuencia, me he percatado de que los investigadores esperan encontrar en el mundo militante extensiones o ratificaciones de sus postulados, lo que raramente pasa. La segunda es que voy a utilizar conceptos que tal vez les resulten extraños, pero que constituyen categorías políticas, como “indígena”, que no debe entenderse en el sentido etimológico, sino en el sentido histórico; para nosotros significa “sujeto colonial”. Utilizaré igualmente la noción de “campo político blanco” que, desde un punto de vista decolonial, expresa la unidad racial del mundo político blanco, no obstante su heterogeneidad y pese al clivaje estructural clasista que lo fundamenta. Voy a utilizar, finalmente, la noción de “Modernidad”, a la que definimos como *la globalidad histórica, caracterizada por el Capital, la dominación colonial/poscolonial, el Estado moderno y el sistema étnico hegemónico asociados a ella...* Termino con una advertencia: es posible que el propósito de mis palabras les resulte provocador; les aseguro que no lo es. Formo parte de una organización política que enfrenta dilemas y decisiones, a veces, cornelianas, en un contexto ideológico francés muy difícil y en el cual el pensamiento político resulta conservador, restringido, y si mis palabras les parecen provocadoras es menos a causa de su naturaleza, que por la pobreza del debate, la renuncia progresiva a la confrontación y por un cierto amor al consenso “blando”. Nuestro objetivo es allegarnos los medios teóricos y políticos para avanzar en un proyecto de transformación social, y este objetivo no tolera el pensamiento débil, el compromiso a medias, ni la demagogia.

Así pues, si yo formara parte de esta esfera de influencia radical blanca o no blanca que acaba de descubrir la interseccionalidad en Francia, comenzaría esta intervención con una plegaria: “En el nombre de la clase, del género y de la raza, amén”. Existe, en efecto, una gran peculiaridad en la izquierda radical francesa: es cada vez menos política y cada vez más religiosa. Está guiada por grandes principios y una moral que supone políticos, lo que trae por consecuencia que las esferas militantes tengan más que ver con hombres y mujeres de iglesia que con militantes. Por lo tanto, antes de entrar de lleno al tema, me gustaría hacer un par de comentarios. La primera vez que escuché hablar públicamente de opresiones cruzadas fue en los años 80; era yo muy pequeña y quien hablaba, un hombre blanco. Se llamaba Coluche. ¿Y qué decía Coluche? Cito de memoria: “Cuando se es mujer, negra e incapacitada, la vida puede ser muy dura”. ¿Qué lección obtengo? Que la conciencia de las opresiones cruzadas está al alcance de

todos, y ciego no es, sino el que no quiere ver. Hay un saber implícito compartido por todos. El segundo comentario es que se acostumbra decir que las primeras interseccionalistas fueron las feministas negras americanas. Me atrevería a afirmar que no es verdad y que cabría buscar a los primeros interseccionalistas entre los colonos y los racistas. En efecto, ellos fueron los primeros en prever el uso que podían hacer de las contradicciones observadas en las sociedades colonizadas; ellos, por ejemplo, comprendieron enseguida cómo sacar provecho de la diferencia estatutaria entre judíos y musulmanes en Argelia, de la misma forma que buscan sacar provecho de la organización patriarcal de las sociedades del Magreb. Utilizarán estas contradicciones para dividir y fraccionar lo más posible el cuerpo social entre los judíos, los árabes, los bereberes, los hombres y las mujeres, las élites y los campesinos. Al día de hoy, esta situación continúa: los suníes, los chiíes, los homos, los heteros y me quedo corta. Por supuesto, no confundo la interseccionalidad de uso represivo (que llamaré “negativa”) con la interseccionalidad de uso emancipador (que llamaré “positiva”), pero es importante tenerlo en mente, porque aquellos que aprovechan las divisiones siguen actuando, y es evidente que sabrán hacer uso inteligente de la interseccionalidad positiva.

Las razones para interesarse en la interseccionalidad son diversas. Algunas son legítimas y justificadas, otras no lo son. No estoy aquí, pues, para andarme por las ramas. El uso que me parece más legítimo es el que consiste en pensar y analizar la condición de las víctimas de opresiones múltiples. Pienso, evidentemente, en el uso que hicieron de esto las mujeres negras americanas para hacer valer, ante de la justicia, que no podían ser tratadas como se trata a los blancos, las blancas o los hombres negros, dada la imbricación de sus opresiones. Pienso, igualmente, en el uso teórico que de esto han hecho ciertas militantes negras o chicanas para proveer de herramientas de comprensión a las luchas políticas. En particular, pienso en el famoso *Mujeres, raza y clase*, de Angela Davis (2004), que es un clásico. Hay toda una literatura teórica en la cual no voy detenerme, pero es rica, densa e informa de manera erudita sobre la complejidad de las relaciones de dominación. Dejando de lado esos usos, la mayoría de los otros me parece bastante sospechosa; sólo destacaré cuatro:

Para empezar, está el uso académico blanco del término, que sirve para abrir campos de investigación en el dominio del saber, como opción profesional y para la promoción de investigadores, de intelectuales para quienes las víctimas son objetos de estudio y jamás actores políticos, y para los cuales la investigación es un fin en sí mismo, incluso

si no lo reconocen. Sin embargo, es preciso relativizar en cuanto a la emergencia de la “interseccionalidad” en el campo universitario, pues todavía no socava los viejos muros de la Universidad francesa, aún cautelosa sobre estos temas y que apenas se recupera de la apertura de la cuestión de género.

Después, está el uso académico no blanco del término, es decir, el uso que hacen de esto los investigadores indígenas en el seno del mundo universitario. Un medio para transformar la estigmatización indígena en distinción es asociar la raza con las otras formas de dominación, ya que ese sector, marginal en el seno de la universidad, es impulsado y defendido por marxistas, ellos mismos minoritarios. Como el propósito de estos estudios es evocar sin cesar “la invisibilización” de los racializados y sus saberes, los investigadores no blancos pueden jugar sobre su “legitimidad de hecho” y competir con los blancos, bajo la condición de no contravenir el ejercicio de la deconstrucción o, dicho de otro modo, no hacer política.

Hay un tercer uso de la interseccionalidad: el que hacen de ella ciertos grupos de la izquierda radical blanca que pueden ser sinceros, pero que la transforman a menudo en reclamos por articular. En un famoso texto, Sadri Khiari (2011), miembro del Partido de los Indígenas de la República (PIR) escribió:

Cuando un blanco de izquierda nos pregunta “¿Cómo articulan razas y clases?”, no hace falta responderle. En principio, simplemente, porque eso no le concierne. Pero sobre todo, porque cuando nos hace esta pregunta, no expresa su simple curiosidad. En el fondo se pregunta si nuestra lucha es verdaderamente legítima, es decir, si, desde su punto de vista, nuestra lucha refuerza la suya o si, por lo contrario, la debilita. Quiere saber si corresponde a la idea que él se hace de la lucha por la emancipación –generosa, general, universal– Si considera que no es exactamente el caso, entonces, para él, no vale nada, puede incluso considerarla perjudicial.

Por último, hay un cuarto uso: el que hacen de esto algunos militantes radicales no blancos que viven en carne propia los efectos de las opresiones cruzadas, pero que a menudo se transforma en una postura que da lugar a la vez a una especie de estética. Lo que quiero decir es que la causa interseccionalista defendida raramente encarna en un proyecto político viable destinado a los habitantes de los suburbios. Así, la confrontación real y la puesta en práctica de la teoría desaparecen tras la emergencia de una retórica seductora que puede ser absorbida por el campo político blanco e incluso instrumentalizada contra las luchas realizables, e insisto en la palabra “realizables”. A propósito, citaré a Norman Ajari (2015), otro militante del PIR:

En la Francia de hoy, el chantaje a la interseccionalidad se ha vuelto un instrumento de orientación ideológica que permite descalificar a aquellos que no se someten a la agenda política dominante. Ahí, las armas de combate son las acusaciones de homofobia o antisemitismo. Es prioritario reconocer, por más desolador que resulte constatarlo, que parte significativa del discurso interseccional francés es formalmente similar al universalismo republicano. Busca consagrar la superioridad moral de aquellas y aquellos que lo predicán, confortándolos en la ilusión de una legitimidad sin límites. Articular para todo propósito la clase, la sexualidad, el género y la raza es asegurarse de tener siempre qué decir y de ser rara vez refutado. El predicador interseccional responderá “clase” o “género” cuando se le hable de raza, y viceversa.

Por mi parte, les diré francamente cómo lo pienso. La interseccionalidad, en su uso en Francia —y subrayo en Francia, puesto que no pretendo generalizar este análisis—, constituye seguramente un precioso instrumento para el estudio de las opresiones, pero con seguridad no es una herramienta política y menos aún para la movilización. “Lo real es cuando uno se golpea”, decía Lacan. Pretendo que la teoría interseccional se estrelle contra el muro de la realidad. Y voy a intentar demostrarlo:

¿Por qué, como sostengo, las demandas de articulación de todas las opresiones o la postura estética que consiste en declararse interseccional son apolíticas? En principio porque constituyen la encarnación de una nueva moral, de un nuevo humanismo, pero, como todo humanismo, es de carácter abstracto. Efectivamente, éstas imponen no establecer ninguna jerarquía, no admitir ninguna prioridad y combatir todo a la vez, lo que supone que los principales implicados quieren y pueden asumir un determinado proyecto; en otras palabras, que tienen los medios materiales para hacerlo... En mi opinión, esto es imposible. Por razones 1) de contexto, 2) de dialéctica entre las diferentes opresiones y 3) de estrategia política.

#### OCUPÉMONOS DE LOS ELEMENTOS DE CONTEXTO

En primer término, el contexto geopolítico internacional y lo que llamamos en el PIR “la contrarrevolución colonial”, un episodio que comenzó inmediatamente después de las independencias, que toma la forma de la recolonización del mundo bajo otras representaciones, lleva adelante su iniciativa de depredación y despoja y crea las condiciones de una emigración masiva, lo que motiva a Europa a reforzar sus aparatos represivos contra los migrantes y repercute directamente en la vida de los poscolonizados, ya que esas políticas refuerzan el racismo, los controles policíacos y la sospecha a todos los niveles; en suma, un contexto geopolítico que refuerza el racismo en el hexágono.



En segundo lugar, la crisis económica de la cual Grecia está pagando la cuenta y que refuerza la competición en el mundo del trabajo entre blancos e indígenas, un contexto, por lo tanto, que exacerba el racismo y proletariza aún más a los indígenas.

Hay, en tercer lugar, un contexto ideológico general. Desde hace mucho tiempo, en Europa se reconoce una sola diferencia: la diferencia de clase, que opone derecha e izquierda, proletarios y burgueses, progresistas y reaccionarios. Esta línea de discrepancia, si bien reñida, es siempre válida, pero se encuentra en plena mutación. Ya no estamos más en los años 70, cuando las ideas de progreso estaban en la cumbre, cuando se decía “haz el amor, no la guerra” y la juventud participaba en lo que llamamos la revolución sexual. Durante los treinta años que acaban de transcurrir, vivimos en Europa el declive progresivo de la hegemonía de izquierda en beneficio de una hegemonía de derecha. Las élites se volvieron de derecha y los pueblos también. Esto tiene repercusiones sobre las relaciones de género y de sexualidad principalmente; el mundo ha podido constatar, por ejemplo, la vitalidad con la cual la Francia conservadora, la Francia católica, la Francia de derecha se movilizó contra el matrimonio para todos.

Está, finalmente, el contexto específico de los barrios populares en Francia y en los suburbios, adonde vive la mayoría de los indígenas de la África negra, del Magreb y de las Antillas. Los indígenas no escapan a la influencia de esta nueva hegemonía de derecha, sobre todo porque no son los niños del mayo de 68, que constituye una herencia blanca, y eso tiene por efecto que no se les pueda abordar como se abordaría a los *hippies* o a los *bobos*<sup>2</sup> parisinos, exclusivamente por cuestiones de género y sexualidad. Los barrios populares de Francia no escaparon al fenómeno de regresión política general, por dos razones principales; la primera: desde hace mucho tiempo se grita en las manifestaciones “francés, inmigrante, mismo patrón, mismo combate”, que es un eslogan caduco. En la realidad de la lucha, los obreros inmigrantes se percataron rápidamente de que las cuestiones ligadas a la independencia de su país no eran la prioridad del movimiento obrero francés, y, tras las independencias, de que tampoco el racismo era ya su prioridad y que los derechos de los inmigrantes se sacrificaban siempre en beneficio de la clase obrera blanca. Jamás los inmigrantes ni sus hijos han sido partidarios primordiales de la izquierda blanca. La izquierda siempre ha actuado en función del interés de los proletarios y las clases medias blancas, y ha permanecido sordo a las principales reivindicaciones de los poscolonizados desde hace treinta años: la

---

<sup>2</sup> Burgueses bohemios (N. del T.).

demanda de justicia frente a los crímenes policíacos, la lucha contra la discriminación en el trabajo y el alojamiento, que toma la forma de una lucha contra la islamofobia, la negrofobia y la romofobia;<sup>3</sup> el reconocimiento de la historia colonial, de la trata trasatlántica y, finalmente, la lucha contra el sionismo. Todo esto es lo que hace decir al PIR que la izquierda es blanca y que forma parte de lo que llamamos “campo político blanco”. La segunda razón es que todas las tentativas de organización política han sido sistemáticamente atacadas y cortadas de raíz por el poder, sea central o local, lo que ha impedido la politización de al menos dos generaciones. Actualmente pagamos el precio de ello.

#### CONDICIÓN DE LOS INDÍGENAS QUE VIVEN EN BARRIOS POPULARES E INTERACCIÓN ENTRE LAS DIFERENTES OPRESIONES QUE PADECEN

Se nos ha dicho: “articulen raza, clase, género y sexualidades”. Se nos concede que el indígena está, ciertamente, racializado, pero que existe un as de contradicciones en ese cuerpo social: hay ricos y pobres, hombres y mujeres, heteros y homos, lo que supone que nosotros, que sostenemos un proyecto político, nos presentamos en los suburbios donde se localiza la más grande concentración de indígenas y nos adjudicamos un proyecto articulador que asume defender abiertamente la lucha de clases, la lucha de razas, la lucha feminista contra el sexismo de los hombres del barrio y la lucha en favor de lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero (LGBT). Ante ello, entonces, yo digo: “¡objeción su señoría!” Tengo tres:

Primera objeción: para articular, es preciso que el cuerpo social indígena en sus arraigadas tendencias se afilie a un proyecto “progresista”. En mi opinión, ese no es el caso.

— En principio porque desde hace treinta años presenciamos un desplazamiento progresivo de la opinión indígena hacia los “valores de derecha” y un rechazo cada vez más fuerte con respecto a la izquierda y la mayor parte de los “valores” que defiende, salvo, tal vez, la igualdad social, aunque ésta sea disputada por formas liberales de éxito social.

— Luego, porque el racismo y la marginación social producen conservadurismo. Los neoconservadores franceses, que van de Fourest a Le Pen pasando por Finkelkraut,

---

<sup>3</sup> El término (*romophobia*) define la aversión obsesiva contra los llamados *Roms* o pueblos gitanos, asentamientos de origen romaní establecidos en diversos países del mundo (N. del T.).

es decir, de la izquierda republicana a la extrema derecha, piensan que los suburbios son “reaccionarios” y que el Islam también lo es. La izquierda “islamo-izquierdista” combate esta idea bajo el supuesto de que hay Islam en tanto que hay musulmanes, que la adhesión al Islam es una decisión individual, cuidadosamente reflexionada y ajena a toda influencia comunitaria. En pocas palabras, hay aquí una visión muy liberal acerca del Islam, donde tendríamos individuos desarraigados de su historia y de su entorno, dotados de un vigoroso libre albedrío, exento de toda forma de determinismo y “alienación”.

Por mi parte, jamás he estado de acuerdo con la construcción —y subrayo “construcción”— de este Islam liberal y opcional que, en mi opinión, está determinado 1) por la necesidad de la izquierda antirracista de justificar su solidaridad con las mujeres que usan velo y 2) por una cierta categoría de musulmanes y musulmanas, en particular, obligados a demostrar que merecen el apoyo de la izquierda y que adaptan su discurso en función de las reivindicaciones de ésta. Creo que las formas que toma el Islam en los suburbios son efectivamente “conservadoras” y pienso que este Islam, como uno de sus principales símbolos, el fular, son efectivamente concesiones hechas al patriarcado indígena. Me apresuro a decir que no hay nada dramático en esto, puesto que el compromiso permite mejoras e incluso abre márgenes de libertad. A menudo las mujeres parecen retroceder pero, de hecho, toman impulso para saltar mejor. Así, los neoconservadores tienen razón sobre la forma, pero no sobre el fondo. Me explico esto con la noción de espacio-tiempo.

Recientemente di una entrevista a una revista de izquierda, titulada *Vacarme*, que hizo un escándalo. A una pregunta sobre nuestra relación con el mestizaje, respondí que en un mundo donde el racismo nos ha enseñado a odiarnos, era importante aprender a amarnos y autorizarnos a contraer matrimonio con alguien de nuestra comunidad, más que buscar una promoción cualquiera casándonos con blancos; que seguramente este planteamiento era considerado por la izquierda blanca como una regresión, pero que para nosotros era un gran paso hacia delante. Eso es el espacio-tiempo indígena. La línea de progreso no significa gran cosa en el medio colonizado. Lo que es positivo para los blancos, no lo es forzosamente para nosotros y viceversa.

Una anécdota histórica para ilustrar esta propuesta: en los años 30, militantes comunistas negras de la sección de Harlem demandan prohibir los matrimonios interraciales al interior del Partido Comunista, al tiempo que militan en éste para poner fin a las Leyes Jim Crow de segregación en la sociedad americana; entre ellas, la que prohíbe a los negros casarse con los blancos (Naison, 2005). Las militantes negras

en cuestión estaban en la búsqueda de una estrategia para luchar contra los criterios racistas de belleza, establecidos por los blancos, que invocaban la supuesta feminidad superior de las mujeres blancas y hacían de una relación con una mujer blanca un criterio de promoción social para un hombre negro. Eso fue rechazado por las instancias del partido, pero una de sus consecuencias es que al menos una parte de los militantes comunistas negros de la sección rompieron sus relaciones con mujeres blancas para estar enseguida con mujeres negras. A modo de broma, llamamos a esto “volver al carril”.

Lo que quiero explicar es que este movimiento de “autoaislamiento” que llamamos “comunitarismo”, que tiene todos los rasgos de la “reacción” y del “conservadurismo”, y que lo es bajo ciertas condiciones, es globalmente positivo porque en un contexto hostil (volver a los elementos de contexto) la comunidad es el primer espacio de la solidaridad. Es evidente que esta “regresión fecunda” que responde a necesidades materiales y afectivas es precaria, y que no sucede al margen de determinadas condiciones. A cambio de protección al interior de un esquema normativo rígido, la contraparte es efectivamente la disminución de las libertades. En el transcurso del coloquio inicialmente mencionado sobre feminismo islámico, una de las participantes identificó dos tipos de musulmanas: unas, con un escaso capital económico y simbólico, que buscan primordialmente el reconocimiento de su comunidad y rechazan la etiqueta feminista, y otras, con un fuerte capital, que buscan el reconocimiento del mundo blanco. Para alcanzarlo, estas últimas adoptan una identidad feminista, y esto se relaciona con lo que decía más arriba en cuanto a estrategias para obtener el apoyo de la izquierda blanca. Lo que la participante olvidó decir es que, en términos demográficos, esas categorías de mujeres no son equivalentes, puesto que, siendo lo indígena estructuralmente pobre, hay más mujeres en la categoría musulmanas no feministas que en la otra, lo cual tiene implicaciones en términos estratégicos, dado que la triple opresión conduce a sacrificar en ese caso la opción feminista y, por ende, a hacer lo contrario de la articulación. Si se quiere comprender la articulación raza, clase y género, así como sus efectos, es a esta categoría que debemos atenernos. Las interseccionalistas tenderán a hacer lo contrario: apoyar a las que puedan permitirse materialmente la articulación, porque son vistas como rebeldes, insumisas, heroínas, en detrimento de las otras.<sup>4</sup> Y esto es el colmo.

---

<sup>4</sup> No puedo evitar pensar que persiste aquí una forma de orientalismo y paternalismo cuando esa mirada es blanca, y de integración de dicho orientalismo cuando la mirada es indígena.

Segunda objeción: articular raza y género, por ejemplo, supone combatir el racismo, el patriarcado en general y el patriarcado indígena en particular, puesto que las violencias sufridas por las mujeres son las violencias de los hombres de su entorno. El problema es que si el género femenino indígena está efectivamente oprimido por el patriarcado blanco y el patriarcado indígena, el género masculino indígena está igualmente oprimido por el patriarcado blanco. Quisiera señalar aquí los trabajos sobre las masculinidades hegemónicas y las masculinidades subalternas que movilizan los estudios de investigadores del sur, y que permiten, esencialmente, no considerar más las violencias masculinas hacia las mujeres como la expresión de una cultura local de la dominación masculina, sino pensarlas, más bien, en relación con la inestabilidad continua, impuesta por el imperialismo y las reformas neoliberales (Gourarier, Rebutini y Vörös, 2015). Las mujeres indígenas tienen consciencia de todo esto. Conocen muy bien la opresión de sus hombres y saben también el precio que ellas deben pagar a cambio. En este contexto, la primera palanca que van a accionar no es la del feminismo, sino la del antirracismo, y no es por azar que desde hace treinta años encontremos mujeres inmigrantes comprometidas en las luchas contra el medio penitenciario, contra los crímenes políticos. A esto hay que añadir la dialéctica de la violencia patriarcal, que redobla su poder a medida que la virilidad de los hombres es socavada por el colonialismo y el racismo. Más arriba les comentaba que el velo, además de sus otras significaciones, era una “concesión” al patriarcado. Aclaro que es una concesión calculada, un compromiso para apaciguar los perjuicios inculcados en los hombres y reducir la presión masculina sobre las mujeres. Y es en este sentido que se debe asumir dicha concesión en lugar de sentir pena o inventarse un feminismo imaginario que revela más retórica que práctica, puesto que son nuestras condiciones objetivas de existencia las que determinan nuestras elecciones. Cabe agregar, al respecto, que todas las mujeres hacen concesiones al patriarcado, usen velo o no, sean indígenas o blancas.

Tercera objeción: La articulación supone que en tanto mujer indígena y pobre, me encuentro equidistante del obrero blanco, de la mujer blanca y del hombre indígena. Estoy tan alejada del hombre indígena como lo estoy de la mujer blanca y del obrero blanco, lo cual tiene consecuencias en términos de alianza estratégica. ¿Con quién debo aliarme prioritariamente? Si no hay jerarquías, no tengo ninguna razón para preferir la alianza con los hombres indígenas en vez de aliarme con las mujeres blancas. Y, sin embargo, en la realidad escogemos por instinto la alianza de raza. ¿Por qué? La primera explicación es que, al margen de las clases, el cuerpo social de las mujeres blancas tiene

privilegios políticos, económicos y simbólicos superiores al promedio del cuerpo social de los hombres indígenas. En Francia, la mayor parte del tiempo es mejor ser una mujer blanca que un hombre indígena. La segunda explicación deriva de las movilizaciones indígenas desde hace treinta años. He mencionado antes los crímenes de la policía, la islamofobia, la negrofobia, la romofobia, las luchas memoriales, como la de Palestina. ¿Dónde están las mujeres inmigrantes después de treinta años? Ahí, en esas luchas. La decisión está tomada y nos ha precedido a todos desde hace mucho tiempo. Las mujeres están ahí donde han identificado la causa principal de su opresión. *Back to the race.*

Quisiera contarles otra anécdota que tuvo lugar también en los Estados Unidos durante los años 30 del siglo XX. Esto concierne a la reconfiguración de las luchas de las mujeres negras comunistas al final de los años 40 y a lo largo de la década de 1950. Se trata de una decisión táctica/estratégica en un contexto muy particular, donde el anticomunismo causaba estragos: mientras que sus maridos estaban en prisión o en la clandestinidad, porque eran comunistas, pero también por la autodeterminación de los negros, las feministas en favor de la igualdad de derechos hombre/mujer retomaron los motivos de la retórica familiarista de la época con el fin de suscitar la solidaridad de los negros. No se trata de una alineación ideológica, es una decisión táctica, por defecto, en un contexto de crisis, donde el nivel de represión es tal, que incluso la simple seguridad de los hombres que ellas aman y que son sus compañeros de lucha no está garantizada (e incluso sus hijos son acosados por el FBI): así, por ejemplo: Esther Cooper, quien jamás había llevado el nombre de su marido, James Jackson, lo adoptó desde el momento en que fue arrestado, escribió un libro: *This is my husband*, e hizo una gira de solidaridad para darlo a conocer.

Todo esto para decir que no existe universalidad en las causas, pero que las decisiones tácticas y las estrategias se efectúan siempre en contexto.

¿QUÉ ESTRATEGIA?

Tomando en cuenta todos estos factores, la perspectiva no puede ser sino producto de una economía política global. ¿Cuál es? La perspectiva decolonial. Ésta debe poder definir un sujeto revolucionario, es decir, el sujeto alrededor del cual se construirá el proyecto de transformación social. Si se define al sujeto revolucionario a partir de la perspectiva interseccionalista, forzosamente será el más oprimido de los oprimidos quien ocupará esta función. El sujeto será, por ejemplo, el transgénero musulmán y

pobre que vive en los lejanos suburbios o el homosexual negro y desempleado. En principio, ¿por qué no? Pero..., hay un gran pero. Esta propuesta debe basarse en la aprobación de la gran mayoría, lo que supone que la “gran mayoría” en cuestión, que no comparte ni la condición específica de los trans, ni la de los homos, es filántropa y, por consecuencia, susceptible, por empatía y amor al prójimo, de aprobar dicho proyecto.

Cada cual tiene el derecho de apostar perfectamente por esa opción. No es mi caso. Yo no creo en la filantropía y no creo en esta generosidad, no más en el medio blanco que en el medio indígena. Mi perspectiva es muy pragmática y creo que la gente se moviliza por interés y, en consecuencia, como sujeto revolucionario, debe hallar el más grande denominador común. Más arriba mencioné los grandes temas que movilizan a los barrios marginados: los crímenes policíacos, el racismo en todas sus expresiones, el imperialismo y la memoria. Estos cuatro asuntos movilizan a los suburbios desde hace 40 años. Esto quiere decir que son significativos, que recubren una materialidad política que tiene sentido, y debemos saber explotarla. Cabe agregar que dichos temas movilizan, en un grado u otro, cuestiones de raza, de clase y de género. Lo que parecen ignorar nuestros detractores es que estas cuestiones no son puntos ciegos: los indígenas los abordan a partir del paradigma decolonial que les es propio. Cito a Norman Ajari (2015):

El pensamiento decolonial es un esfuerzo por dar a su visión del mundo la profundidad histórica necesaria para actuar y razonar librándose de viejas rutinas políticas. Parte de la hipótesis de que a partir de 1492, con el “descubrimiento”, luego conquista de la América, nace un proyecto de civilización europea cuya superioridad intelectual, moral y física del blanco será el engranaje esencial. Lo que dicen los indígenas es que es a partir de este paradigma que adquiere sentido el proyecto de la supremacía blanca sobre el cual se funda la modernidad misma, que las cuestiones de sexo o de economía merecen ser consideradas por su pertinencia en las vidas de los habitantes del Sur global y de sus diásporas. No son piezas relacionadas y acumuladas en una reconfortante concatenación de dominaciones. Éstas se integran en la órbita de una teoría coherente que, sin ignorarlas, ya no busca su legitimidad en la práctica y el pensamiento político europeo.

Lo que queremos decir es que a partir de la cuestión de la raza, asumiendo esta jerarquía, el pensamiento decolonial propone un relato sobre la totalidad, sobre la globalidad que integra al género, la clase y la sexualidad, pero libre de toda forma de eurocentrismo, actuando por un nuevo cuestionamiento radical de la modernidad que, por el imperialismo, por el capitalismo y por la constitución de los Estados-Nación, ha contribuido ampliamente a la producción del tríptico: raza, clase y género, del que no

podemos imaginar liberarnos sin pensar en una alternativa a la modernidad, sin pensar en una nueva utopía.

#### REFERENCIAS

- AJARI, N. (2015). Vacarme critique les Indigènes : la faillite du matérialisme abstrait. *À Parti des Indigènes de la République. Le pir est avenir!* Recuperado de <http://indigenes-republique.fr/vacarme-critique-les-indigenes-la-faillite-du-materialisme-abstrait-2/>
- COOPER JACKSON, E. (1953). *This is my husband. Fighter for His People Political Refugee*, caja 20, f. 81. American Left Ephemera Collection, 1894-2008, AIS. 2007.11. Archives Service Center. University of Pittsburgh.
- DAVIS, A. (2004 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- GOURARIER, M., REBUCINI, G., VÖRÖS, F. (2015). Penser l'hégémonie. "Hégémonie", *Genre, Sexualité et Société* (13), printemps. Recuperado de <http://www.contretemps.eu/lectures/lire-extrait-num%C3%A9ro-13-revue-genre-sexualit%C3%A9-soci%C3%A9t%C3%A9-h%C3%A9g%C3%A9monie>
- KHARI, S. (2011). Les mystères de l'articulation race/clase. *À Parti des Indigènes de la République. Le pir est avenir!* Recuperado de <http://indigenes-republique.fr/les-mysteres-de-l-articulation-races-classes/>
- NAISON, M. (2005). *Communists in Harlem during the Depression*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.



*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Leila Martina Passerino

EXPERIENCIA, FEMINISMO, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 14-32.*

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 30-04-2016

Aceptado: 03-05-2016

Dictaminado: 03-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# Experiencia, feminismo, testimonio y subjetividad

*Leila Martina Passerino*

## Resumen

El texto reflexiona en torno a la noción de experiencia desde una perspectiva feminista, que se ha valido de este concepto y lo ha problematizado. La experiencia puede pensarse como zona políticamente diseñada, lugar de disputa o creadora de subjetividad. Articulamos estas vertientes con testimonios para la producción de conocimiento en ciencias sociales, desde dos problemáticas escindidas sólo con fines analíticos: la sospecha: credibilidad y fiabilidad del testimonio, y los criterios de veracidad en relación con el problema de la comprobación. Desde estas discusiones, nos preguntamos qué es un testimonio, cuáles sus alcances y limitaciones. La experiencia del testimonio, como espacio de comprensión social e histórica y como narración e interpretación, enfatiza el carácter performativo inherente a toda experiencia. El recurso del testimonio para interrogar a la experiencia no insiste en la búsqueda de una referencia original a la cual remitirse; explora los procesos de interpelación y de constitución de subjetividad, tornándose interpretación e instancia de análisis crítico. Se trata de un doble movimiento que participa cotidianamente en el quehacer investigativo e insta a constituir un espacio para la reflexión.

Palabras clave: Expérience, Feminismo, Epistemología, Testimonio, Subjetividad

## Experience , feminism, testimony and subjectivity

### Abstract

The text reflects on the notion of experience from a feminist perspective, which has used and problematized said notion. The experience can be thought of as politically designed area, instead of dispute or creator of subjectivity. We articulate these aspects with testimonials about the production of knowledge in social sciences, from two problems separated for analytical purposes: suspicion, credibility and reliability of the testimony, and the criteria of truth in relation to the problem of verification. From these discussions, we wonder what a testimony is, and what are its scope and limitations.

The experience of the testimony, as a space for social and historical understanding as narrative and interpretation emphasizes the performative character inherent to all experience. The appeal of the testimony to question the experience does not insist on finding an original reference; it explores the processes of interpellation and constitution of subjectivity, turning into interpretation and instance of critical analysis. It is a double movement which participates in the everyday research work and urges to constitute a space for reflection.

Keywords: Experience, Feminism, Epistemology, Testimony, Subjectivity

## Expérience, féminisme, témoignage et subjectivité

### Résumé

Le texte réfléchit autour de la notion d'expérience d'après une perspective féministe, qui s'a servit de ce concept et lui a problématisé. L'expérience peut être pensée comme une zone politiquement désignée, endroit de dispute ou créatrice de subjectivité. On articule ces aspects avec des témoignages pour la production de connaissance en sciences sociales, selon deux problématiques scindées juste avec des fins analytiques : le soupçon : la crédibilité et fiabilité du témoignage, et les critères de véracité en relation avec le problème de la vérification. D'après ces discussions, on se demande ce qui est un témoignage, quelles sont ses portées et limitations.

L'expérience du témoignage, comme espace de compréhension sociale et historique et en tant que narration et interprétation, met l'accent sur le caractère performatif inhérent à toute expérience. La ressource du témoignage pour interroger à l'expérience n'insiste pas dans la recherche d'une référence originale à laquelle se rapporter ; elle explore les processus d'interpellation et constitution de subjectivité, en devenant une interprétation et une instance d'analyse critique. Il s'agit d'un double mouvement qui participe de façon quotidienne dans le travail de recherche et prie instamment à constituer un espace pour la réflexion.

Mots clés : Expérience, Féminisme, Epistémologie, Témoignage, Subjectivité

# EXPERIENCIA, FEMINISMO, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD

Leila Martina Passerino\*

## Resumen

El texto reflexiona en torno a la noción de experiencia desde una perspectiva feminista, que se ha valido de este concepto y lo ha problematizado. La experiencia puede pensarse como zona políticamente diseñada, lugar de disputa o creadora de subjetividad. Articulamos estas vertientes con testimonios para la producción de conocimiento en ciencias sociales, desde dos problemáticas escindidas sólo con fines analíticos: la sospecha: credibilidad y fiabilidad del testimonio, y los criterios de veracidad en relación con el problema de la comprobación. Desde estas discusiones, nos preguntamos qué es un testimonio, cuáles sus alcances y limitaciones.

La experiencia del testimonio, como espacio de comprensión social e histórica y como narración e interpretación, enfatiza el carácter performativo inherente a toda experiencia. El recurso del testimonio para interrogar a la experiencia no insiste en la búsqueda de una referencia original a la cual remitirse; explora los procesos de interpelación y de constitución de subjetividad, tornándose interpretación e instancia de análisis crítico. Se trata de un doble movimiento que participa cotidianamente en el quehacer investigativo e insta a constituir un espacio para la reflexión.

## Palabras clave

Experiencia, Feminismo, Epistemología, Testimonio, Subjetividad

## INTRODUCCIÓN

Trabajar con testimonios y experiencias constituye un esfuerzo teórico, metodológico y epistemológico en torno al alcance y los límites de su utilización para la producción de conocimiento en ciencias sociales. Esto invita a problematizar criterios epistemológicos de legitimidad y veracidad con respecto a su uso; criterios de representatividad —¿quién es digno de ser testimoniante; qué, digno de ser contado—, así como las temporalidades implicadas en la construcción de narrativas y las relaciones entre quienes intervienen en la producción testimonial.

Tomando como base este abanico de preocupaciones, nos proponemos reflexionar sobre la experiencia del testimonio, como espacio de comprensión social e histórica, y, al mismo tiempo, repensar el testimonio construido a partir de la experiencia, como narración, pero también como interpretación y lugar de

---

\* Docente en la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. Becaria Doctoral CONICET, con sede en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

constitución de subjetividades. En este derrotero, la experiencia, desde el campo de preocupaciones que abre el feminismo, se esgrime como zona políticamente diseñada, lugar de disputa y práctica performativa, productora de subjetividad.

A lo largo del trabajo se postulan algunas discusiones en torno a la utilización del testimonio y la experiencia, a fin de considerar estas nociones desde su inherente complejidad, generando nuevos interrogantes y abriendo, quizás, alguna brecha para su futura discusión. Se trata de pensar, también, en muchas de las problemáticas que atraviesan cotidianamente el quehacer investigativo y que requieren un espacio para la reflexión y puesta en diálogo.

#### TESTIMONIO: CRITERIOS DE LEGITIMIDAD Y VERACIDAD

La utilización de testimonios para investigación y producción de conocimiento en las ciencias sociales ha sido objeto de numerosos debates y cuestionamientos. Desde los problemas en torno a la representatividad del testimonio, pasando por su legitimidad y veracidad, se abren interrogaciones que requieren al menos su exposición y eventualmente algunas pistas para su resolución.

Al interior de la corriente historiográfica, el testimonio ha sido concebido como recurso para la comprensión de procesos sociales pasados y presentes. Destacan las narrativas testimoniales como instancias críticas y complejas destinadas a comprender las representaciones que se inscriben en el relato, los artificios retóricos, la configuración de imágenes y la posibilidad ilimitada de volver siempre sobre ellos, dada su resistencia no sólo a la explicación y la representación, sino también a la reserva archivística (Ricœur, 2004). Desde otro enfoque, se sospecha de la capacidad del testimonio para la reconstrucción histórica y la comprensión de los fenómenos sociales, aduciendo falta de fiabilidad y cuestionando la experiencia como fuente de conocimiento. Se recae en una desconfianza en torno a la narración en primera persona y de la palabra como fuente *veraz* para el testimonio, que queda reducido a una “mitomanía privada” (Sarlo: 2001). En esta dirección el problema del testimonio es de “representación y representatividad” (Beverley, 1992: 7).

En *Tiempo Presente* (2001) como en *Tiempo Pasado* (2005), Beatriz Sarlo critica el uso de testimonios en la práctica historiográfica, en función de lo que ha llamado el “giro subjetivo” –o su exceso– para aludir al retorno en clave testimonial de la reconstrucción de los años 70 del siglo XX. Sarlo sospecha de las interpretaciones de los testimoniantes-protagonistas sobre las historias o relatos documentales, más aún si se trata de un pasado más lejano, que suele producir lecturas nostálgicas.

En *La memoria, la historia, el olvido* (2004), Paul Ricoeur retoma la problemática en torno al testimonio, preguntándose por su fiabilidad y productividad. Subyace aquí, una dinámica de la sospecha que se inicia en el plano de la percepción de la escena vivida, continúa en la retención del recuerdo, para concentrarse en la fase declarativa y narrativa de la restitución de los rasgos del acontecimiento (Ricoeur, 2004: 209). La *sospecha* inaugura así una crisis de la creencia de la que Sarlo no es ajena, pues cuestiona la posibilidad de entender el pasado desde la perspectiva del sujeto, a partir de la revaloración de la primera persona, en función de modos de subjetivación de lo narrado (2005: 21).

Lo que la crítica histórica o cierto academicismo discuten se fundamenta en el carácter fiduciario del testimonio; “a saber, el movimiento natural de poner su confianza en la palabra oída, en la palabra del otro” (Ricoeur, 2004: 236). Sin embargo, el cómo producir fiabilidad para la reconstrucción histórica escapa a la argumentación, por lo que se apela a la existencia de métodos garantes de la objetividad *per se*, o al menos más válidos que la voz en primera persona. El uso de la fuente documental es uno de ellos y encubre la relación social y los efectos sobre la operación misma del archivo.

Pero la fiabilidad del testimonio no se sustenta sólo en los criterios de producción de conocimiento, involucra también el tema de la representatividad con respecto a la figura del testimoniante y su carácter distintivo para la reconstrucción historiográfica. La pregunta sobre quién es representativo ha sido objeto de numerosos debates y ha inaugurado distintos modos de concebir la práctica historiográfica. En los años 80, incluso propició una discusión acerca del sujeto subalterno<sup>1</sup> y la polémica en torno a si efectivamente podía “hablar” o debía considerarse como objeto de dominación o producción cultural de otro (Spivak, 1985).

Huelga decir que la pregunta acerca de si el subalterno puede hablar no resulta literal: “La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente a favor de la dominación del subalterno, manteniendo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda ‘hablar’” (Giraldo, 2003: 299). Lo que a Spivak le preocupa, es que en ese hablar no hay un estatus dialógico en términos de Bajtin (1999), es decir, el subalterno no

---

<sup>1</sup> A partir de la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, en 1983, por la antropóloga venezolana Elisabeth Burgos, se abrió toda una línea de investigación en torno a cuestiones como la verosimilitud, la validez, la representatividad, la autoría o doble autoría de los relatos, y sobre si efectivamente los testimonios eran producto de los sujetos subalternos o si en realidad los producían quienes realizaban la investigación. Al respecto, Gayatri Spivak (1985), John Beverly y los autores que participaren en la Revista *Crítica Literaria Latinoamericana* (36), julio-diciembre, 1992, o David Stoll (1999) han sido referentes de los principales tópicos de discusión.

ocupa una posición discursiva desde la cual hablar o responder. Esto no supone que el subalterno no exista, más bien visibiliza las relaciones de dominación y de poder que median e interpelan la producción discursiva.

Las mujeres, también han sido pensadas como subalternas, en la medida que han padecido y padecen la opresión, y han sido invisibilizadas y excluidas. Beverly, remitiéndose a Spivak, menciona que “una de las cosas implicadas en ser subalterno es no llamar la atención, no ser digno ser escuchado” (2004: 104). Bajo ese estatuto han sido pensadas las mujeres. La historiadora feminista Françoise Collin (2006) subraya que durante mucho tiempo, y en tanto que las mujeres no eran consideradas agentes sociales ni culturales, sino “guardianas de un mundo que ellas ni constituían ni modificaban”, la transmisión de y entre las mujeres funcionó más en términos de repetición que de innovación, sustrayéndoles también su inscripción en las lecturas del saber histórico. En la medida en que la dominación masculina establece los criterios de realidad, pero también de representatividad de la historia, las mujeres quedaron fuera de todo reconocimiento, minimizadas y excluidas.

Las luchas del feminismo, han pugnado por este reconocimiento y ubicado a las mujeres como agentes de su propia existencia y de la práctica colectiva. La propuesta de Collin parte de la rehabilitación de su papel en *la* historia y en *su* historia, dado que la periodización de la historia dominante no coincide necesariamente con la que hasta la fecha afecta su situación. Asimismo, entiende la construcción historiográfica más allá de la contemplación de quienes han sido más visibles y cuyo nombre siempre ha servido de referencia para el gran público.

La invitación de Collin resulta alentadora y se basa en una historia sincrónica y polifónica que no reduce la temporalidad al acontecimiento, es decir, que no está a la expectativa de la inflexión, del hito, ni tampoco de *héroes* ni *heroínas*. Inaugura así, un modo de dar cuenta del papel de las singularidades, de preferir lo que crea y construye sentido. En este modelo, se desarrollan alternativas para pensar las nociones de quién se encuentra habilitado y resulta representativo, al tiempo que habilita a considerar el testimonio como figura propicia para el análisis semiótico y de subjetividades, como para la historiografía y la investigación social.

En pos de retomar la discusión sobre la relación conflictiva entre testimonio y veracidad, inicialmente nos valemos también de algunas críticas planteadas por Sarlo. En varias oportunidades, la autora pone énfasis en que el detalle opera como dispositivo de prueba en el testimonio y, en este devenir, como criterio de veracidad: “¿Qué entrega el testimonio a sus lectores? Historias verdaderas. ¿Cómo las construye? Con detalles verdaderos. Todo puede ser falso en un testimonio menos el detalle. No digo que todo sea falso en estos testimonios. Digo

simplemente que el efecto de verdad del testimonio depende de esos detalles, amontonados y repetidos” (2001: 153-154).

La amenaza que para Sarlo representa el detalle, presente en el testimonio, se reproduce también en la reconstrucción del pasado. La autora desconfía de los modos de producción del testimonio y de las condiciones culturales y políticas que lo vuelven creíble. Aboga, en cambio, por una “historia académica”, a partir del uso de las fuentes y ciertos protocolos que parecieran garantizar una reconstrucción fiable del pasado. De tal manera, si bien siempre resulta productivo discutir y considerar las condiciones epistemológicas de producción de los dispositivos de conocimiento, como puede ser el testimonio, Sarlo pareciera olvidar a los que sustentan la misma historia académica y que aparecen como único medio de garantizar el carácter hipotético de la construcción historiográfica.

En este marco, vale la pena tomar en cuenta el papel de la interpretación y su fuerza heurística, que puede pensarse, al menos, desde una doble dimensión: interpretación de quien testimonia y produce el testimonio y de quien, a su vez, lo interpreta, en un proceso que efectivamente se retroalimenta constituyéndolo. En coincidencia con La Capra (2005), consideramos que todos los modos de producción de conocimiento, y quienes como sujetos los construyen y sustentan, se encuentran “involucrados transferencialmente en el objeto de estudio, reformulación y defensa que exigen una mediación crítica de las propias inclinaciones proyectivas, una investigación meticulosa y plena disposición para admitir que los propios descubrimientos pueden poner en entredicho y contradecir incluso las hipótesis y los supuestos iniciales” (La Capra, 2005: 117). Cuando se niega la interpretación en la construcción testimonial, la pretensión de objetividad, se convierte en objetivación, esto es, cuando la historiografía se restringe a ciertas técnicas empíricas y analíticas, negando o subestimando la importancia de la posición del sujeto y de su voz con respecto al objeto de estudio (La Capra, 2005: 117).

En otro orden del debate, la propuesta de Dori Laub (1992), a partir de interpretaciones sobre algunos testimonios relativos al Holocausto, permite repensar la relación entre verdad y testimonio. Laub funda su argumentación en su asistencia a una conferencia en torno a la Educación del Holocausto. Presenta allí el testimonio de una mujer, superviviente de un campo de concentración, que narra un levantamiento en Auschwitz para el Video-Archivo de Testimonios de la Universidad de Yale. La testimoniante da cuenta de un evento particular: la explosión de cuatro chimeneas en un campo de concentración. Acto seguido, varios historiadores entablaron un arduo debate al respecto, dado que —según replicaban—

sólo una chimenea había volado. En estas circunstancias —argumentaban—, el testimonio se volvía impreciso y, por ello, debía ser excluido. De entre los asistentes a la conferencia, un psicoanalista, que había presenciado entrevistas a la testimoniante, estuvo muy en desacuerdo con las críticas y la descalificación implícita en el análisis del testimonio. Sostuvo que, en tales circunstancias, no era el número de chimeneas explotando lo que importaba, sino aquello que la mujer estaba testificando, es decir, una ruptura con el marco de comprensión de Auschwitz, lo cual viabilizaba la “verdad histórica” (Laub, 1992: 60).

Lo interesante de esta problematización relativa a la verdad en el testimonio, es el concepto de “escucha”, capaz de reconocer —sobre todo en la experiencia traumática— el descubrimiento del saber:

El saber en el testimonio es, en otras palabras, no una factualidad pre-dada que es reproducida y replicada por el testificante, sino un advenimiento genuino, un evento de suyo propio [...] No se trata simplemente de su discurso, sino de los mismos límites silenciosos que rodaban su discurso, los cuales atestiguan, hoy día como en el pasado, esta afirmación de resistencia” (Laub, 1992: 62).

No hay, por tanto, una tentativa de *re-presentar* lo ocurrido, sino un énfasis en la potencia de la interpretación, en la significación subjetiva como hito social de dicho acontecimiento. Hay así una tensión en los modos de dar cuenta de ese testimonio que se resiste al orden de la explicación y la representación (Ricœur, 2004: 208), y se intensifica durante el relato traumático, poniendo en tela de juicio el propio sentido del testimonio.

El suceso traumático involucra algo que no puede ser narrado; lo real,<sup>2</sup> un excedente que inhabilita la representación plena, la conformidad de lo dicho: es la imposibilidad de testimoniar, un insuficiente. En esta dirección, si bien dicho suceso plantea dificultades para la reconstrucción testimonial, poner el acento sólo en aquello que lo excede inhabilita a pensar en lo posible, en lo sí representable o capaz de serlo (La Capra, 2005: 110). A la vez, este carácter de incompletud inherente es el que, por un lado, reconoce las operaciones de interpretación y, por otro, habilita la continuidad de nuevos modos de “explicación y comprensión”, como la resistencia al archivo (Ricœur, 2004: 209).

Los límites del relato testimonial no surgen, así, de la “aparición de un yo subjetivo, de una primera persona que se pondría al desnudo mientras se desliza por

---

<sup>2</sup> Se alude a la dimensión topológica de lo Real en la conceptualización de Lacan; lo Real como lo traumático, inaccesible e intrínsecamente ininteligible o irrepresentable, como exceso de significante.



los detalles existenciales a la hora de contar la historia” (Oberti, 2009: 130), ni tampoco por aquello que se pierde en tanto exceso. Los límites se deslizan desde las propias lecturas, cuando se pierde esta capacidad de “escucha activa y metódica” (Bourdieu, 1999) que el testimonio insta a producir para la comprensión de la subjetividad y su institución en el relato.

#### FEMINISMO Y EXPERIENCIA: ALGUNAS APROXIMACIONES

Ligado al testimonio, resulta productiva la vinculación con la noción de “experiencia” desde la reconstrucción teórica por parte del feminismo, en tanto campo de debate y productor de tensiones teóricas, que se ha valido de este concepto y lo ha problematizado. Ana María Bach (Gamba, 2009) reconoce tres sentidos hegemónicos que han prevalecido como hecho *interno*, es decir, como “algo” preexistente a todo intento de reflexión y a lo cual es posible tener acceso; un sentido relativo a la enseñanza adquirida con la experiencia interna, por ejemplo en un oficio, o con la experiencia externa, empíricamente verificable.

En sus inicios, el uso hegemónico al interior del feminismo se orientó hacia la experiencia como hecho *interno*, dado que lo primordial, más que examinarla críticamente, era dar cuenta de prácticas compartidas que permitían visibilizar el sesgo androcéntrico del patriarcado. Se trataba de dar cuenta de experiencias comunes, homogéneas, que volvieran *lo personal, político*, y que partían de la toma de conciencia sobre la opresión hacia las mujeres. Sin embargo, este enfoque fue ampliamente criticado por el ímpetu esencialista mediante el cual se asociaba la experiencia con una base biológica, que naturalizaba y homogeneizaba la categoría “experiencia de mujeres” a la de una sola, y cegaba las particularidades o las diferencias entre ellas, centrándose en la categoría “mujer” en función de la delimitación sexual.

Hacia 1980 y con base en los aportes del posestructuralismo y los recursos teóricos de la lingüística, la semiótica y el análisis del discurso, la noción de experiencia volvió a entrar en escena, fundamentalmente a partir del debate epistemológico y la potencialidad del término para la producción de conocimiento en ciencias sociales. En esta etapa, encontramos tanto las teorizaciones de Teresa de Lauretis (1984, 1989), como las de Joan Scott (1992) y Nelly Richard (1996). Estas autoras realizan un análisis crítico del término y conducen a repensar el papel de la experiencia en la construcción del testimonio.

Teresa de Lauretis complejiza la noción asociada a lo *externo del individuo*, para señalar que la experiencia es un proceso sobre el cual se construye la subjetividad de los seres humanos; elabora así una perspectiva histórica y semiótica de la

subjetividad y la experiencia. En *Alicia ya no* (1984), reflexiona sobre las relaciones entre feminismo, semiótica y cine, y caracteriza la experiencia como “un complejo de efecto de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótica del *yo* y del mundo externo (en palabras de Ch. Peirce)” (1989: 26).

Así, Lauretis reconsidera el valor de la experiencia para la teoría feminista, en tanto que visibiliza debates en torno a la subjetividad, la sexualidad, el cuerpo y la actividad política. Sin reducirla a datos sensoriales o circunscribirla a un sentido individual, insta a pensar la experiencia como proceso subjetivante, de modo que “uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas” (1984: 253). La subjetividad, resulta entonces un proceso continuo, una construcción sin término que, como efecto de la experiencia, habilita modos particulares de relacionarse en y con el mundo.

La autora realiza una interpretación en clave feminista ligada a una “experiencia de género”, como “efectos de significado y autorrepresentación producidos en el sujeto por las prácticas socioculturales, los discursos y las instituciones dedicadas a la producción de mujeres y varones” (1989: 26). El sujeto no sólo es atravesado por diferencias de clase, etnia, religión, etc. sino también por el “género”. En esta línea, la conceptualización que desarrolla sobre “tecnologías de género”<sup>3</sup> indaga las asimetrías entre los sexos, las cuales instituyen diferencias, fundamentalmente, de índole político: “el poder de controlar el campo de la significación social y producir, promover e implantar representaciones de género” (1987:18). La experiencia, sirve a estos fines, no para explicar a las mujeres, a los hombres, o plantear una descripción de lo evidente, sino para comprender, conceptualizar, los procesos de interpelación y constitución de subjetividad desde la producción de mecanismos sociales complejos.

Con posterioridad, pero en continuidad con la línea teórica de Lauretis, Joan Scott retoma el concepto de experiencia a partir de un texto titulado *La experiencia como prueba* (1992). Scott analiza aquí la utilidad de la categoría para la teoría feminista, pero también para la “práctica historiográfica de la diferencia”. Con este

---

<sup>3</sup> Para reflexionar en torno al género, Lauretis adopta la teorización de Michel Foucault acerca de la sexualidad; sin embargo, lo que para Foucault se identifica como una “tecnología del sexo”, desconoce, para Lauretis, las diferencias de los sujetos femeninos y masculinos, es decir, las desigualdades y “las conflictivas investiduras de mujeres y varones en los discursos y las prácticas de la sexualidad” (1989: 16). La autora conceptúa al género no como una propiedad de los cuerpos, sino como efectos del despliegue de una tecnología política compleja en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales (1989: 8).

cometido, parte de la lectura del trabajo autobiográfico *The Motion of Light in Water. Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1960-1965*, de Samuel Delany (1988), para mostrar la complejidad que supone visibilizar la historia de la diferencia gay, en tanto problema para designar al *otro*.

Para los historiadores de la diferencia, documentar la experiencia de otros ha sido una estrategia exitosa y limitante al mismo tiempo: “Exitosa porque se mantiene muy cómodamente dentro del marco de referencia disciplinario de la historia, funcionando de acuerdo a reglas que permite cuestionar narrativas antiguas cuando se descubre nuevas evidencias” (2001: 47). Limitante cuando la “evidencia” de la “experiencia” se ve ligada a la referencialidad, como punto incontrovertible y originario de explicación. Esto implica la pérdida de todo poder crítico, ya que al mantenerse en el marco epistemológico de la historia ortodoxa, estos estudios pierden la posibilidad de indagar aquello que justamente se excluyó considerar. Subyace en esta mirada, una noción referencial de la evidencia como “real” mismo. Hemos ilustrado, brevemente, cómo las críticas habituales a la utilización de testimonios le adjudican una pretensión de contar la “realidad”; sin embargo, este no es más que el resultado de una concepción referencialista del lenguaje, de ahí que retomar las cuestiones prácticas y los supuestos epistemológicos propuestos por Scott ayuden a complejizar el alcance teórico y epistémico de la noción.

La imbricación entre *experiencia* y *evidencia*, sin embargo, acarrea otra consecuencia. Al operar como reproductor de los sistemas ideológicos, favorece el solapamiento de las mediaciones, interpretaciones e interpelaciones que median la construcción de procesos sociales. Esto puede ejemplificarse, menciona Scott, en aquellos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos, o en la historia del género, desde quienes se apoyan en nociones naturalistas sobre el binarismo sexual como criterio fundamental de las desigualdades sociales:

El proyecto de hacer la experiencia visible deja afuera el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo, de sus categorías de representación (homosexual/heterosexual; hombre/mujer como identidades fijas e inmutables), de sus premisas acerca de lo que estas categorías significan y cómo operan, de sus nociones de sujetos, origen y causas (Scott, 2001: 49).

Para la autora, hablar entonces de experiencia implica la posibilidad de interrogarse sobre la construcción ideológica que le da sustento, y que actúa convirtiendo al sujeto en punto de arranque del conocimiento. Es aquí donde residiría el carácter performativo de la experiencia, matriz de análisis para las ciencias sociales.

La crítica de Scott se dirige a las significaciones de experiencia que parten de la dualidad *interno* —expresión del ser o de la conciencia del individuo— *externo* —

material sobre el que la conciencia actúa—, en la medida en que ambas concepciones dan por supuesta la existencia de los sujetos. La experiencia, cuando es considerada como aquello que “se tiene”, pierde sustancia crítica para la indagación acerca de cómo se producen las concepciones de los seres, de los sujetos y de las identidades (2001: 53).

La carencia de estas interrogantes sobre la construcción ideológica que da sustento a la experiencia solapa a su vez las relaciones entre el discurso, la cognición y la realidad, la relevancia de la posición o ubicación de los sujetos para el conocimiento y los efectos en su producción. Surge, en esta dirección, una negación de la posición del sujeto activo en la producción de conocimiento: “la autoridad del ‘sujeto de conocimiento’ (se establece) mediante la eliminación de todo lo concerniente a quien habla” (Certeau, 1986: 218 en Scott, 2001). La discusión de dónde está ubicado el historiador —quién es, cómo está definido en relación a los otros, cuáles pueden ser los efectos políticos de su historia— nunca entra en la discusión. Scott insiste en la necesidad de considerar tanto los modos u operaciones en que se construye la experiencia, teniendo en cuenta la interpretación de quien la produce, como los procesos históricos y discursividades que la sustentan.

Si la experiencia produce subjetividades (Lauretis, 1989), Scott arguye que no son los individuos los que “tienen” la experiencia —como fundamento—, sino que los sujetos son constituidos a través de ella. En esta definición, la experiencia no es, en el origen de nuestra explicación, una evidencia definitiva —porque ha sido vista o sentida—, sino aquello que buscamos explicar, sobre lo cual se produce el conocimiento.

Así, la propuesta de Scott no puede escindirse de una historización de la experiencia, que también presenta algunos límites; por ejemplo, el problema de caer en la esencialización y reificación de identidades. Scott retoma en este punto a Spivak, para considerar la identidad en términos de “poder hacer visibles las asignaciones de posiciones-sujeto”: “tratar de entender las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos por los cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan, procesos mismos que son señalados y que de hecho consiguen su efecto porque pasan desapercibidos” (Scott, 2001: 63-64). Darle historicidad a la experiencia constituye, así, un ejercicio de reflexión crítica, por sobre propuestas que usen la experiencia como premisa cabal para fundamentar la historia. Además, como evento lingüístico, no es exterior al lenguaje, y en la medida en que el discurso es compartido, la experiencia resulta tanto colectiva como individual (Scott, 2001: 65).

Para muchas teóricas, la conceptualización de Scott ha reducido la experiencia a un evento lingüístico;<sup>4</sup> sin embargo, en palabras de la autora, su propósito no ha sido ponderar un determinismo lingüístico ni privar a los sujetos de agencia. Entender la experiencia como evento lingüístico es oponerse a una separación entre experiencia y lenguaje, y a su performatividad en la construcción de subjetividades y de conocimiento. Estudiar esta dimensión supone analizar las diversas producciones discursivas como procesos complejos y contradictorios, contextuales y contingentes: la dimensión política de su construcción. De ahí la crítica a la utilización de la experiencia como transposición literal, origen de conocimiento y escritura reducido a la reproducción, transmisión del conocimiento.

La experiencia es siempre interpretación que a su vez invoca a la interpretación, de ahí el carácter político e histórico del término: “Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente sino claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político. El estudio de la experiencia debe por consecuencia, poner siempre en cuestión su estatus originario en la explicación histórica” (Scott, 2001: 72, 73).

Para finalizar este apartado, cabe retomar algunos comentarios de la chilena Nelly Richard, quien describe el recorrido del pensamiento feminista en función de la experiencia. La autora expone dos grandes momentos que han caracterizado a la crítica: por un lado, el llamado “feminismo esencialista”, donde la experiencia era considerado como estatus pre-discursivo, y, por otro, el “feminismo deconstructivo”, basado en la dimensión semiótico-discursiva de la experiencia. Luego de analizar ambos modos de problematizar la experiencia y explorar sus límites —el primero por naturalizar la experiencia que a su vez está siendo nombrada, el segundo por basarse en una hipertextualización del cuerpo y la sexualidad—, propone una salida al dilema.

Salir de la disyuntiva, refiere Richard, requiere imaginar una experiencia del discurso, suficientemente fluida, para moverse entre las fronteras de lo lógico-categorial y de lo concreto-material (1996: 736). Richard propone una nueva noción de experiencia, instaurada como dimensión epistemológica, que destaca el valor crítico y situado del conocimiento. La experiencia es mediación y construcción, y, por tanto, no supone una equivalencia dada, natural, originaria entre cuerpo e identidad. Se produce como una cadena de intervalos o descalces narrativos; en términos de Richard, un proceso donde las subjetividades se

---

<sup>4</sup> La crítica más contundente la ha realizado Linda Alcoff (1999), quien liga experiencia y corporalidad a partir de un abordaje fenomenológico, para mostrar los límites que entraña el lenguaje, en tanto representación discursiva, frente a eventos traumáticos, como por ejemplo la violación.

producen, siempre de modo complejo y provocativo. La autora se opone, de esta manera, a una metafísica de la experiencia originaria.

‘Experiencia’ no sería entonces la plenitud sustancial del dato biográfico-subjetivo que preexiste al lenguaje, sino el modo y la circunstancia en las que el sujeto ensaya diferentes tácticas de identidad y sentido, reinterpretando y desplazando las normas culturales. La ‘experiencia’ designaría entonces una zona políticamente diseñada a través de la cual rearticular procesos de actuación que doten a su sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencia como rasgos activos y variables (Richard, 1996: 738-739).

Una experiencia que se expresa sin ser mediada por el lenguaje no adquiere entidad, de ahí la imposibilidad de una experiencia originaria. El lenguaje la produce bajo criterios de inteligibilidad cultural y comunicabilidad de lo social, creando subjetividad. De este modo, el lenguaje se ubica no sólo como aquello que construye esa experiencia, sino también los límites de su análisis (Butler, 1997: 314). Esto equivale a decir que no hay nada que espere a ser expresado; el límite radica en la interpretación y en la capacidad de escucha, siempre mediadas por “regímenes de verdad” que le dan sustento y legibilidad, y lo inscriben en procesos sociales y culturales concretos. Tales regímenes se instauran como procedimientos que permiten pronunciar enunciados que se consideran verdaderos y no absolutos (Foucault, en Castro 2004).

#### EXPERIENCIA, TESTIMONIO Y SUBJETIVIDAD: DAR CUENTA DE SÍ MISMO

La vinculación entre testimonio y experiencia supone considerar esta relación a partir de cómo se imbrican y cómo actúan en la configuración discursiva de un *yo* que enuncia e instaura modos particulares de “dar cuenta de sí mismo”, parafraseando la publicación de Judith Butler (2005).

Como mencionábamos, una experiencia se inscribe en ciertos regímenes de verdad, capaces de inscribir los relatos al interior de procesos particulares que le otorgan coherencia y capacidad de reconocimiento. Son a su vez estos regímenes los que habilitan un “auto-reconocimiento” y un modo peculiar de presentarse al otro. Desde la teorización de Foucault y la preocupación por la auto-constitución del sujeto, Butler menciona que, aunque los regímenes de verdad están fuera de los sujetos, es mediante las normas disponibles que se puede lograr dicho auto-reconocimiento. Las instancias normativas no “nos deciden”, más bien funcionan como marco de reconocimiento de las subjetividades. Así, “las normas mediante las cuales reconozco al otro e incluso a mí misma no son exclusivamente mías. Actúan en la medida en que son sociales y exceden todo intercambio diádico condicionado

por ellas” (Butler, 2005: 39). Aquí radica el carácter social de toda experiencia en el proceso de dar cuenta de sí, dado que ese *yo* que enuncia, no está al margen de procesos normativos, de matrices éticas y morales; en consecuencia: “no hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar” (Butler, 2005: 31).

Butler discute los argumentos morales de universalidad que, al tiempo que desconocen las particularidades culturales, niegan las condiciones sociales y los procesos de apropiación del sujeto. Para ello, retoma la producción de Adorno, quien sostiene que no existe una moral sin un *yo*, aunque se trata de un *yo* que no puede mantenerse apartado de las condiciones sociales de su emergencia. Esto, sin embargo, no invalida la posibilidad de cuestionarlo y analizar en qué consiste y en qué términos puede apropiarse de la moral o dar cuenta de sí mismo (Butler, 2005: 18).

Desde esta perspectiva centrada en las operaciones normativas constituyentes del sujeto, el recurso del testimonio, como modo de interrogar a la experiencia, explora los procesos de interpelación y de constitución de subjetividad, tornándose así en interpretación e instancia de análisis crítico. El papel de la “interpelación”, instaaura a su vez modos particulares de dar cuenta de sí: “Nietzsche comprendió acertadamente que uno inicia el relato de sí mismo solo frente a un ‘tú’ que le pide que lo haga” (Butler, 2005: 23). Así, siempre doy cuenta para alguien y, en ese proceso de interpelación, se interrumpe la idea de que dar cuenta de mí me pertenece, como una propiedad. En la interpelación, por tanto, no hay instancia inaugural, se trata siempre de un proceso dialógico; esto es, en términos de Bajtin (1999), que el sujeto no es nunca el autor original ni el precursor de lo que dice, sino que se inserta en una amalgama de discursos producidos socialmente. Este carácter dialógico se establece como marco epistemológico, destacando el carácter social, intersubjetivo del significante.

Simultáneamente, en el intento por dar cuenta de sí, siempre hay algo que queda por fuera. El sujeto no es completamente transparente y cognoscible para sí: “La opacidad del sujeto puede ser una consecuencia de que se lo conciba como un ser relacional, cuyas relaciones iniciales y primarias no siempre están al alcance del conocimiento consciente” (Butler, 2005: 34). Así, la experiencia, como relato de un *yo*, no puede ser nunca capturada por completo, no sólo porque siempre hay una historia formativa irrecuperable para la reflexión, sino porque el volvernos inteligibles ésta no es nunca obra propia, siempre es parte de normativas sociales que delimitan modos de concebirnos para nosotros y para los demás. Los límites de

este autoconocimiento no impiden, sin embargo, que en la situación de interpelación, respondamos con un *yo* rotundo, “una capacidad de presentarse en el relato”. Este *yo* inaugura actos de identificación, modos de representación y búsqueda de reconocimiento, también auto-reflexivos.

En la narración, se cuele una condición que puede ser indicada, pero no relatada con precisión, un *referente corporal*. Butler introduce la experiencia corporal como aquello que no puede contarse, pero que actúa como condición del dar cuenta de sí mismo: “Las historias no capturan el cuerpo al cual se refieren. Ni siquiera la historia de ese cuerpo es plenamente narrable. [...] Hay una historia de mi cuerpo de la que no puedo tener recuerdos” (2005: 59). La “exposición” expresa, en este marco, el afán de dar cuenta de uno mismo y la imposibilidad inherente de hacerlo. Será, sin embargo, esta exposición la que constituya las condiciones del propio surgimiento del sujeto reflexivo, un ser con memoria, un ser de quien podría decirse que tiene una historia que contar (2005: 59).

El intento, de hacerme reconocible y entendible, que comienza con una descripción y un modo de narrarme, comienza siempre *in media res*, es decir, luego de haber ocurrido muchas cosas que me hacen posible y hacen posible mi historia en el lenguaje (Butler, 2005: 60). En la reconstrucción de mí, instituyo un *yo*, ficcionalizo una historia, establezco orígenes y puntos de partida; produzco identificaciones y realizo un intento por expresar mi historia. En este proceso, la función “temporalizante” del acontecimiento, se conforma en el mismo movimiento: este dar cuenta de sí no marca una fecha en un calendario preexistente, sino que lo crea al narrarse (Leclerc-Olive 2009: 32). En palabras de Butler, la narración funciona como alegoría, es decir, instaura una secuencia provisional ficticia, imposible de aprehender en términos de una temporalidad o espacialidad específica.

Este carácter dialógico social/singular sitúa la “experiencia” como algo que me pertenece y me identifica, aún en la inconmensurabilidad que supone dar cuenta de mí. En la narración, la experiencia no se propone como la plenitud sustancial del dato biográfico-subjetivo que preexiste al modo de enunciarse, sino que se inscribe como una experiencia en la cual “el sujeto ensaya diferentes tácticas de identidad y sentido, reinterpretando y desplazando las normas culturales. La ‘experiencia’ se inscribe así, como zona políticamente diseñada a través de la cual rearticular procesos de actuación que doten a su sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencia como rasgos activos y variables” (Richard, 1996: 738-739).

La experiencia, como “zona políticamente diseñada”, lugar de disputa y productora de subjetividad, no sólo resulta un complejo efecto de significado,



hábitos y disposiciones de orden social (Lauretis, 1989), sino un esfuerzo constante por parte del sujeto por repensarse, por transformarse, una instancia performativa. Como proceso continuo, la subjetividad se instaura cual “construcción sin término”, en palabras de Lauretis, efecto de la experiencia.

En este punto, el trabajo del testimonio resulta un intento inacabado de interpretación de la “exposición”, los modos en que las subjetividades se instituyen por medio de la experiencia. Ese nombrarse, la autodesignación del sujeto, se convierte en la especificidad del testimonio (Ricoeur, 2004). Y si “sólo hay historia en la medida que hay experiencia y sólo hay experiencia cuando hay testimonio; sólo hay testimonio si hay sujeto de la palabra, en tanto se produce resto en el narrar(se)” (Oberti y Pitaluga, 2006: 254).

Ese “resto” es, por tanto, lo que el trabajo del testimonio intenta rescatar y problematizar, esa urgencia de comunicar que lo envuelve y que lo instituye. Así, el testimonio se instaura como crítico, al tiempo que permite una problematización que excede esa subjetividad, en la medida en que el testimonio es parte de un dialogismo en el cual siempre hay otros implicados que nos interpelan y a quienes respondemos, y en la medida en que el testimonio se ubica como voz, motivando modos de interpretación, pero también conformándose en punto de partida para entender otros procesos, más complejos, vinculados a la experiencia. Finalmente, la singularidad, forma parte de un campo social en disputa, modo de interpelación ideológica, donde la clásica dicotomía entre lo individual y lo social o las críticas a la utilización del testimonio como “exceso subjetivo” se vuelven innecesarias e ineficaces.

## REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-texto.
- ALCOFF, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora* (5), octubre, pp. 122-138.
- BAJTÍN, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BEVERLEY, J. (1992). Introducción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (36), julio-diciembre, pp. 7-19. Recuperado de <http://tecnologiasdegenero.blogspot.com/>
- \_\_\_\_\_. (2004). ¿Nuestra Rigoberta? Autoridad cultural y poder de gestión subalterno. En: J. BEVERLEY (2004). *Subalternidad y representación. Debates de teoría cultural* (pp. 103-126). Madrid: Iberoamericana.
- BONDER, G. (1999). *Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente*. En: S. MONTECINO y A. OBACH (Comp.) (1999). *Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas*

- (pp. 29-54). Universidad de Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG).
- BOURDIEU, P. (1999). Comprender. En: BOURDIEU, P. (1999). *La miseria del mundo* (pp. 527-543). Buenos Aires: FCE.
- BUTLER, J. (1997) Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista* (18), pp. 296-314. Recuperado de: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2005). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michael Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- CAVARERO, A. (2006). Part II - Women. En: A. CAVARERO (2006). *Relating narratives. Storytelling and Selfhood* (pp. 49-77). London: Routledge.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, G. (1985). Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice. *Wedge*, Winter-Spring, pp. 120-130.
- COLLIN, F. (2006). Historia y memoria, o la marca y la huella. En: F. COLLIN (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (pp. 111-126). Barcelona: Icaria.
- DELANY, S. (1988). *The motion of light in wáter. Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1960-1965*. Universidad de Indiana: Masquerade Books.
- ESQUIVEL, M. (2008). Escritura, género y subjetividad femenina. El cuerpo (sexual) de la escritura. *Revista de investigación Científica*, Vol. 4 (2), pp. 1-18.
- FELDMAN, S., DORI, L. (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London and New York: Routledge.
- FOUCAULT, M. (1982). El polvo y la nube. En: J. LEONARD, M. FOUCAULT Y OTROS (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (pp. 37-53). Barcelona: Anagrama. Recuperado de: <http://historiasenconstruccion.wikispaces.com/file/view/El+polvo+y+la+nube.pdf>
- GAMBA, S. B. (Coord.) (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- GIRALDO, S. (2003). Chakravorty Spivak, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno? Nota introductoria. *Revista Colombiana de Antropología* (39), enero-diciembre, pp. 297-364. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.
- LA CAPRA, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LAUB, D. (1992). *Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening*. En: FELDMAN, S., LAUB, D. (1992). *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (pp. 57-74). London and New York: Routledge.
- LAURETIS, T. (1996). La tecnología del género. *Mora* (2), pp. 6-34.

- LECLERC-OLIVE, M. (2009). Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos. *Iberforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, (8), julio-diciembre, pp. 1-39.
- MENCHÚ, R., BURGOS, E. (1998). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.
- OBERTI, A. (2009). Lo que queda de la violencia política. A propósito de archivos y testimonios. *Temáticas* (33,34), enero-diciembre, pp. 125-148.
- RANCIÈRE, J. (2005). La ficción documental: Marker y la ficción de la memoria. En: J. RANCIÈRE (2005). *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine* (pp. 181-195). Barcelona: Paidós.
- RICHARD, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista de Crítica Cultural*, Vol. LXII (176, 177), julio-diciembre, pp. 733-744.
- RICCEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- SARLO, B. (2001). *Tiempo presente. Notas sobre el cambio de una cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SCOTT, J. (2001). Experiencia. *La ventana*, Vol. 2 (13), julio, pp. 42- 73. Recuperado de: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/Ventana13/venta na13-2.pdf>

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Mayra Soledad Valcarcel

CONSTRUCCIONES Y TRAYECTORIAS IDENTITARIAS DE MUJERES QUE PROFESAN EL  
ISLAM EN ARGENTINA

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 33-61.

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 23-03-2016

Aceptado: 26-03-2016

Dictaminado: 03-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el Islam en Argentina

*Mayra Soledad Valcarcel*

## Resumen

En este trabajo nos proponemos describir y analizar las formas en que se define y resignifica el "rol" –atribuido y auto-adscrito– de la mujer musulmana en la familia, su comunidad y el espacio público. Para ello, prestaremos atención, por un lado, al lugar que ocupa en este proceso el uso del cuerpo (vestimenta islámica y otras técnicas corporales generizadas), observando las modalidades en que se gestiona y negocia la normatividad, y, por otro, los principios sobre la moral sexual y familiar, los valores éticos que se transmiten en los espacios religiosos que ocupan y/o construyen las mujeres musulmanas. Utilizaremos, por una parte, los testimonios de mujeres conversas y oriundas de familias musulmanas y, por otra, el material surgido durante la observación y participación en espacios femeninos de socialización, enseñanza y/o adoración religiosa en diversos sectores o grupos de la comunidad islámica en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Palabras clave: Mujeres musulmanas, Cuerpo, Religiosidad, Agencia, Normatividad

## Paths Buildings and Identity of Islam Professing Women in Argentina

### *Abstract*

In this work we describe and analyze the ways in which the assigned "role" for Muslim Women -self-attributed and self-ascribed- is defined and redefined in the family, community and public space. We pay attention, first, to the place that in this process occupies the use of the body (Islamic dress and other gendered body techniques), observing the ways in which it manages and negotiates the regulations. Secondly, we observe principles of sexual and family morality, ethical values that are transmitted in religious spaces occupied and built by Muslim women. We use testimonies of converts and native of Muslim family's women, as well as material registered during observation and participation in women's spaces for socialization, teaching and / or religious worship in various sectors or groups of the Islamic community in the City of Buenos Aires.

Keywords: Muslim women, Body, Religiosity, Agency, Normativity

## Construccions et trajectoires identitaires de femmes qui pratiquent l'Islam en Argentine

### *Résumé*

Dans cet travail on se propose de décrire et d'analyser les formes dont on définit et on résignifie le « rôle » -attribué et auto attribué- de la femme musulmane en famille, sa communauté et l'espace publique. Pour ce faire, on fait l'attention, d'un côté, à l'endroit qui occupe dans ce processus l'usage du corps (vêtements islamiques et d'autres techniques corporelles généralisées), en observant les modalités dont on gère et négocie la normativité et, d'autre côté, les principes sur la morale sexuelle et familiale, les valeurs éthiques qui se transmettent dans les espaces religieux qui occupent et/ou construisent les femmes musulmanes. On utilise, d'un part, le matériel obtenu pendant l'observation et la participation en espaces féminines de socialisation, enseignement et/ou adoration religieuse en divers secteurs ou groupes de la communauté islamique dans la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Mots clés : Femmes musulmanes, Corps, Religiosité, Agence, Normativité

# CONSTRUCCIONES Y TRAYECTORIAS IDENTITARIAS DE MUJERES QUE PROFESAN EL ISLAM EN ARGENTINA

Mayra Soledad Valcarcel\*

*El paraíso está debajo de los pies de las madres.*

## Resumen

En este trabajo nos proponemos describir y analizar las formas en que se define y resignifica el “rol” —atribuido y auto-adscrito— de la mujer musulmana en la familia, su comunidad y el espacio público. Para ello, prestaremos atención, por un lado, al lugar que ocupa en este proceso el uso del cuerpo (vestimenta islámica y otras técnicas corporales generizadas), observando las modalidades en que se gestiona y negocia la normatividad, y, por otro, los principios sobre la moral sexual y familiar, los valores éticos que se transmiten en los espacios religiosos que ocupan y/o construyen las mujeres musulmanas. Utilizaremos, por una parte, los testimonios de mujeres conversas y oriundas de familias musulmanas y, por otra, el material surgido durante la observación y participación en espacios femeninos de socialización, enseñanza y/o adoración religiosa en diversos sectores o grupos de la comunidad islámica en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

## Palabras clave

Mujeres musulmanas, Cuerpo, Religiosidad, Agencia, Normatividad

Yusuf disfrutaba de la vida junto a Samia, que le había dado ocho hijos sanos y los había educado tan bien que todos se convirtieron en hombres y mujeres inteligentes. Pero de vez en cuando sentía una punzada al pensar que todos sus descendientes, salvo el primogénito Butros, se ponían siempre de parte de su madre en cualquier discusión. Lo consideraba un capricho del destino, y por eso con los años fue evitando toda disputa con su esposa.

El criador de caballos no se daba cuenta de que el afecto de los niños era el resultado de una cuidadosa educación. Samia se lo debía a la inteligencia de la comadrona, Amina. —Sólo quien tiene el corazón de los hijos tiene el futuro —le decía a veces la mujer. Amina era analfabeta, pero poseía la sabiduría de los milenios.

RAFIK SCHAMI. *El lado oscuro del amor.*

## PRESENTACIÓN

En este ensayo vamos a explorar cómo conciben el “rol” de la mujer musulmana algunas féminas, oriundas o conversas, que profesan el Islam en Argentina. Analizaremos cómo resignifican los preceptos de la moral sexual, configurados por su

---

\* Licenciada en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural. Becaria doctoral CONICET en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires y miembro del equipo UBACYT 2002012 0100097BA “Género, política y sentimientos: sexualidad, reproducción y parentesco en Argentina”, bajo la dirección de Mónica Tarducci en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

religión: cuáles de estos elementos retoman y cuáles subvierten discursiva y/o pragmáticamente. Nos centraremos en mujeres que adscriben al Islam sunna. Algunas de ellas participan activamente en la mezquita Al Ahmad (“mezquita de Alberti”), inaugurada en 1985 en el barrio porteño de San Cristóbal y que pertenece al Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), una de las instituciones islámicas de mayor visibilidad en el campo religioso local. Por su larga trayectoria y su reconocimiento por parte de altos estratos del Estado nacional, es considerada la institución más representativa del Islam en el país, un hecho disputado por otros sectores de la comunidad. Otras de estas mujeres, cuyos testimonios compartiremos aquí, asisten esporádica y circunstancialmente a este lugar de culto y circulan por otros espacios, como el Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd (habitualmente conocido como “la mezquita de Palermo”, e inaugurado en el año 2000 en el barrio homónimo), el Centro de Diálogo Intercultural Alba (sustentado en los principios éticos del escritor Fethullah Gülen<sup>1</sup> y en relación con la Fundación de la Amistad Argentino Turca) y/o los grupos *tabligh*,<sup>2</sup> que cuentan con *musallahs* (salas de oración) y *madrasas* (escuelas de enseñanza religiosa) en la Capital Federal y la provincia de Buenos Aires. Algunas mujeres se encuentran institucionalizadas; otras oscilan entre el núcleo y los márgenes del diverso colectivo musulmán (García Somoza, 2009).

Nuestro objetivo es analizar el modelo de mujer que se configura desde el discurso religioso hegemónico y las formas en que es reinterpretado y puesto en marcha por las mujeres que se adhieren a él. Este tipo de discurso —como veremos más adelante— se erige sobre principios religiosos clásicos y/o tradicionales, pero se conjuga al mismo tiempo con preceptos morales que se han desarrollado en Occidente desde el ascenso y consolidación de la burguesía. El ideal maternal y conyugal que ha emergido en las sociedades occidentales, a partir del siglo XVIII, ha permeado el discurso religioso musulmán contemporáneo. Veremos, entonces, que ser una creyente piadosa, una buena madre y esposa son cualidades que definen el “rol” de una mujer musulmana. Esto no limita o restringe su presencia en el espacio público; por lo contrario, redefine su *status* y participación en el *continuum* dialógico que componen las esferas público-privado, e incluso en el espacio religioso, urbano y político,

---

<sup>1</sup> Intelectual y teólogo turco; su sitio *web* oficial: <http://es.fgulen.com/>

<sup>2</sup> Yamaat Tabligh constituye un movimiento religioso surgido en el siglo XX en la India y Pakistán, y con presencia actual en diversos países. Habitualmente y desde una perspectiva “católico-céntrica”, a sus miembros se les conoce como los “misioneros del Islam”. Inspirados en los consejos y la vida del profeta y sus seguidores, buscan la recuperación de los valores religiosos y el fortalecimiento del Islam. Su vector es la práctica del *Da‘wah* (invitación y enseñanza religiosa), a través de un método pedagógico accesible y pragmático. En Argentina, la mayoría de los *tabligh*, más allá de la existencia de algunos musulmanes locales y asiáticos, proviene de Sudáfrica.

aunque su agencia y ciertas prácticas de empoderamiento no buscan la transgresión o subversión de las normas de género y religiosas, sino su resignificación y apropiación.

Dicho esto, advertimos que no buscamos indagar en las maternidades o las experiencias sobre la maternidad de las mujeres entrevistadas. Sin embargo, teniendo en cuenta, por un lado, la importancia concedida al “rol materno” tanto en el discurso religioso, como en el testimonio de las mujeres y, por otro, la interrelación entre género y parentesco, el concepto “maternidad”/”familia” aparecerá en nuestro análisis. Stolcke (2014) se refiere a la relación entre género y parentesco en términos de interseccionalidad. Señala que el concepto “interrelación” no especifica la dirección ni la dinámica de esa influencia recíproca; por esta razón, adopta la categoría interseccionalidad, introducida décadas atrás por el *black feminism*. Stolcke considera necesario prestar atención a tres aspectos: 1) la configuración de las relaciones de género como dimensión transversal de la vida social, 2) la relación entre la construcción del género y el parentesco, y 3) la contextualización histórico-cultural de las interseccionalidades (p. 184), tal cual la aborda en su análisis sobre el triple eje clase-raza-género en su estudio sobre matrimonio y honor en el mundo hispanoamericano colonial.

La teoría feminista y los estudios de género han demostrado el carácter construido de la maternidad. La antropología ha sido de gran utilidad ya que ha permitido visibilizar otros sistemas de parentesco y formas de estructurar las relaciones de género (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997). De esta manera, la familia nuclear o el “amor materno” se descubren como construcciones socioculturales específicas. En la sociedad occidental, el mito del amor materno o el “eterno maternal” —en palabras de Patrice Di Quinzio— impone a las mujeres una identidad generizada homogénea (Saletti Cuesta, 2008: 174; Ávila, 2004); sin embargo, creemos importante reconocer no sólo el carácter sociocultural de la maternidad, sino también la capacidad y agencia político-cultural de las mujeres para recrear significados y prácticas en torno a esta compleja y múltiple función (Ávila, 2004: 52). Su alcance simbólico, según Bolufer Peruga (2010), trasciende la intencionalidad androcéntrica (p. 66).

#### DISCURSOS, MORAL Y SEXUALIDAD

Si como sostiene Talal Asad (1993), el Islam es un *cosmic framework* determinado, en el que “lo religioso” no se encuentra escindido de otras dimensiones, como la política o la economía, entendemos que este universo discursivo concerniente a lo permitido (*halal*) y prohibido (*haram*) abarca también el ámbito de la sexualidad humana. La palabra sagrada constituye una *logosphere* (Arkoun, 2012: 14; Bouhdiba, 2012: 9), es



decir, una estructura mental lingüística, compartida por los creyentes, a través de la cual articulan sus representaciones, pensamientos y memoria colectiva.

Abdelwahab Bouhdiba (2012) piensa el Islam como una economía simbólica de placer (p. 96). El autor explica que, aun en las corrientes más ortodoxas, la sexualidad no es un tabú. Los teólogos y sabios afirman que el Islam no condena la sexualidad, porque es una expresión o signo (*ayah*) de la bendición divina (Hidayatullah, 2003; Saleh, 2010): se la reconoce como un aspecto central de la vida humana y, por lo tanto, no se promueve el celibato. Para Bouhdiba, es necesario pensar “la dialéctica entre el éxtasis sexual y la fe religiosa” (p. 6); entiende que, en la cosmovisión coránica, la sexualidad es total y totalizante. ¿Por qué? Pues bien, la relación sexual amplifica el orden cósmico, y la procreación (*al-nasl* o progenie) sería una mimesis del acto de creación (p. 15). Para este autor, la complementariedad o *zawj* (paridad y oposición entre los sexos), fundada en la idea de la creación del mundo por pares, implica una reciprocidad dialéctica entre lo masculino y lo femenino, entre la creación y la procreación (p. 19).

Si bien para la moral musulmana el sexo no es un tabú y hasta se permite el uso de métodos anticonceptivos de barrera, existen algunas limitaciones; de hecho, Aït Sabbah<sup>3</sup> (2000) critica el énfasis que Bouhdiba hace sobre la consideración positiva del Islam sobre la sexualidad, en contraposición con el cristianismo. La autora piensa que el sexo no es condenado, ni siquiera por el discurso ortodoxo, porque no interviene ni contradice el orden impuesto. No es ilícito. El deseo, en cambio, es objeto de censura; es lo opuesto a la razón y a la voluntad divina (p. 163). Por esta razón, la gran *yihad* es definida como la lucha que cada individuo emprende contra el ego y las pasiones. Aït Sabbah explica que el discurso ortodoxo islámico ha privilegiado la sobresexualización femenina, enmascarando su dimensión como creyente.

Los juristas y eruditos han elegido un Islam jerarquizado en el que lo divino es monopolista por esencia (Aït Sabbah, 2000: 161). En este sentido, el objetivo de ser musulmán es comprender los signos de Allah mediante el intelecto (*'aql*). La adoración y sumisión deben regir la vida de los creyentes. El discurso del Islam ortodoxo se erige, según Aït Sabbah, como el discurso de la legalidad, centrándose en las recompensas futuras en el Paraíso. La vida terrestre es efímera y llena de distracciones que deben controlarse; es el espejo invertido de la vida futura (2000: 121).

La palabra árabe “islam” deriva de la raíz *s-l-m*, que significa paz y sumisión. Algunos priorizan el primer concepto; otros, el segundo. No obstante, como sostiene Ricoeur (1978), todo lenguaje simbólico posee un doble sentido y múltiples

---

<sup>3</sup> Seudónimo de la autora Fátima Mernissi.

interpretaciones. De esta manera, hoy podemos encontrar en el mundo islámico corrientes progresistas, reformistas e incluso feministas que promueven interpretaciones progresistas. Estas últimas, por ejemplo, entienden la sumisión como la co-participación en la creación unitaria y no como la ausencia de agencia humana. En sintonía, emprenden reformulaciones similares con respecto al *status* de la mujer en la cosmovisión islámica.

A diferencia de Bouhdiba (2012), para Aït Sabbah (2000) lo sagrado niega la sexualidad. Existe un ordenamiento religioso del espacio cuyo objetivo es la separación entre los sexos y la preservación del contrato matrimonial (*nikah*), como el único ámbito legítimo (*halal*) para la satisfacción del deseo sexual (Saleh, 2010). El matrimonio se constituye, entonces, como la legitimación pública de la interacción sexual. Por esa razón, se establecen pautas para su concreción y disolución, es decir, entre quiénes sí (Corán, 5:5) y entre quiénes no puede efectuarse (Corán, 4:23); cómo se realiza (dote, derechos de la mujer, poligamia limitada) y, en última instancia, cómo se disuelve (Corán, 2:231). El divorcio es un acto permitido, pero no deseado, ya que la unión matrimonial es concebida como la expresión del principio de *tawhid* o unicidad (Cabrera, 2006: 105). En consecuencia, el adulterio y las relaciones extramatrimoniales (*zina*) son condenadas y penalizadas, ya que alteran el orden social y cósmico. El delito de *zina* “es la clave de bóveda del sistema familiar” (Aït Sabbah: 2000: 37). Entendemos que el principio de complementariedad sienta las bases de una estructura familiar patriarcal en la que ser esposa-madre se privilegia como el rol femenino por excelencia.

Las religiones monoteístas emplean distintas estrategias para contener las prácticas sexuales, y la territorialización de la sexualidad es lo que caracteriza al Islam (Aït Sabbah, 2000: 38). Desde esta perspectiva, el *hiyab* se convierte en un signo que delimita las fronteras entre lo público y lo privado. Waleed Saleh (2010) sostiene que el término *hiyab* (cortina u obstáculo que impide la visión) es utilizado en varias oportunidades dentro del Corán,<sup>4</sup> pero en ninguna de ellas refiere a una prenda femenina con determinadas características. Ni siquiera en las aleyas, donde se aconseja a las esposas<sup>5</sup> del Profeta cubrir sus atributos y a los creyentes<sup>6</sup> bajar sus miradas. Existen infinidad de debates sobre el significado de estos versículos, así como sobre los usos y sentidos atribuidos al *hiyab*; sin embargo, Saleh explica que el uso del velo se remonta a los asirios y que su implementación, como código moral en las

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, en la ayat 7:46, que dice: “Y entre ambos habrá una barrera. Y habrá personas que [en vida] estaban dotadas de la facultad del discernimiento [entre el bien y el mal], y los reconocían por sus rasgos. Y llamarán a los ocupantes del paraíso: ‘¡Paz con vosotros!’ –pues, aunque no hayan entrado en él, anhelan [entrar]”.

<sup>5</sup> Ayat 33:59

<sup>6</sup> Aleyas 24:29-31.

sociedades musulmanas, se debe a la influencia de la ley romana (poder absoluto del *pater familias* sobre esposa e hijos) y de la tradición judeocristiana (cubrirse la cabeza simboliza la subordinación y sujeción femenina que expresa la relación jerárquica Dios-hombre-mujer).

Siguiendo una línea similar, Mohammed Arkoun (2012) afirma que la sexualidad sigue siendo un factor impensado<sup>7</sup> en la cosmovisión islámica, al menos en el discurso ortodoxo y/o tradicionalista. Las transformaciones sociales y los cambios en los sistemas sexo/género demuestran, en palabras de Aït Sabbah (2000), la distancia entre la mujer real y la mujer objeto, es decir, entre el ideal del discurso religioso y la realidad (p. 26): el resurgimiento de movimientos islamistas desde los años 70 del siglo XX da muestra de ello. Entre los objetivos de tales movimientos se cuenta la lucha contra la crisis que atraviesa la familia musulmana (*'azmat al'usrat almuslima*), atribuida a la secularización y occidentalización de las sociedades. Cabe aclarar que este tipo de discurso no es propiedad exclusiva de grupos musulmanes; por lo contrario, es una retórica compartida por diversos movimientos fundamentalistas y nacionalistas (Sharp, 2005; Tarducci, 2002), una retórica que, paradójicamente, se ha exacerbado en un contexto transnacional, diaspórico, que se nutre tanto de elementos religiosos y tradiciones culturales, como de discursos seculares.

La ideología de género del Islam Político presenta complejidades y paradojas (Shehadeh, 2003). La eliminación de la doble moral sexual sirve para contrarrestar algunos de los privilegios masculinos del discurso hegemónico (Tarducci, 2002), tal como ha analizado Cañas Cuevas (2006) en su estudio sobre las mujeres tzotziles de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Al prohibir el consumo de alcohol y promover la fidelidad, el Islam reforzó la monogamia y mejoró el trato de los hombres hacia las mujeres. Si bien se defiende un modelo sexual y familiar heteropatriarcal, se promueve la participación de las mujeres en el espacio público al interior de una estructura moral legitimada (Castro, 2007:159). Al respecto y para citar otro ejemplo, Zeina Zaatari (2006) explica que en territorios bajo control de *Hizbullah*, al sur del Líbano, la maternidad constituye una vía de participación civil. La imagen icónica de la mujer, como “madre de la sociedad” y “educadora de los hombres de la resistencia”, ha sido capitalizada y resignificada por las mujeres de tal forma, que les

---

<sup>7</sup> Arkoun analiza la tensión dialéctica entre lo *pensado-impensado* y lo *pensable-impensable* en la tradición y epistemología islámica. Define lo pensable como todo aquello que es posible pensar y expresar en el marco de una cultura, sociedad, religión o cosmovisión determinada, mientras que lo pensado es una tiranía, es decir, pensamiento elaborado y reificado por sectores hegemónicos. Lo impensable es aquello que una cultura rechaza contemplar, siendo lo impensado la suma de aquello impensable que ha sido olvidado, rechazado y marginalizado. Aquello que fija lo pensable como la única forma imaginable de expresión.

permite incrementar su participación en la comunidad y alcanzar mayor grado de libertad en el espacio público (p. 56).

En el mismo tenor, encontramos corrientes reformistas y feministas para quienes la subordinación femenina es producto de interpretaciones patriarcales del libro sagrado. Entienden que el Corán reconoce los derechos de las mujeres y que la moral sexual y la ética de decencia en torno al cuerpo aplican por igual para hombres y mujeres (Lamrabet, 2011: 200). Advierten que Allah no es simbolizado como padre y que el libro sagrado nombra en varias oportunidades a las mujeres de manera diferencial a través de la frase “los creyentes y las creyentes”. Además, las reconoce a través de la inclusión de historias de diversas figuras femeninas (sabias, líderes eruditas). Las feministas islámicas sostienen que la piedad, la conciencia de Dios, la práctica del bien (*adab*) y la búsqueda del bien común (*maaruf*) son los únicos principios que diferencian a las personas. No hay jerarquías con base en el sexo, el género, la edad o la etnia (Wadud, 1999; Lamrabet, 2011). Se reconoce, según el acontecimiento de la *mubáhala*,<sup>8</sup> la participación y contribución de las mujeres en el debate público (Lamrabet, 2011: 134).<sup>9</sup>

Las feministas islámicas señalan, a su vez, que el hombre no tiene poder sobre la mujer. Explican que el término *qiwama*, entendido como el tutelaje masculino, en realidad refiere a la responsabilidad financiera que tienen los hombres con respecto al mantenimiento del hogar y no a una sacralización del concepto de obediencia (Lamrabet, 2011: 157). Para Lamrabet, el Islam efectúa una discriminación positiva de la mujer en el contexto patriarcal de revelación coránica (p.182), pero, en ningún momento, el libro sagrado habla de ella como una “perla”, “joya” o “alhaja” que hay que proteger y ocultar, como suele expresarse en algunos materiales religiosos de divulgación (p. 172). La hermenéutica feminista sostiene que el matrimonio en el Islam se erige sobre los principios de consulta, ayuda mutua y común acuerdo (Wadud, 1999; Lamrabet, 2011). No obstante, si bien estas interpretaciones sirven para enfrentar el discurso religioso hegemónico y subvertir la imagen femenina que éste difunde, las mujeres parecieran seguir atadas al matrimonio y al modelo familiar asociado a él. No se reformula la sexualidad por fuera de ese espacio.

Finalmente, señalamos que la comunidad musulmana argentina reside en un país mayoritariamente católico, en el que hasta el momento no existen movimientos islamistas ni feministas islámicos. Sin embargo, ésta se encuentra atravesada tanto por las leyes y prácticas culturales compartidas por el resto de los actores sociales, como por los discursos y debates religiosos transnacionales. El islam es releído en clave local

---

<sup>8</sup> Confrontación verbal. Método establecido por el Profeta Muhammad, conforme a la orden divina; se realizaba en espacios públicos con el objeto de “desvelar” la verdad (Lamrabet, 2011: 134-135).

<sup>9</sup> Ayat 3:61.

y, en lo que respecta a la praxis de la moral sexual, se identifican diversos matices. Se difunde un discurso religioso de carácter más bien tradicional, pero al mismo tiempo las mujeres se visibilizan públicamente, participan de diversas actividades y, en sintonía con una serie de movimientos de concientización social, se manifiestan contra la violencia de género. Las mujeres resignifican “la discriminación positiva” —presente, como vimos, en el discurso religioso ortodoxo y en el feminismo islámico— como una revaloración de su *status* y un *locus* privilegiado de enunciación y praxis.

#### DE LA PAZ INTERIOR AL COMPORTAMIENTO PÚBLICO: IDENTIDAD Y VIDA COTIDIANA

Los discursos religiosos e institucionales no quedan dispersos en el aire; por lo contrario, se expresan y manifiestan en las creyentes: aquellas que han sido criadas bajo costumbres islámicas —muchas veces, en conjunción con tradiciones árabes— y conversas, para quienes estos mensajes cobran gran relevancia durante el proceso de reconstrucción identitaria y reconfiguración de su “modo de estar y ser-en el- mundo” (Csordas, 1994; Merleau Ponty, 1993; Valcarcel, 2014).

El Islam es para los musulmanes un *din*, es decir, un sistema de vida multifacético. Se constituye como “una manera de vivir el tiempo, es un calendario y un reloj, es una estrategia internacional y, por último, es la ley y un sistema social” (Aït Sabbah, 2000: 108). Durante su entrevista,<sup>10</sup> Anisa<sup>11</sup> dijo que el Islam vino a ordenar su vida y a ofrecerle paz. Anisa es una mujer soltera, de 40 años, con una hija de 20, y que hace más de diez abrazó el islam. Usa vestimenta islámica cotidianamente: no sólo *hiyab*, sino también *abayas* (túnicas). Trabaja en un negocio familiar y —junto con otras amigas musulmanas— desarrolla diferentes proyectos relacionados con el mundo islámico; por ejemplo, la manufactura de *souvenirs*, objetos decorativos y de enseñanza religiosa para niños musulmanes, así como el incipiente diseño y venta de burkinis.<sup>12</sup> Además, es voluntaria en un hospital infantil de la ciudad de Buenos Aires y participa activamente en la Red Interreligiosa de Jóvenes de Buenos Aires (RIJBA), formada entre 2013 y 2014. Según Anisa, no participa en la Red por razones políticas, sino porque busca demostrar el compromiso de los musulmanes, sobre todo de las mujeres, en el diálogo interreligioso. Señala que su objetivo es contribuir desde su lugar a una mejor convivencia y refutar los estereotipos sobre el Islam.

Si en principio, como ella misma advierte, Anisa puede parecer algo fría y distante, quizás por modestia y vergüenza, es muy apreciada por otras mujeres de la

<sup>10</sup> Realizada el 12 de septiembre de 2014 en la sala de oración de la mezquita de Palermo.

<sup>11</sup> Utilizamos seudónimos (nombres árabes y/o islámicos) para preservar el anonimato de las entrevistadas.

<sup>12</sup> Trajes de baño femeninos que cubren todo el cuerpo y cabellera.

comunidad. Muchas reconocen que se puede contar con ella y que ayuda al prójimo constantemente. Además de ser voluntaria en el hospital de niños, Anisa participa en un programa de cocina solidaria, impulsado por las mujeres del CIRA, institución con la que no se siente identificada, como sí ocurre con la mezquita de “Palermo”, adónde asiste con frecuencia. También colabora intensamente en el cuidado de los hijos de algunas hermanas de fe, que atraviesan complejas situaciones familiares.

Anisa siente que el Islam “aplacó su carácter”. Comenta que antes era una mujer más rebelde, “respondona”, que fumaba y tomaba alcohol. El Islam trajo tranquilidad, paz y orden a su vida: “el tener que rezar, cuando rezas sentís una paz interior que es difícil de explicar”. Y ese cambio, esa disminución en la confrontación e irascibilidad ha sido bien recibido por su familia. Según Anisa, el islam no sólo la hace feliz, sino que la beneficia profundamente en sus vínculos personales.

Algo similar relata Aisha<sup>13</sup> quien asiste a la mezquita de Palermo y participa en el grupo *tabligh*. Observamos ciertas semejanzas en las narrativas de conversión – estructuras o puntos nodales– de mujeres que, provenientes de distintos sectores y con diferentes trayectorias identitarias, abrazaron el Islam. Tiene lugar un proceso de resocialización y reorganización del aparato conversacional (Berger y Luckmann, 2001; Carozzi y Frigerio, 1994). Aisha es una mujer de 37 años; proviene de una familia católica y asistió a un colegio confesional; hasta hace poco tiempo, trabajaba como secretaria administrativa en el campo de las relaciones públicas. Aisha se define como una persona creyente, pero señala que en su juventud comenzó a dudar de algunos dogmas de la fe católica. Hacia el año 2000, decidió conocer otras religiones monoteístas y, finalmente, se “islamizó” hace casi 10 años. Dice que antes era bastante rebelde y que –aunque conserva un gran carácter y una personalidad histriónica y extrovertida– el Islam ha modificado su forma de comportarse y relacionarse con los otros; especialmente con su familia. Por lo mismo, se emociona mucho cuando dice que, a pesar de las dificultades iniciales para que su familia aceptara su nueva religión, su madre participó en su boda en la mezquita y hasta le confeccionó y bordó el *hiyab* que vistió ese día.

En cuanto a la reestructuración de sus vínculos familiares, Aisha dice:

Mi mamá ha llegado a caminar en la vereda de enfrente para que no sepan que yo era su hija. Para mí era muy chocante, era muy doloroso. A mis hermanos no les importaba en absoluto, de hecho, yo con el que tuvo el accidente iba a la cancha con el velo y a mí no me importaba. Él también iba a la cancha y todos sus amigos decían: “¿eh, qué tiene tu hermana en la cabeza?” y él respondía: “es musulmana, ¿cuál es?” (Risas) [...] A mi mamá tampoco le costó mucho tiempo aceptar [el cambio de imagen]. Fue hasta que le hablé mucho. Fue a la mezquita, mis hermanos fueron a la mezquita y como que, además, yo también, no solamente por la promesa a mi papá

<sup>13</sup> Entrevista realizada el 24 de agosto de 2015.

que ya no estaba, sino por el hecho de que como musulmana tenés que tener otro comportamiento. Como con tu madre que “a los pies de ellas está nuestro paraíso”, entonces, cambié mucho mi forma de ser, hasta que un día ella me dijo que “estaba orgullosa de mi y de que yo...” [silencio, suponemos que se refiere a que fuese musulmana]. Fuerte, ¿eh?, pero bueno [emoción], todo costó.

En una clase de religión, el día 12 de septiembre de 2014, en “la mezquita de Palermo”,<sup>14</sup> el sheij de la institución habló sobre el buen trato hacia los padres y aquellas conductas que incitan a cometer *zina* (pecado de adulterio o fornicación). Aconsejaba no acercarse a aquello que pudiera conducir al pecado. Señaló que la justicia humana se basa en el razonamiento y, por lo tanto, puede fallar. Entonces, hay que recordar la importancia de la justicia divina; sobre todo en un país no islámico como Argentina. Aquello que Allah prescribe y condena siempre es correcto; en cambio —advirtió—, los hombres pueden permitir cosas que no lo son. En esta línea y deteniéndose en prácticas cotidianas, el sheij afirmó que la mujer no debe insinuarse al hombre fuera del ámbito matrimonial y que no debe usar ropa provocativa. Del mismo modo, el hombre debe evitar mirar a una mujer que se insinúe y tampoco debe consumir películas que inciten a la fornicación. Finalmente, sentenció: “Estamos en un país no islámico, pero en Argentina hace 60, 70 años, normalmente la chica hasta los 18, 20 años tenía que conocerse con sus padres. Esta moral es la correcta, viene en la naturaleza del ser humano”.

La normatividad que de estos dichos se desprende es compartida, con algunos matices, por otras instituciones, líderes y sectores de la comunidad islámica local. En muchos casos, el *hiyab* funciona como una “tecnología del yo”: una forma de manifestar y expresar la sumisión a Allah (Foucault, 1990; Mahmood, 2012); un símbolo de religiosidad femenina (Ferreira, 2013) y, por lo tanto, un modo de reestablecer una religiosidad vinculante con la divinidad (Valcarcel, 2014: 77), pero para muchas mujeres constituye, además, una forma de evitar las miradas masculinas y cuidar su honor, y la armonía familiar. Ser pudorosas y modestas debe hacerse visible performáticamente, a través de una disciplina de los gestos (Schmitt, 1990) que respete y refuerce ese código moral, sexual y familiar. Sin embargo, toda normatividad es negociada y reinterpretada. No podemos obviar ni subestimar la capacidad de agencia de las mujeres, ya se exprese en la subversión de las normas o en su apropiación y perfeccionamiento (Mahmood, 2012). Las mujeres gestionan la normatividad y emplean tecnologías del yo en pos de una modalidad de acción ética (Cañas Cuevas, 2006; Goikolea-Amiano, 2012; Mahmood, 2012). Su objetivo es

---

<sup>14</sup> Las clases se dictan viernes y domingos antes o después de la oración del *magreb* en la biblioteca de la institución, y se encuentran abiertas al público. La mayoría de las veces cuentan con mayor participación femenina que masculina.

convertirse en sujetas pías. Veamos algunos ejemplos.

Respecto al uso de la vestimenta islámica, Anisa cuenta que la fue adoptando paulatinamente. Al hablar y ver lo que ocurría con otras mujeres, entendió que era un proceso que llevaba tiempo. El deseo de vestir *hiyab* —señala— debe surgir espontánea y naturalmente. No por imposición. Empezó usando pañuelo islámico, jeans y remera de mangas largas hasta llegar a usar ropa más amplia y *abayas*. Explica que el *hiyab* es uno de los tantos actos de adoración a Allah, pero que además tiene que ver con el rol y la valorización de la mujer dentro del Islam. Afirma que el Islam le da a la mujer un *status* y un reconocimiento que no tiene en ninguna de las otras religiones. Y fue algo realmente muy significativo para ella —advierte—, porque entendía que era respetada, protegida y valorada como no lo era por otras concepciones religiosas; entendía la importancia que se le confiere al conocimiento, la ética y el comportamiento de la mujer por sobre los aspectos externos y estéticos. En una conversación informal, el 11 de agosto de 2014, explicaba:

El amor y la confianza llevan a una mujer a usar el *hiyab*. Vos te das cuenta cuando una mujer lo hace porque quiere. Se lo pone y lleva el *hiyab* con amor y con cuidado. La que no, deja de usarlo o la ves incómoda. Yo ya no me doy cuenta. Es parte de mi ser [...] Pero es [una decisión] personal y una forma de conducirse.

En una línea similar, Habi,<sup>15</sup> una médica de 50 años que abrazó el Islam a través del sufismo 15 años atrás, decía:

Sobre la vestimenta islámica que es el *hiyab*, básicamente, fue un proceso, la verdad que, justamente una de las cosas que en el sufismo argentino se dice “no es necesario el *hiyab*, porque acá la sociedad es diferente y hay que pasar desapercibido” y tienen todo ese discurso, pero yo comienzo a escuchar un discurso completamente diferente en Palermo. Empiezo a ver las fuentes de donde sale que el *hiyab* es realmente obligatorio y es indiscutiblemente obligatorio el *hiyab* para la mujer. Es indiscutiblemente obligatorio...

[El Corán] lo dice lo dice muy claro: deben estar cubiertas desde arriba. ¿Para qué? Para que sean identificadas, “para que sean respetadas” dice, pero quiere decir para que vos vayas por la calle y veas: “esta es una mujer musulmana”. Mirá su comportamiento, mirá qué dulce que es, mirá qué bien que trata a la gente, mirá qué buena que es con sus vecinos, qué buena que es, qué esto qué el otro, y es musulmana porque tiene el *hiyab*. ¿Sí? Además, te pasa eso. La verdad que yo tenía tanto miedo de usar el *hiyab* tanto...por el qué dirán, digamos. Por las miradas, que igualmente tenés miradas, cada vez menos ¿eh?, cada vez menos. Pero a mí me pasó todo lo contrario: todas mis experiencias en la calle con el *hiyab* son maravillosas, desde darme el asiento en el colectivo (Risa), hasta en el *subte* o hasta, por ejemplo, con judíos que me saludaron “Salam Aleykum” o “Paz para los dos pueblos” me dijeron una vez, ¿viste?

<sup>15</sup> Entrevista realizada el 19 de septiembre de 2015.



Impresionante, casi me pongo a llorar esa vez. De preguntarme cosas sobre el Islam. Todas cosas de mucho respeto. Muy hermoso.

Tras su paso por el sufismo, a habi comenzaron a surgirle dudas con respecto al uso del *hiyab*. Dudas que —según cuenta— se disiparon cuando empezó a escuchar las explicaciones ofrecidas por el sheij de la mezquita de Palermo:

En la mezquita de Palermo había un Sheikh que estuvo siete años y yo lo seguí durante los siete años, escuchando sus clases, yendo a las actividades de él. [...] Yo digo: “yo hoy le voy a preguntar al Sheikh Mohammed qué me pasa” y yo llego a la charla y el sheik, yo no le pregunté nada ¿eh?, sólo me senté ahí, dice “es muy importante el *hiyab*” [...] Empezó a hablar y él entendía que había que hacerlo por Allah, no para darle un gusto al marido o darle un gusto a fulano o a mengano, sino que hay que hacerlo por Allah, que cuando uno sintiera eso en el corazón, esa es la fuerza que te lleva a ponerte el *hiyab*. ¿Viste? Porque lo haces por Allah, no por nadie más. Entonces, me contestó la pregunta sin preguntarle. A la noche lo hablé con mi marido, le digo “mirá, a mí me pasa esto, esto y esto. La verdad que yo quiero usar el *hiyab* y estoy consciente que una vez que te lo pones no te lo puedes sacar, no es un sombrero (Risas) y, quiero conocer tu opinión”. Él está en un ámbito muy particular [académico secular] [...] Me dijo “ni hablar, quédate tranquila”. Me apoyó totalmente. Me lo puse, empecé (Risas), estuve una semana y yo ya estaba así por la calle, ¿viste?

Por su parte, Aisha —que viste *abayas* y *hiyab*— dice que más adelante no dudaría en usar *niqāb*.<sup>16</sup> Señala, sin embargo, que la vestimenta no condiciona la personalidad, sino que modera algunos aspectos de la conducta. Observa que algunas mujeres locales conversas son más exageradas en su comportamiento que las propias mujeres provenientes de países islámicos o pertenecientes a grupos religiosos, como los *Yamaat Tabligh*, quienes —dice— enseñan y ejercen un “Islam práctico”. Más allá de adoptar la vestimenta islámica, haber tenido un *wally* (guardián) que protegiera sus intereses al momento de establecer su contrato matrimonial y comportarse manteniendo la distancia proxémica recomendada con hombres que no son *mahram*,<sup>17</sup> se reconoce como una mujer de carácter y comenta, incluso, sobre pequeños viajes que hace con amigas musulmanas sin la presencia de sus esposos. Aunque reconoce que lo recomendable es viajar siempre acompañada del esposo, su comportamiento demuestra flexibilidad con respecto a las normas. Parte de esto se ejemplifica en el siguiente relato sobre los dichos de su esposo luego de casarse:

En una de las veces que hablamos, él le dijo a mi *wally*: “vos no me presentaste una mujer, vos me

<sup>16</sup> *Niqāb*: tipo de velo que cubre el cuerpo, el cabello y el rostro salvo los ojos; es negro o de color oscuro, y de uso extendido especialmente en el Golfo Pérsico.

<sup>17</sup> Familiares con los que la mujer no puede contraer matrimonio, pero con quienes —además de su esposo— sí puede mostrarse sin *hiyab* y tener contacto corporal. En la categoría de *mahram* se incluyen, por ejemplo, padres, hermanos e hijos.

*presentaste un FUEGO, ES FUEGO ESA MUJER, NO ES MUJER, ES FUEGO*” (Risas). O sea, de cómo son las mujeres en India [su esposo es oriundo de ese país], es imposible, no hay un punto de comparación conmigo, y porque son muy calladas, muy sumisas por más que estudien. [...] El “chabón” se vio: “qué es esto Dios mío”. Entonces, a ver, no podés tirar cuando una persona es así. Vamos a acompañar, tampoco lo vamos a dejar ir a bailar –por más que yo no vaya–, obviamente yo no le voy a pedir eso, pero no podés ir en contra de la corriente. Entonces, creo que de eso se trata [del acompañamiento mutuo], además, sinceramente él tiene, más allá de su concepción moral y conservadora, una cuestión religiosa. Él tiene un *din*, una creencia muy fuerte, pero muy fuerte, que desde ya, si Dios quiere yo pueda tener ese grado de fe tan alto, ¿entendes? Este... a ver, al principio yo tuve problemas con él, porque mi marido, te dije ¿no?, es importador y de repente yo un día llego a casa y había ropa interior y pañuelitos. Me agarró la locura: “Yaaaaaiiiiaayayay”. Su respuesta fue: “yo soy musulmán, yo no soy argentino, no soy tu ex, yo no soy cualquiera, yo soy musulmán, yo no te voy a engañar, pero no por vos, porque yo tengo y temo a Allah. Estos planteos a mí no me los vas a hacer”. Cuando el “chabón” me la corto así, yo dije... ahí entendí con quién me casé. Eso no pasa en un matrimonio de acá.

En este relato observamos lo que mencionamos anteriormente con respecto a la forma en que el discurso moral ortodoxo, tradicional –incluso preservando la autoridad masculina– enfrenta algunos de sus privilegios. El pecado de *zina* debe ser evitado tanto por hombres como por mujeres. No existe, en ese sentido, una doble moral. Ambos deben temer a Allah y ser respetuosos entre sí.

A partir de su trabajo de campo, en la década de 1990, con mujeres que participaban en el movimiento de mezquitas en Egipto, Saba Mahmood (2012) reflexionó sobre el concepto de agencia. Discutiendo con Butler, sostiene que la capacidad de agencia no se reduce a la subversión de las normas. Por lo contrario, incluye diferentes formas de negociar y habitar la normatividad en un contexto sociohistórico determinado. En este sentido, entiende que las mujeres que participan de movimientos fundamentalistas no buscan resistir la autoridad masculina; sin embargo, su reinscripción en los roles tradicionales reconfigura las prácticas generizadas (p. 45). En este contexto, el uso del *hiyab* se convierte en un dispositivo o técnica corporal que les permite convertirse en sujetas pías. Siguiendo a Foucault (1990), el *hiyab* es una “tecnología del yo” que posibilita la creación y expresión de la modestia femenina.

Estas mujeres rechazan el uso folklorizado del velo. Por lo contrario, entienden que el *hiyab* es una obligación religiosa, símbolo de modestia (evita *fitna* o desorden social) y de la relación personal con la divinidad. De esta manera, para Mahmood (2012) el velo –junto con otras prácticas rituales cotidianas– constituye una disciplina que posibilita la transformación del *self*. Reconoce la importancia del cuerpo en este proceso, un proceso que no se restringe a la esfera de lo privado, sino que se traslada y expresa en el ámbito de lo público. Además, este tipo agencia y “formación ética”

(piedad y modestia) son producto de construcciones sociales y discursivas; por consiguiente, las prácticas éticas tienen una dimensión política (p. 61). Las sujetas pías también son sujetas políticas (Goikolea-Amiano, 2012).

Ahora bien, de acuerdo con Cañas Cuevas, mientras para las mujeres egipcias con las que trabajó Mahmood el velo era un medio para adquirir y recrear ciertos valores religiosos, para las conversas tzotziles primero es necesario alcanzar cierto grado de religiosidad (*iman*) que les permita sentirse lo suficientemente seguras para utilizar el *hiyab* como parte integral de su vida cotidiana (2006: 163). La modesta forma corporal (*the modest bodily form*) a la que se refiere Mahmood se encuentra estrechamente vinculada al cuerpo velado (*veiled body*) (2012: 215); sin embargo, trasciende al uso de la vestimenta islámica y remite a una serie de prácticas, comportamientos y conocimientos que se alcanzan durante la conversión y/o transformación del *self*. El *hiyab* puede estar presente o no: iniciar dicho proceso, emerger simultáneamente o ser su culminación. Su utilización no implica una transgresión del modelo normativo, es decir, del sistema sexo/género que configura la moral sexual musulmana, pero puede resultar un elemento disruptivo en el espacio público de las sociedades no islámicas. Su “performance identitaria” es resignificada políticamente. Por otro lado, observamos que si bien para nuestras entrevistadas es importante enfatizar que el uso del *hiyab* emerge de una decisión individual “espontánea”, contraria a la imposición, es —siguiendo a Mahmood— el resultado de un proceso de cultivación de ese deseo que se encuentra atravesado por diferentes tipos de negociaciones y transformaciones.

#### “A DIEZ CENTÍMETROS DE DIOS”: RUPTURAS Y CONTINUIDADES EN TORNO AL MATRIMONIO, LA FAMILIA Y LA MATERNIDAD

A través de los relatos y testimonios presentados, podemos observar que la conducta moral sugerida y, muchas veces, auto-adscrita por mujeres musulmanas trasciende el uso de la vestimenta islámica. Su rol como esposa, hija, madre y creyente son fundamentales para la constitución de una mujer virtuosa, característica del modelo *lady like* del pensamiento islámico victoriano (*victorian islamic thinking*) (Atasoy, 2006: 209; Rajmi, 2007). Así se configura una retórica moral sexual y familiar en la que se destacan los siguientes puntos: a) la “diferenciación positiva” de los roles masculino y femenino, b) la importancia de la maternidad en la transmisión de valores y la educación de sus hijos, y c) la protección, cuidado y respetabilidad de la mujer (Valcarcel, 2014: 74). En palabras de Habi:

Primero, para mí lo básico es que la mujer musulmana tiene que, si no tiene familia, tratar de formar una familia, y que su familia esté construida bajo los cimientos del Islam. Tiene que respetar todo el tiempo el derecho del marido, así como van ser respetados sus derechos. Para el musulmán y para la mujer en especial, también, es más importante respetar el derecho de los otros que los propios. Tiene que ser eso primero y principal. [...] El islam se adapta bien en el mundo moderno, no es verdad lo que dicen, que es anacrónico. Se adapta bien y en el mundo islámico muchas mujeres trabajan. Pero sí es importante para la mujer que elija una profesión que esté relacionada con su energía femenina, ¿entendés? El Islam no ve bien —y me parece bien— para la mujer un lugar del hombre, que la mujer quiera ocupar el espacio del hombre. Nosotros lo que bregamos es respetar la creación tal como la hizo Allah. No cambiarla. No podés cambiar la energía de la mujer, no es bueno para la salud de la mujer. Entonces, si trabaja elegir una profesión que sea adecuada a la energía femenina, es decir, una profesión con cierta tranquilidad, donde si la puede hacer en su casa mejor o en un lugar o ámbito tranquilo: como la mía que es una profesión de medicina natural. [...] Respetar la creación, respetar nuestra energía y nuestra esencia femenina, ¿viste? Construir una familia islámica. Es muy interesante lo que el islam propone respecto del matrimonio islámico. No sé cómo va a sonar esto, porque en Occidente hay mucha confusión al respecto y yo lo entendí. Al principio me chocaba y después lo entendí y me pareció espectacular.

A nosotras desde chiquitas nos crían con una especie de historia fantástica respecto del príncipe azul y creemos que el matrimonio tiene que estar cimentado por ese hombre, que es como un príncipe, que te saca de la casa paterna y te hace vivir un sueño encantado. Eso no es así: el matrimonio es un contrato, si después surge el amor está muy bien, mucho mejor. Pero lo que tenemos que construir es una familia, tenemos que construir una familia para que la humanidad siga; porque el germen de la sociedad es la familia: tener hijos, una familia que contenga a sus hijos, que les permita crecer y que a su vez tengan su familia. Entonces, tiene que ser un contrato. Puede ser que ese contrato no funcione o que funcione un tiempo y después no funcione más y nos divorciamos (Risa contenida). En el Islam tenés la posibilidad de volver a casarte, tenés la posibilidad de volver a intentarlo. Tenés la obligación moral, por lo menos, de volver a intentar cimentar este núcleo, este germen de sociedad que es la familia. Entonces, para el Islam eso es muy importante, muy importante entender que no hay un príncipe azul, que eso se construye, y que el matrimonio es una construcción. Si el vínculo está cimentado en el amor, por supuesto, mucho mejor.

Habi no es la única que piensa de esta manera. Nayat,<sup>18</sup> una mujer de 70 años, proveniente de una familia siria y musulmana vinculada al CIRA, decía algo similar, aunque en su caso también nos advertía de las picardías de una mujer y cómo ésta puede desarrollar estrategias sutiles de negociación en el seno conyugal. No obstante, la maternidad aparece como un elemento fundamental que eleva la condición y el *status* de la mujer. Una de las tantas cosas que nos dijo, citando un *hadiz* del Profeta Muhammad, fue que “el paraíso está debajo de los pies de las madres”.

Esto, ¿eh?, les decía así, que la mujer es el eje y purificador de todo su hogar. Ella colabora con el esposo, colabora con el hijo, con los amigos de los hijos, con las amigas de las hijas. La mamá se amplía porque el poder de ayudar es hacia todos. Y la mujer decide a qué hora se levanta el

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada en agosto de 2013 con una colega investigadora.

marido, a qué hora se va, el trabajo de ella, del marido. Todo lo que a él le pasa, él viene y se lo cuenta a la noche y ella rebobina y al día siguiente le contesta. Es así, y la mujer es así, al ladito de Dios, es 10 centímetros, porque no hay otro ser humano que haya dado a luz. Somos nosotras, somos las más elevadas, elevadísimas del universo. Tómenlo así, cuando ustedes toman posición de que soy así, todo lo demás, todo, desde los amigos, la familia, todo lo que te rodea se cae, no tiene importancia, porque su rol es ese, y no hay ninguna otra persona que lo pueda ocupar. Entonces, si vos querés podés continuar con este hombre toda tu vida, elegís cuantos hijos querés tener ¡A ver si se creen que un hombre puede hacerle tener un hijo a una mujer que ella no quiera! Está requete equivocado: ella, la mujer, elije cuántos hijos quiere [...] ella tiene como cuidarse. Y el marido ni se da por enterado que es lo que está pasando. Dice no, no me quedo embarazada, y queda ahí.

[...]

Mi abuela, la madre de mi mamá, les decía: “vengan que voy a darles una lección para todas ustedes”, Y ¿cuál era? Las sentaba alrededor, desde las nueras, las nietas, todas alrededor y decía: “al hombre por más mal que esté, nunca lo miren así a la cara desafiándolo, bajen la vista, y recuerden esto que yo les digo, ustedes son [quienes tienen el control]... tomen posición siempre desde este lugar, y el hombre queda más bajo que ustedes. [...] Pero nunca se lo digan, nunca él se tiene que enterar que vos sos mucho más que él, vos sos siempre mucho menos que él, y cuando le tenés que comunicar algo se lo decís en voz baja y nunca desafiándolo, ni mirándolo, así como, entonces, de esa forma pueden lograr lo que ustedes deseen. Cuando el hombre te asuste y te diga ¡Qué hiciste! vos enseguida tocas la rodilla así, y alguna mentira te va a venir, le decís una mentira para no herirlo, aunque después se la corrijas. Pero herirlo en un momento de furia, de angustia, no lo hagan, y así podés llevar a cabo tu hogar, tu familia”.

Entre los discursos de las entrevistadas (muchos de ellos, basados en discursos institucionales) y sus prácticas y comportamientos, con frecuencia se nos presentan algunos interrogantes. No existe una contradicción entre ambas dimensiones. Suponerlo sería olvidar la fuerza del acto lingüístico y la relación entre éste, la praxis y la subjetividad (Alcoff, 1999). Existen intencionalidades distintas entre aquello que se experimenta o siente y aquello que se quiere o se cree que debe comunicarse. Esos matices y supuestos “desfasajes” no manifiestan otra cosa que la capacidad de agencia de quienes integran el campo que intentamos estudiar y que, además, construyen junto con nosotros el mundo social que compartimos y las categorías que usamos para interpretarlo (Giddens, 1982). En algunas oportunidades, las mujeres conversas presentan discursos más rígidos o estructurados que las nacidas en familias musulmanas, tal vez por la necesidad de reafirmar su identidad religiosa como identidad maestra (Frigerio, 2007; Goffman, 1998a, 1998b); otras veces, tanto las mujeres de origen, como las conversas confunden y combinan elementos árabes con prácticas religiosas, mientras otras más se detienen a diferenciar un aspecto del otro y ponen énfasis en la desarabización y nacionalización del Islam. Además, están quienes por su rol y desempeño institucional tienen la responsabilidad de transmitir ciertos discursos, incluso en sus relatos personales, más allá de flexibilizarlos en la vida

cotidiana.

El contexto social y las características de la comunidad influyen, al igual que las trayectorias y biografías personales, en las elecciones e interpretaciones de las mujeres. Espinosa (2013) muestra que, por ejemplo, en la comunidad musulmana de Florianópolis, Brasil, el uso del *hiyab* se asocia directamente a una práctica cultural. Tiene un significado religioso —perfil de recato—, pero también es una forma de visibilizar su pertenencia étnica. La comunidad de Florianópolis está conformada por un 80% de inmigrantes árabes o descendientes, por lo que prima en ésta un Islam arabizado, contrariamente a lo que sucede en Río de Janeiro, donde el 50% de la población musulmana corresponde a brasileños conversos. En ese caso, se busca la desarabización del Islam (Montenegro, 2008) y algo similar ocurre con la comunidad shiíta de Floresta en Buenos Aires (García-Somoza y Valcarcel, 2016). Según Espinosa (2013), más allá de las diferencias entre los objetivos, al velarse, las mujeres son “descubiertas por la sociedad” (p. 93).

Hasta aquí, hemos escuchado a Nayat, quien habló de las estrategias que desarrolla una mujer para controlar su hogar y decidir cuántos hijos tener. Aunque nació en una familia islámica y se casó con un musulmán, sus hijos adoptaron otra religión. Tuvimos también el relato de Habi, quien, habiendo abrazado el Islam hace 15 años, subraya la importancia de construir una familia bajo los cimientos de esa religión y los comportamientos adecuados para una mujer musulmana. Nayat describía a una mujer de apariencia sumisa, pero que, en definitiva, controlaba las riendas del hogar y a su esposo, mientras Aisha hablaba de la modestia y el recato, al tiempo que reconocía ser “fuego”. El contexto va delimitando la capacidad de agencia, así como los cambios en las percepciones, los discursos religioso-institucionales y las construcciones identitarias.

Aunque su retórica mantenga esos “aires de familia” en los que el modelo de mujer se asocia a la vida hogareña (esposa, hija, madre), es decir, al espacio privado o doméstico (Tarducci, 2002), estas mujeres también se refieren a una serie de cualidades cuya *performance* trasciende el ámbito privado, cualidades que deben desarrollarse públicamente y el cuerpo es vehículo para ello. Tomemos el caso de Farasha,<sup>19</sup> una joven damascena de 30 años, que llegó hace dos años a la Argentina junto con su esposo. Su madre es argentina, aunque sólo vivió algunos años de su infancia en este país y luego regresó a Siria. Este hecho facilitó que Farasha radicara en Argentina. Estudió ciencias religiosas en su país y se casó hace ocho años con un hombre, apenas mayor que ella. Llegaron escapando de la situación en Siria.

---

<sup>19</sup> Los testimonios fueron reconstruidos a partir de las clases de religión que dicta y a través de distintas conversaciones y charlas informales que mantuvimos durante distintos eventos y encuentros.

Actualmente, ambos trabajan en el CIRA. Entre otras cosas, ella imparte clases de árabe y religión para niños y los viernes por la tarde ofrece clases de religión exclusivamente para mujeres. Al principio, su español era muy pobre, pero con el tiempo ha mejorado notablemente.

Ferasha usa *hiyab* y viste de forma sencilla y modesta, pero, en su opinión, el Islam en Argentina es débil: se conoce y se practica poco. El problema, según ella y su esposo, no es si se cumplen perfectamente los pilares del Islam o si se usa el *hiyab*, porque eso sólo representa “la piel de la manzana”: lo importante son los valores, la esencia y el verdadero sentido de la religión como forma de vida. En palabras de su esposo: “el carozo o el centro de la manzana”. Para ejemplificarlo, contó la historia de un musulmán que se interesó en una mujer católica y le pidió que se convirtiera para poder casarse con ella —requisito innecesario, ya que un musulmán puede contraer matrimonio con mujeres *ahlul kitab*, esto es, judías y cristianas. Al parecer, la mujer comenzó a estudiar la religión a tal punto, que terminó abrazando el Islam y realizando la peregrinación a La Meca. A su regreso, le dijo a aquel hombre que efectivamente ya era musulmana, pero que no se casaría con él, porque tras conocer el Islam se dio cuenta de que él no sabía nada de la religión y sólo se guiaba por aspectos formales consuetudinarios, que no tenían ahínco.

A Farasha le sorprende la existencia del noviazgo y, por supuesto, como otras sunnitas, no aprueba el matrimonio temporal o *mutah*.<sup>20</sup> En una charla, criticando el uso de bikinis en la playa, decía que una mujer sólo debía ver el cuerpo desnudo de su esposo y el precepto inverso aplica para él. Recordaba entonces que, aun casada, no solía caminar de la mano con su esposo por algunos barrios de su ciudad, porque si no los conocían podían pensar mal de ellos; en barrios cuyos vecinos sabían que estaban casados, sí lo hacían. Lo interesante es que en varias ocasiones los pude observar mientras caminaban tomados de la mano no sólo por el barrio en el que viven actualmente (cerca de la mezquita de “Alberti”), sino en pleno microcentro porteño. Es significativo cómo el contexto, las diferencias del espacio urbano y la dinámica entre chismes, rumores y normatividad condicionan y modifican la práctica de los actores.

Además, “que el paraíso esté debajo de los pies de las madres” no sólo esconde un imperativo o un modelo ideal, sino una consideración y estima particular hacia quien

---

<sup>20</sup> El matrimonio temporal es aceptado por el Islam *shía*, mientras que las escuelas de jurisprudencia sunna lo prohíben. Ese contrato se puede renovar y, en caso de finalizar, se debe esperar el período de *edah* (2 ciclos menstruales de la mujer). El *mutah*, a diferencia del casamiento definitivo, no le otorga a la mujer derechos de herencia, pero sí al hijo que nace producto de este matrimonio. Se advierte que la institución del *mutah debe practicarse de manera piadosa y moderada* para que no cree una imagen negativa del Islam (Eessa Ibarra, 2003: 26).

lo es, elevando su *status* en la familia y la comunidad. Ser madre no implica desatender sus profesiones u otras actividades fuera del espacio doméstico. Ser madre significa algo más que ser reconocida por su esposo e hijos. Una madre puede convertirse en una verdadera “jefa”, “pilar” del hogar, así como una importante y respetada autoridad dentro de la comunidad. Recordemos que la comunidad se maneja en términos de una gran familia o familia extensa; de hecho, entre los musulmanes es común que se llamen tío/a, primo/a, hermano/a, aunque no tengan lazos sanguíneos. A propósito de ello, inmediatamente se nos viene a la mente la figura de Fairuz<sup>21</sup> a quién tuvimos el placer de conocer y entrevistar.

Fairuz es una mujer siria de 75 años, que vive en Argentina desde hace 50. Se casó en Siria cuando tenía 18 o 19 años edad; ahí tuvo su primera hija. Su matrimonio no funcionó y su esposo y ella decidieron divorciarse. Años después, volvió a casarse con un hombre al que reconoce y valora considerablemente, en comparación con su primer esposo. Ese hombre tenía un negocio en Argentina; se conocieron en uno de los viajes de éste a Siria. Ella aceptó casarse, porque él no puso ningún impedimento para traer junto a ellos a la hija de su primer matrimonio. Lamentablemente, el padre de la niña no aceptó ni firmó los papeles para que su madre la sacara fuera del país. Fairuz ya se había casado y tuvo que dejar a su primogénita al cuidado de sus padres.

A los seis años de haber llegado a la Argentina, su esposo falleció, y ella quedó sola con las dos hijas pequeñas que tuvo con él. Una mujer que apenas conocía el idioma debió sobreponerse y llevar adelante la crianza de sus hijas y la economía familiar. Aprendió a hablar y a escribir en español, a conducir (aún lo hace) y a manejar los negocios y alquileres de su difunto esposo. Dice que cuando llegó al país dejó de usar *hiyab*, porque su esposo le decía que aquí era mejor no hacerlo, seguramente por la hipercorrección exigida a los inmigrantes (Balibar, 1990; Sayad, 1989). No obstante, cuando regresó de su peregrinación a La Meca, hace un par de años, decidió usarlo cotidianamente. Asegura que estando en La Meca prometió vestir el *hiyab*, porque le surgió una fuerte necesidad de hacerlo. Sus hijas se sorprendieron, pero apoyaron su decisión.

Viuda desde hace casi 44 años y aunque reconoce que propuestas no le faltaron, optó por no contraer matrimonio nuevamente; su preocupación era cuidar de sus hijas, pues no quería exponerlas a la presencia de un hombre que pudiera molestarlas o lastimarlas de algún modo. Fairuz ha sido y es una mujer emprendedora. Actualmente, sigue ayudando activamente a sus hijas, en la crianza de sus nietos; además, es un referente indiscutible en la comunidad musulmana del CIRA. Participa de las clases de religión y ayuda en un programa de cocina solidaria. Y no sólo es una

---

<sup>21</sup> Entrevista realizada el 24 de noviembre de 2015.



mujer experimentada en la cocina, también ayuda a repartir los alimentos con su auto. Su historia y trayectoria de vida hacen que muchas mujeres, incluso las recientes conversas, acudan a ella en busca de consejo. Todos la llaman tía y la saludan con respeto, admiración y cariño. Es una voz autorizada para mujeres y hombres de la comunidad y ejerce, sin predeterminación ni postura autoritaria, un importante liderazgo.

Al respecto, sería interesante pensar la dimensión ritual de la maternidad más allá de la diada madre-hijo, como propone Moncó (2009). En su estudio sobre las procesiones de la Virgen en Marbella, la autora analiza la forma en que se ritualiza la maternidad (p. 379). Las mujeres visten de luto y acompañan a la Virgen en la conmemoración de su sufrimiento; son las madrinan de la procesión y, como tales, deben vestir de manera elegante y utilizar correctamente sus mantillas. La mantilla, al igual que el *hiyab*, se convierte en un símbolo polivalente e hipercodificado: un símbolo ritual trasladable (p. 378). Representa la elegancia, el luto, la maternidad, la femineidad y también la pertenencia a la cofradía y al pueblo.

En el casos que nos ocupan, observamos que el rol de la mujer como madre y esposa –discursivamente circunscrito al ámbito privado, doméstico– irrumpe en el espacio público. En primer lugar, como señalamos anteriormente, el modelo normativo es construido socialmente. Según las restricciones y posibilidades del contexto, las mujeres habitan, corporizan (*embodiment*), negocian, resignifican o resisten dicha normatividad. Estos procesos ocurren simultáneamente en las esferas de lo público y lo privado. En segundo lugar, lo personal no sólo se vuelve político a través de *performance* subversivas y demandas en la arena pública. La elección<sup>22</sup> o aceptación de la ética pía implica una determinada conducta o formas preestablecidas de interacción y sociabilidad en el espacio público y privado. Más allá de que la modestia, en tanto código moral de conducta, busque la preservación de la intimidad, lo hace a través del cuerpo, su disciplina y ritualización en el espacio público.

Usar el *hiyab* en una sociedad no musulmana implica una mayor visibilización pública. La intimidad comienza a disolverse en la esfera social (Arendt, 2009: 75). La religiosidad que no hace mucho se circunscribía al ámbito de lo privado, según algunos paradigmas, cobra protagonismo en el espacio público. En última instancia, debemos concebir el espacio público como un *locus* poroso. En palabras de Benhabib (1993), es necesario construir, *thinking with Arendt against Arendt*, un modelo dialógico y procesual en torno a los conceptos de espacio público y privado y los distintos niveles de privacidad (*privacy*) e intimidad (*intimacy*) (p. 100).

---

<sup>22</sup> Excluimos de este análisis el uso coercitivo del *hiyab* y la imposición de cualquier práctica o modelo de mujer.

## REFLEXIONES FINALES

Una mujer virtuosa, modesta y piadosa se expresa dentro y fuera del hogar. Se manifiesta tanto en sus profesiones y trabajos, como en proyectos de participación en el espacio público. Como pudimos observar, por más que enarboles la maternidad, el uso de vestimenta islámica o el rol de esposas, ninguna de las entrevistadas coincide con el clásico perfil de mujer abnegada y recluida en el espacio doméstico. Son mujeres emprendedoras que desarrollan distintas actividades; algunas se manifiestan expresamente en contra de la violencia de género y la cosificación de la mujer, o a favor de medidas para proteger su salud sexual y reproductiva.

De acuerdo con Mahmood (2012), las sujetas pías constituyen un desafío para la teoría feminista; ponen de manifiesto un tipo de agencia distinta a la enarbolada por los movimientos de mujeres y feministas. Tal vez, una revisión crítica de las contribuciones de las teorías poscoloniales y decoloniales nos sirva para analizar estos procesos de construcción identitaria, así como las trayectorias, los discursos y la agencia de mujeres que habitan la normatividad, no exenta de tensiones.

En los años de 1980, los estudios poscoloniales cuestionaron los discursos eurocéntricos y la construcción mistificada de la alteridad por parte de la academia occidental. Retóricamente, se preguntaban por el derecho del subalterno a hablar y ser escuchado, reconociendo la existencia de formas implícitas y explícitas de resistencia (Spivak, 2003). Por su parte, las feministas poscoloniales se oponían a la colonización discursiva, que representaba a las mujeres de tercer mundo como sujetos monolíticos (Mohanty, 2008). Al mismo tiempo, criticaban a las feministas por asumir su cultura y posición como la norma *standard* universalizable. Tiempo después, a finales de la década de 1990, surgió en América Latina y el Caribe una comunidad de argumentación cuyo proyecto epistémico y político se erigió sobre la herencia o diferencia decolonial (Restrepo y Rojos, 2010).

La inflexión decolonial, como se le conoce actualmente, mantiene muchos puntos de contacto con los estudios poscoloniales; sin embargo, sus *locus* de enunciación y contextos de surgimiento son diferentes. Los estudios poscoloniales emergen en sintonía con los procesos de descolonización en Asia y África tras la dominación político-administrativa, económica y militar de Inglaterra, Francia y Alemania en la región desde el siglo XVIII (Tal vez la obra emblemática al respecto sea *Orientalismo*, de Edward Said). Los estudios decoloniales, en cambio, tienen su anclaje histórico en la colonización española y portuguesa del continente americano entre los siglos XVI y XIX. La perspectiva decolonial, al igual que la teoría poscolonial, busca problematizar los discursos eurocentrados, pero su énfasis está en la colonialidad como un patrón

complejo de poder global que se extiende más allá del fin del colonialismo en tanto sistema de dominación. La colonialidad, según Restrepo y Rojas (2010) constituye el reverso de la modernidad; conduce y posibilita la explotación, subalternización y obliteración del *otro* (p. 15). Tales autores señalan la existencia de diversas macro-narrativas universales: el cristianismo, las ideas de la ilustración, el colonialismo transnacional y la lógica de mercado.

Los estudios decoloniales priorizan el conocimiento situado (*situated knowledge and standpoint theory*), algo que la teoría social y feminista ya había desarrollado tiempo atrás, incluso en términos de imaginación situada (Stoetzler y Davis, 2002). Desde una perspectiva geo y corpo-política apuntan al desarrollo de un “paradigma otro” no eurocéntrico y diverso (Dussel, 2014) y un “pensamiento fronterizo” que se sitúe desde la multiplicidad de historias marcadas por la colonialidad y permita un cosmopolitanismo crítico (*critical cosmopolitanism*) (Mignolo, 2000: 723). Este último constituye una crítica al multiculturalismo como forma de dominación, situación sobre la que había advertido Žižek (1998) al explicar que el multiculturalismo es una forma de racismo invertido y auto-referencial; una forma ilusoria de tolerancia que permite la reproducción del capitalismo globalizado como universalidad hegemónica. En contraposición al multiculturalismo, los estudios decoloniales proponen la interculturalidad como una forma no imperativa de interrelación entre diferentes grupos sociales. Una propuesta que tiene ciertas reminiscencias con la “hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos (2002).

Respecto a los estudios de mujeres, el feminismo decolonial profundizará las críticas iniciadas por las feministas poscoloniales. Se hablará de la colonialidad del saber, del ser y de género. Las teóricas decoloniales sostienen que la raza y el género son categoría que imponen la modernidad. La deshumanización de los colonizados estaba generizada (Lugones, 2011, 2014). Afirman que dicha clasificación continúa vigente. Es interesante su análisis sobre la hipersexualización de la alteridad y la pureza sexual como metáfora del poder económico, político y racial. Las feministas decoloniales entienden que el sistema heterosexual permea el control patriarcal y racializado sobre la producción (explotación) económica (Lugones, 2014: 41); su énfasis está en el género, una diferencia clasificatoria introducida por el capitalismo eurocentrado e indisoluble de la taxonomía racial (p. 26).

Si bien este análisis contribuye a la problematización, presenta algunas dificultades. Por un lado, se puede caer en una romantización de las sociedades etnográficas pre-intrusión. Puede ser que el género como categoría o principio clasificatorio fuese inexistente, pero ello no implica la ausencia de desigualdades entre hombres y mujeres o distintas formas de violencia. Mucho se habla en el Islam, por ejemplo, del

género y la homosexualidad cual conceptos foráneos impuestos por Occidente. Sin embargo, muchos académicos y teólogos reformistas señalan la existencia histórica de principios organizadores que se asemejan en su definición y función a las categorías occidentales. Además, reconocen la influencia y el intercambio entre sistemas de pensamiento que permiten la reformulación y elaboración de terminología específica. Tal es el caso del concepto *shudhudh*, sinónimo islámico de *queer* (Kugle, 2003: 199), o del término *al-jandar*, resultado de la asimilación y arabización del vocablo inglés *gender* (Badran, 2012: 315). Por otro lado, la interrelación entre distintos sistemas de subordinación no es un hallazgo teórico: fue analizado con anterioridad por el *black feminism* a través del concepto de *interseccionalidad* (Crenshaw, 1991).

Siguiendo esa misma línea, nos parece oportuno pensar el proceso de construcción identitaria y las trayectorias de las mujeres musulmanas en Argentina empleando, críticamente, la categoría de interseccionalidad. Si bien el contexto regional es más proclive al modelo de la teoría decolonial, las mujeres con las que trabajamos —a diferencia de lo que ocurre con las musulmanas en países islámicos o con las migrantes en Europa— no constituyen “las otras raciales”. La diferencia colonial —en tanto anverso de la modernidad— atraviesa la sociedad local, pero no interviene con la misma intensidad con que lo hace respecto de otras comunidades y minorías en el país. Por esta razón, consideramos que repensar la identidad en términos de interseccionalidad puede resultar de gran utilidad, siempre y cuando se articule con otros conceptos, en especial cuando trabajamos enfatizando la subjetividad y la corporalidad como dimensiones de análisis.

La interseccionalidad ha sido puesta en cuestión por diversas autoras que consideran que sus orígenes y desarrollo se encuentran demasiado atados al análisis y proyecto político del *black feminism* (Puar, 2013); por consiguiente, retomando otros aportes y considerando el contexto transnacional, reformulan esta categoría. Floya Anthias (2006) sugiere el concepto de posición translocacional (*translocational positionality*) para pensar la interseccionalidad más allá de la yuxtaposición de identidades. Entiende la identidad como una experiencia formal e informal de pertenencia (*belonging*) que incluye prácticas de inclusión y exclusión con sus respectivos derechos y obligaciones. Las fronteras de membresía van cambiando. Sus negociaciones son políticas; por lo tanto, más que enfatizar la coexistencia de múltiples pertenencias identitarias que constituyen a cada individuo, hace hincapié en la multiplicidad del carácter situacional del proceso identitario. Las personas atraviesan diversas fronteras empíricas y simbólicas; reconstruyen su identidad en cada contexto a través de diversos mecanismos de locación y dislocación. La idea de posicionamiento social (*positionality*) refuerza el interjuego entre agencia y estructura.

Por su parte, Puar (2013) relea la interseccionalidad como *assemblage* identitario.

Retomando el modelo *cyborg* de Haraway y el concepto de *agencement* de Deleuze y Guattari, sugiere la existencia de “montajes” o “collage” interseccionales (*intersectional assemblage*) (p.3888). Del mismo modo que Anthias, piensa la identidad como un proceso multicausal y multidireccional, pero cuestiona el privilegio otorgado al cuerpo como órgano o entidad discreta (p. 380). En contraste, afirma que el cuerpo no termina en la piel y que existen distintos tipos de cuerpos: sociales, urbanos y tecnológicos, entre otros. La identidad es resultado de una conjunción a través de ejes verticales y horizontales de diversos aspectos; consecuencia de procesos porosos de desterritorialización y reterritorialización.

Para ilustrar este modelo, Puar emplea la metáfora de la *cyborgian goddess* (diosa cyborg). Finalmente, nos quedamos con esta figura que expresa el carácter liminal, complejo, procesual y mutable de las trayectorias identitarias. Una alegoría que reconoce la corporalidad, la agencia, la sacralidad, el género y el paisaje socio-tecnológico contemporáneo, y sirve para repensar desde otra perspectiva las diferentes identidades y subjetividades nómades (Braidotti, 2004; Bidaseca, 2014).

#### REFERENCIAS

- AÏT SABBAH, F. (2000 [1986]). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- ALCOFF, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora* (5), pp. 122-138.
- ANTHIAS, F. (2006). Belonging is a globalizing and unequal world: rethinking translocations. En: N. YUVAL-DAVIS, K. KANNABIRANY U. VIETEN (Eds.), *The situated Politics of belonging*. (pp.17-31). Londres: Sage Publications.
- ARENDET, H. (2009 [1958]). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ARKOUN, M. (2012). *Islam: to reform or to subvert?* Londres: Saqi Books [Ebook, EISBN 978-0-86356-790-2].
- ASAD, T. (1993 [1982]). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ATASOY, Y. (2006). Governing women's morality: a study of Islamic veiling in Canada. *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 9 (2), pp. 203–221.
- ÁVILA, Y. (2004). Desarmar el modelo mujer = madre. *Debate Feminista* (30): pp. 35-54.
- BADRAN, M. (2012). *Feminismo en el Islam: Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BALIBAR, E. (1990). The Nation Form: History and Ideology. *Review* XIII (3), pp. 329-

361.

- BENHABIB, S. (1993). Feminist Theory and Hannah Arendt's concept of public space. *History of The Human Sciences*, Vol. 6 (2), pp. 97-114.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BIDASECA, K. (2014). Nomadismo identitario, Colonialidad, Género/Sexo y Religión en la Performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del Tercer Feminismo. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 3 (5), pp. 9-22.
- BOLUFER PERUGA, M. (2010). Madres, maternidad: nuevas miradas desde la historiografía. En: G. FRANCO RUBIO (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)* (pp. 51-81). Barcelona: Icaria Editorial.
- BOUHDIBA, A. (2012 [1975]). *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi [Ebook, EISBN 978-0-86356-866-4].
- BRAIDOTTI, R. (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- CABRERA, H. (2006). *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Córdoba, España: Junta Islámica.
- CAÑAS CUEVAS, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- CAROZZI, M. J., FRIGERIO, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, metodologías y hallazgos. En: CAROZZI Y FRIGERIO (Comps.), *El Estudio Científico de la Religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). Buenos Aires: CEAL.
- CASTRO, M. DE C. (2007). *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tesis de Doctorado. São Paulo, Brazil: Universidad Federal de São Carlos.
- COLLIER, J., ROSALDO, M. Y YANAGISAKO, S. (1997). Is there a family? New anthropological views. En: LANCASTER Y DI LEONARDO (Eds.), *The gender sexuality reader: Culture, history, political economy* (pp.71-81). New York: Routledge.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, pp.1241-1299.
- CSORDAS, T. (1994). *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- DUSSEL, E. (2014). Cartografías del saber desde la transmodernidad. En: B. AGUER (Ed.), *Cartografías del poder y descolonialidad* (pp. 33-44). Buenos Aires: Ediciones del

Signo.

- EESSA IBARRA, M. (2003). *Risalatul Mutah (El Matrimonio temporal en el Islam)*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait. Recuperado de: <http://www.biab.org>
- ESPINOSA, C. (2013). El velo que (des)cubre a la comunidad árabe musulmana de Florianópolis. S. MONTENEGRO Y F. BENHABIB (Eds.), *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades* (pp. 93-116). Rosario: UNR Editora.
- FERREIRA, F. (2013). Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas, Revista de Ciências Sociais* (43), pp. 183-198.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- FRIGERIO, A. (2007). Repensado el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En: M. J. CAROZZI Y C. CERIANI (Eds.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate* (pp.87-118). Buenos Aires: Biblos, ACSRM.
- GARBE, S. (2012). Descolonizar la antropología - antropologizar la colonialidad. *Otro Logos, Revista de Estudios Críticos* (3), pp. 114-129.
- GARCÍA SOMOZA, M. (2009). *Narrations Interjectivés. Identités, discours et contre-discours*. Tesis de Maestría. París: L'Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- GARCÍA SOMOZA, M., VALCARCEL, M. (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. *Andes, Revista de Estudios Sociales* (en prensa).
- GIDDENS, A. (1982). Hermenéutica y teoría social. *Profiles and Critiques in Social Theory*. Trad. J. F. GARCÍA. University of California Press.
- GOFFMAN, E. (1998a). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1998b). *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GOIKOLEA-AMIANO, I. (2012). *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Universidad del País Vasco: Master en Estudios Feministas y de Género.
- HIDAYATULLAH, A. (2003). Islamic Concepts of Sexuality. En: D. MACHACEK, Y M. WILCOX (Eds.), *Sexuality and the World's Religions*. California: ABC-CLIO [Ebook, 1-800-309-6868].
- KUGLE, S. (2003). Sexuality, Diversity and Ethics in the agenda of Progressive Muslims. En: SAFID (Ed.), *Progressive Muslims*. Oneworld Publications.
- LAMRABET, A. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria Editorial.
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la Discordia, Vol. 6* (2), pp. 105-119.
- \_\_\_\_\_. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En: W.

- MIGNOLO (Comp.), *Género y Descolonialidad*. (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MAHMOOD, S. (2012 [2005]). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New York & United Kingdom: Princenton University Press & Oxford University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- MIGNOLO, W. (2000). The many faces of cosmo-polis. Bother thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture*, Vol. 12 (3), pp. 721-748.
- MOHANTY, CH. (2008 [1984]). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: L. SUÁREZ NAVAZ Y A. HERNÁNDEZ (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, (pp. 112-161). Madrid: Ediciones Cátedra.
- MONCÓ, B. (2009). Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4 (3), pp. 357-384.
- PUAR, J. (2013). I would rather be a cyborg than a goddess: intersectionality, assemblage, and affective politics. *Meri Tum*, Vol. 8 (2), pp. 371-390.
- RAMJI, H. (2007). Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims. *Sociology*, Vol. 41 (6), pp. 1171-1189.
- RAMOS, A. (2011). Por una antropología ecuménica. En: A. GRIMSON, S. MERENSONY G. NOEL (Comps.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad* (pp. 97-124). Buenos Aires: Siglo XXI.
- RESTREPO, E., ROJOS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- RICOEUR, P. (1978). *El lenguaje de la Fe*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- SALEH, W. (2010). *Amor, Sexualidad y Matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- SALETTI CUESTA, L. (2008). Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad. *Clepsydra* (7): pp. 169-183.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho* (28), pp. 59-83.
- SAYAD, A. (1989). *La Double Absence*. París: Seuil.
- SCHMITT, J. C. (1990). La moral de los gestos. En: J. LE GOFF (Comp.), *Fragments para una historia del cuerpo humano* (pp.129-146). Madrid: Taurus.
- SHARP, J. (2005). Guerra contra el terror y geopolítica feminista. *Tabula Rasa* (3), pp. 29-46.
- SHEHADEH, L. (2003). *The idea of women under fundamentalist Islam*. United States: University Press of Florida.



- SPIVAK, G. (2003 [1985]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana* (39), pp. 297-364.
- STOETZLER, M., YUVAL DAVIS, N. (2002). Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory* (3), pp. 315-333.
- STOLCKE, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cuadernos de Pesquisa* (44), pp. 176-189.
- TARLUCCI, M. (2002). *Servir al marido como al señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. Tesis doctoral. Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras.
- VALCARCEL, M. (2014). Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam. *Revista Cultura y Religión* (Monográfico *Prácticas Corporales y Religión en América Latina*), Vol. 8 (2), pp. 54-82. Santiago de Chile.
- WADUD, A. (1999.). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- ZATARI, Z. (2006). The culture of motherhood: An avenue for women's civil participation in South Lebanon. *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 2 (1), pp. 33-64.
- ŽIŽEK, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: J. FREDRICK S. ŽIŽEK. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Estela Casados González

IMPUNIDAD E INVISIBILIZACIÓN DE LOS FEMINICIDIOS EN VERACRUZ

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 62-83.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 01-06-2016

Aceptado: 03-06-2016

Dictaminado: 06-06-2016

Publicado: 01-07-2016

# Impunidad e invisibilización de los feminicidios en Veracruz

*Estela Casados González*

## Resumen

Diariamente, seis mexicanas son víctimas de feminicidio. La tendencia no ha cambiado en los últimos años, no obstante que México cuenta con leyes y mecanismos legales que permitirían revertir la situación y proteger la vida de las ciudadanas. Las cifras oficiales que documentan la violencia contra niñas y mujeres varían, no están actualizadas o no se dan a conocer, y muchos casos quedan fuera de los registros. En este ensayo se expone la situación que guarda México en relación con los feminicidios. Se analiza el caso concreto del estado de Veracruz, corredor de la migración centroamericana que padece, al igual que la población local, el fortalecimiento de los cárteles delictivos y la violencia feminicida. En este escenario social, siete veracruzanas son asesinadas mensualmente y gran número de casos queda sin resolver: aproximadamente el 90% de todos los delitos en México queda impune, y lo mismo sucede con los feminicidios, situación que transmite un mensaje peligroso a la población: el feminicidio no se castiga, siempre queda impune.

Palabras clave: Impunidad, Feminicidio, Violencia de género, Invisibilización, Veracruz

## Impunity and Invisibilization of Femicide in Veracruz

### *Abstract*

Every day, six Mexican are victims of femicide. Although Mexico has laws and legal mechanisms that allow reverse the situation and protect the lives of citizens, the trend has not changed in recent years. Official figures documenting violence against girls and women vary, they are not updated or not disclosed, and it is assumed that many cases remain off the record. This exposes the situation of femicide in Mexico, looking particularly in the case of the state of Veracruz. This is part of a corridor for people migrating from Central America, suffering as well as the local population, the strengthening of criminal cartels, expressed particularly in femicide violence. Seven veracruzanas are killed every month and a large number of cases remains unresolved: approximately 90 % of all crimes in Mexico go unpunished, and the same is true femicide, a situation that sends a dangerous message to the people: femicide is not punished, always remains in impunity.

Keywords: Impunity, femicide, gender violence, Invisibility, Veracruz

## Impunité et invisibilisation des féminicides à Veracruz

### *Résumé*

Chaque jour, six mexicaines sont victimes de féminicide. Toutefois que le Mexique a des lois qui pourraient permettre de restituer la situation et avec des mécanismes légaux pour protéger la vie des citoyennes, la tendance n'a pas changé dans les dernières années. Les chiffres officiels qui documentent la violence contre des petites filles et des femmes varient, ils ne sont pas actualisés ou ils ne sont pas visibilisés, et on considère que plusieurs cas restent hors des registres. Dans cet essai on expose la situation qui garde le Mexique en relation avec les féminicides. On analyse le cas concret de l'état de Veracruz, couloir de la migration centroaméricaine qui subit, aussi bien que la population locale, le renforcement des *cárteles* délictueux et de la violence féminicide. Dans ce scénario social, sept *veracruzanas* sont assassinées chaque mois et un grand nombre de cas ne sont pas résolues; près de 90% de tous les crimes au Mexique restent impunis, et également avec les féminicides, situation qui transmette un dangereux message à la population : le féminicide ne se pénalise pas, il reste toujours impuni.

Mots clés : Impunité, Féminicide, Violence de genre, Invisibilisation, Veracruz

# IMPUNIDAD E INVISIBILIZACIÓN DE LOS FEMINICIDIOS EN VERACRUZ

Estela Casados González\*

## Resumen

Diariamente, seis mexicanas son víctimas de feminicidio. La tendencia no ha cambiado en los últimos años, no obstante que México cuenta con leyes y mecanismos legales que permitirían revertir la situación y proteger la vida de las ciudadanas. Las cifras oficiales que documentan la violencia contra niñas y mujeres varían, no están actualizadas o no se dan a conocer, y muchos casos quedan fuera de los registros. En este ensayo se expone la situación que guarda México en relación con los feminicidios. Se analiza el caso concreto del estado de Veracruz, corredor de la migración centroamericana que padece, al igual que la población local, el fortalecimiento de los cárteles delictivos y la violencia feminicida. En este escenario social, siete veracruzanas son asesinadas mensualmente y gran número de casos queda sin resolver: aproximadamente el 90% de todos los delitos en México queda impune, y lo mismo sucede con los feminicidios, situación que transmite un mensaje peligroso a la población: el feminicidio no se castiga, siempre queda impune.

## Palabras clave

Impunidad, Feminicidio, Violencia de género, Invisibilización, Veracruz

A Gaby

En México, la Secretaría de Gobernación, a través de la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (CONAVIM), emitió dos “alertas de violencia de género” durante 2015; la primera tuvo lugar el 28 de julio, para 11 de los 125 municipios del Estado de México; la segunda, el 10 de agosto, para ocho de 33 municipios del estado de Morelos. La CONAVIM es un órgano desconcentrado de la Secretaría de Gobernación cuya creación data del 1° de junio de 2009. Una de sus funciones es emitir la “alerta por violencia de género”. Según la Ley General de Acceso de las Mujeres para una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV), expedida por la Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión en 2015, ésta constituye un “conjunto de acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia

---

\* Profesora con Perfil Deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP), en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), colabora en el Centro de Estudios de Género de la misma Institución. Coordina los proyectos de investigación *Violencias contra mujeres y niñas. Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz y Asesinatos de mujeres por razón de género. Feminicidios en la entidad veracruzana*. Es Presidenta del Consejo Consultivo del Instituto Veracruzano de las Mujeres, México.

feminicida en un territorio determinado, ya sea ejercida por individuos o por la propia comunidad” (p. 6). Su objetivo es “garantizar la seguridad de las mismas [las mujeres], el cese de la violencia en su contra y eliminar las desigualdades producidas por una legislación que agravia sus derechos humanos” (p. 7).

Con anterioridad, la CONAVIM<sup>1</sup> rechazó emitir la declaratoria de “alerta” para los estados de Hidalgo, Oaxaca, Guanajuato y Nuevo León, a pesar de que ya entonces, conforme a datos del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF), diariamente seis mujeres eran asesinadas en México (2014). El mismo OCNF informa que, durante 2012 y 2013, fueron asesinadas 3 892 mexicanas; el 46% de ellas murió a causa de golpes, heridas punzocortantes, quemaduras y asfixia o estrangulamiento; el 16% fue privada de la vida con arma de fuego, y 41.08% tenía entre 21 y 40 años de edad. En dicho periodo, el 21.7% de las víctimas de feminicidio fueron encontradas en la vía pública; el 20% fue asesinada por su pareja o por alguna persona cercana.

La LGAMVLV fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 1° de febrero de 2007. Por primera vez, el Estado mexicano hacía referencia al término “femicidio”. Impulsada por la entonces diputada federal Marcela Lagarde y de Los Ríos, en dicha Ley se retomaba el planteamiento de Diana Russell y Jill Radford en *Femicide. The politics of woman killing*.

Tal como relata Russell, el primer registro que se tiene del vocablo *femicide* data de 1801, a partir de la obra *A satirical view of London at the commencement of the nineteenth century*, de John Corry. El autor lo utilizó para denominar el “asesinato de una mujer” (Russell y Harmes, 2006: 75). En 1990, Diana Russell y Jane Caputi retomaron el término y lo definieron como “el asesinato de mujeres realizado por hombres motivado por odio, desprecio, placer o un sentido de propiedad de las mujeres” (Russell y

---

<sup>1</sup> Para tener un panorama sobre la amplitud de sus funciones, en la página *web* de dicho organismo consta que éste debe “1. Diseñar, con una visión transversal, la política integral con perspectiva de género para promover a nivel nacional la cultura de respeto a los derechos humanos de las mujeres y la erradicación de la violencia en su contra. 2. Formular las bases de coordinación entre los tres niveles y órdenes de gobierno en materia de prevención, atención, sanción y erradicación de la violencia contra las mujeres. 3. Promover el cumplimiento de las obligaciones internacionales del Estado mexicano en materia de derechos humanos de las mujeres. 4. Declarar la alerta por violencia de género, y notificarla al Titular del Poder Ejecutivo de la entidad federativa correspondiente. 5. Elaborar y dar seguimiento al Programa Integral para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. 6. Coordinar y dar seguimiento a los trabajos del Sistema Nacional de Prevención, Atención, Sanción y Erradicación de la Violencia contra las Mujeres. 7. Analizar y sistematizar información sobre las condiciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales que dan lugar a la violencia contra las mujeres. y 8. Vigilar y promover directrices para que los medios de comunicación favorezcan la erradicación de todos los tipos de violencia y se fortalezca el respeto hacia las mujeres. Véase: <http://www.conavim.gob.mx/es/CONAVIM/>

Harmes, 2006: 77).

Lagarde atrajo el término anglosajón como herramienta para analizar y visibilizar los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua, los cuales se replicaban velozmente a lo largo y ancho del territorio nacional. No hay que perder de vista la resignificación que dio la autora a esta herramienta, deconstruyéndola para el ámbito latinoamericano y, concretamente, el mexicano. El feminicidio “no se trata solo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de estos crímenes de odio, acumulación de la violencia de género contra las mujeres, así como la impunidad que los configura [...] el feminicidio es un crimen de Estado, ya [que] éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida” (Russel y Harmes, 2006: 12).

A diferencia de otras regiones de América Latina donde se utiliza la palabra “femicidio”, en México se opta por “feminicidio”. Lagarde argumenta que “feminicidio” es una voz homóloga a “homicidio” y permite denominar los delitos de *lesa* humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional.

Gabriela Atencio (2015) plantea que en el mismo año en que el Estado mexicano utilizó por primera vez el término en la LGAMVLV, el lingüista y miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, Carlos Montemayor, solicitó la incorporación de “feminicidio” al Diccionario de la Real Academia Española (DRAE):

Homicidio proviene del latín *homicidium*, cuya radical inicial proviene del nominativo de *homo*, hombre, cuyo genitivo es *hominis*, que presenta un alargamiento silábico. Homicidio se forma, pues, con el radical abreviado *hom(-o)*. Feminicidio, por su parte, tiene como radical inicial el nominativo *femina*, mujer, cuyo genitivo es *feminae*, que no presenta alargamiento silábico. Por tanto, se forma a partir del radical *femin(-a)*. Sería incorrecto querer componer la voz a partir del acortamiento *fem(ina)*, para decir femicidio, puesto que no deriva de la palabra francesa *femme* (cuyo acortamiento sería *fem[me]*), sino del latín *femina*, voz que sigue teniendo el mismo valor en la lengua española. De *femina* y del genitivo *feminae* se deriva correctamente, pues, feminicidio (Atencio, 2015: 21-22).

A la par de tales argumentaciones para utilizar uno u otro término, lo cierto es que en México, bajo el cobijo e impulso del crimen organizado, el asesinato de mujeres por razones de género va en aumento. La LGAMVLV establece que debe de integrarse un “banco de datos” que registre y documente los casos de violencia de género y los feminicidios. Pese a este mandato, la instancia no funciona de manera satisfactoria. Por

ello, ante la ausencia o falta de confiabilidad de cifras oficiales, son importantes los esfuerzos que se han realizado desde la Academia y las organizaciones feministas para documentar el tema.

En las siguientes páginas se expone el caso de Veracruz, donde la seguridad se ha visto comprometida sustancialmente. Ejemplo de ello es que, en lo que va de la segunda década del siglo XXI, se ha consolidado ya como el Estado de la República mexicana con más periodistas asesinados. Otra muestra de la situación de inseguridad que aqueja gravemente a la entidad se observa en los feminicidios, tal como se documenta enseguida.

## FEMINICIDIOS EN VERACRUZ

¿Cuántas veracruzanas han sido víctimas de feminicidio en los últimos años? ¿Cuáles son las características de los asesinatos de mujeres en Veracruz? ¿A qué se debe la intensificación de este fenómeno? La mencionada ausencia o falta de confiabilidad de cifras y diagnósticos oficiales constituye el principal obstáculo para quienes deseamos conocer y analizar este fenómeno que se incrementó dramáticamente en el estado de Veracruz al inicio de la segunda década del siglo XXI.

La llamada Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (LAMVLV) establece la creación del Banco Estatal de Datos e Información sobre Casos de Violencia Contra las Mujeres. Su finalidad es registrar y procesar la información que aportan las víctimas en relación con incidentes de violencia, una vez que acuden a las dependencias que, por ley, deben brindar atención y apoyo para la resolución de los casos. Estas dependencias deben referir la información generada al Banco Estatal de Datos para crear un registro que, por un lado, permita mostrar el estado que guarda la violencia contra las mujeres en Veracruz, y, por otro, sirva como insumo para construir herramientas mediante las cuales orientar y formular políticas públicas con perspectiva de género.

En el estado de Veracruz, el Banco Estatal comenzó a funcionar en 2008, como un proyecto auspiciado por el Programa de Apoyo a las Instancias de Mujeres en las Entidades Federativas (PAIMEF) y bajo la coordinación del gobierno de la entidad a través del Instituto Veracruzano de las Mujeres (IVM). No obstante, fue hasta 2010 cuando se dio inicio al registro de la información, proporcionada, en principio, sólo por la Secretaría de Seguridad Pública y por el propio IVM (2012).

Para 2015, ya eran cinco las instituciones gubernamentales que participaban como proveedoras de información; a saber: la Secretaría de Seguridad Pública, la Secretaría de Salud, la Procuraduría General de Justicia y el Poder Judicial del estado de Veracruz, así como las Unidades Fijas e Itinerantes y las Brigadas de Atención del IVM (2015). Al parecer, su incipiente articulación ha permitido iniciar un registro de datos que pudiera ser más completo, pero del cual poco se conoce.

Un año antes, en 2014, a consecuencia del notable vacío de información y a través del proyecto Violencia contra mujeres y niñas. Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, se comenzó a llevar un seguimiento de los medios informativos locales, redes sociales y páginas *web* de instancias gubernamentales que reportaran los tipos y modalidades de violencia que padecen las mujeres en la entidad. Cabe señalar que cuando inició este monitoreo de medios, la búsqueda de información se realizaba a través de los portales informativos y las agencias noticiosas veracruzanas que se encontraban en internet, además de las versiones impresas de diarios de circulación estatal y regional.

Sin embargo, a poco tiempo de que el proyecto se pusiera en marcha, fue evidente que algunas páginas *web* gubernamentales contenían información que no siempre se daba a conocer a través de los medios de comunicación, o bien, que complementaba la que sí se difundía. Se trataba de los sitios de la Procuraduría General de Justicia y del Programa Nacional Alerta AMBER México. Asimismo, redes sociales, como *Twitter* y *Facebook*, proporcionaban información inédita, por lo que también se integraron a las fuentes que nutrían de datos al monitoreo. Un último elemento que el equipo de trabajo tomó en consideración para el registro fueron los volantes que las familias de las personas desaparecidas repartían en la calle o pegaban en la vía pública.

La búsqueda de información se dividió en tres grandes ejes temáticos:

- a) Tipos y modalidades de violencia contra mujeres y niñas
- b) Desaparición forzada de mujeres y niñas
- c) Femicidio

La búsqueda de datos sobre estos tres ítems se realizó de enero a diciembre de 2014. Se fundamentó en la LAMLV y en las reformas donde se especifica el tipo penal de feminicidio. Ambos documentos brindaron los elementos para realizar el registro al establecer y caracterizar los tipos y modalidades de violencia de género, así como los elementos que debían de considerarse para establecer el tipo penal de feminicidio.



## PRIMEROS AÑOS, PRIMEROS DATOS

Tienes que convencer a la autoridad de que se las llevan... Es muy difícil, porque tú te das cuenta que ni les interesa. No sabemos cuántas jóvenes son. Lo que estamos viviendo en todo el Estado es una cosa muy grave. No sabemos todavía la magnitud.

Bárbara Ybarra, 2014<sup>2</sup>

En Xalapa, capital del estado de Veracruz, el 13 de junio de 2011, una chica llamada Gaby desaparece. Su madre llega del trabajo y no la encuentra en casa. La joven de 17 años, quien estaba finalizando el último semestre de bachillerato y había sido admitida en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Veracruzana, aparece sin vida el 23 de septiembre de ese año en “El santuario de las garzas”, una reserva ecológica que se encuentra en la zona norte de la ciudad.

El hallazgo ocurrió de manera fortuita. No fue resultado de labores de búsqueda por parte de las autoridades correspondientes, quienes en voz del entonces Procurador General de Justicia del estado de Veracruz, Reynaldo Escobar Pérez, hicieron pública una línea de investigación que carecía de sustento y cuyo principal argumento era que la joven había huido porque sufría de “violencia intrafamiliar”.

El feminicidio de Gabriela Arlene Benítez Ybarra es una historia emblemática en Veracruz. No sólo porque muestra la vulnerabilidad de las más jóvenes ante los “levantones” y “desapariciones”, o porque evidencia que los protocolos de búsqueda no son los más adecuados o no se siguen a cabalidad. Mostró el comienzo de una década en que jóvenes veracruzanas desaparecerían sin dejar rastro; una década en que algunos de sus cuerpos sin vida aparecerían con signos de violencia y de tortura. Había comenzado una década de feminicidios.

El 28 de septiembre de 2011, al ser requerido por la “Comisión especial para conocer y dar seguimiento puntual y exhaustivo a las acciones que han emprendido las autoridades competentes en relación a los feminicidios registrados en México”, de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados, Escobar Pérez informó que de 2000 a 2010 el número de investigaciones iniciadas por el probable delito de homicidio doloso contra mujeres fue de 728 casos (Escobar, 2011), lo que significa que un promedio de

---

<sup>2</sup> Bárbara Ybarra es fundadora y presidenta de la asociación civil “Buscamos a nuestra hijas”. La activista destaca en el ámbito estatal por su trabajo en torno a los temas de desaparición forzada de mujeres y feminicidio. Entrevista realizada el 15 de agosto de 2014. También se entrevistó, el 19 de agosto de 2014, a Yadira Hidalgo, Directora del Instituto Municipal de las Mujeres de Xalapa (IMMX).

73 veracruzanas fueron asesinadas cada año a lo largo de esa década. En la misma comparecencia, el Procurador informó, además, que los medios utilizados para asesinar a las veracruzanas fueron los siguientes:

**Cuadro 1**  
**Medio con el que se privó de la vida a las mujeres**

Medio	Total
Arma blanca o punzo cortante	201
Arma de fuego	165
Golpes	128
Estrangulada	65
Golpes y violación	11
Calcinada	7
Ahogada	4
Descuartizada	2
Envenenada	2
Degollada	1
No especificado	142
<b>Total</b>	<b>728</b>

Fuente: Escobar Pérez (2011).

La vivienda y la vía pública fueron los principales lugares donde se localizaron los 728 cuerpos sin vida. Se estableció, a partir de las averiguaciones, que en la mayoría de los casos (601 del total) no se tenía noticia sobre quién había cometido el feminicidio, tal como se presenta enseguida:

**Cuadro 2**  
**Relación de la víctima con el victimario**

Relación	Total
Esposo o concubino	59
Por consanguinidad	36
Ninguna	19
Amistad	10
Expareja	3
No especificado	601
<b>Total</b>	<b>728</b>

Fuente: Escobar Pérez (2011).

Ante las declaraciones del entonces Procurador General de Justicia del Estado, diversas organizaciones civiles y activistas feministas analizaron la información, y establecieron que la cifra presentaba un fuerte sesgo. La idea de que en la entidad se hubiese cometido un mayor número de feminicidios alertó a la sociedad civil.

Un mes antes del hallazgo de los restos de Gaby, el 23 de agosto de 2011, el Congreso local aprobó reformas a diversos ordenamientos legales para tipificar el feminicidio y castigarlo con una penalidad de 40 a 70 años de prisión. Estas reformas marcaron un hecho sin precedentes, que tuvo lugar gracias a la presión de diversos grupos feministas y de derechos humanos.

Pese a ello, los feminicidios ocurren con más frecuencia y crudeza en la entidad, tal como consta en registros integrados por organismos de la sociedad civil (CIDEM, s/f). Por ejemplo, de 2011 a 2013 se contabilizó un promedio de ocho feminicidios al mes en Veracruz. En 2012, 95 veracruzanas fueron víctimas de feminicidio y, en 2013, 92 mujeres perdieron la vida a manos de sus agresores. Es importante señalar que los feminicidios ocurren en tres modalidades distintas:

1) Las mujeres son asesinadas por un agresor que conocen y con quien tienen trato frecuente o cotidiano: esposo, concubino, expareja o alguna persona con la que tienen vínculos de parentesco o relación laboral. Regularmente, los métodos para quitarles la vida son asfixia o golpes. Esto sucede al interior de sus casas, lugar en donde posteriormente sus cuerpos son encontrados, o en la vía pública. Este tipo de feminicidios se han cometido históricamente, es decir, su práctica es recurrente. Hay una serie de argumentos asociados a los vínculos sentimentales, afectivos y sexuales del feminicida con su víctima, que “justifican” socialmente que un hombre tome en sus manos la vida de una mujer. Estos casos se han visibilizado a través de los medios de comunicación, lo cual ha destacado su alarmante frecuencia y ha derrumbado la idea de que son sucesos ocasionales.

2) A raíz de la presencia de grupos delincuenciales, los asesinatos de mujeres han sido asociados a ellos. Las autoridades ministeriales destacan, como un hecho consumado, el supuesto vínculo de las víctimas con sus agresores y la relación de éstos con grupos delictivos. Así, quienes fueron asesinadas y abandonadas en la vía pública o que fueron ejecutadas —dadas las huellas del “tiro de gracia”—, y cuyos cuerpos evidenciaban que fueron torturadas antes de morir, no eran consideradas víctimas de feminicidio. Se argumentaba “un ajuste de cuentas”, ya que se sospechaba que estaban relacionadas con el crimen organizado. Esto provoca un sub-registro y un sesgo en las estadísticas (si es que las hay).

3) Con mayor frecuencia, los medios locales de comunicación exponen casos de menores de edad que cursan la secundaria o la preparatoria y que, en un momento dado, “desaparecen” sin dejar rastro. Tal como sucedió con Gaby Benítez, en vez de diversificar sus pesquisas, las autoridades se concentran en la línea de investigación

vinculada a la calidad de la relación que tenía la menor con su familia, especialmente con su madre y padre. Por lo regular, se argumenta, sin mayor fundamento, que la menor huyó de la tutela familiar, porque la relación era “mala” o porque sufría de “violencia intrafamiliar”. En otras ocasiones, las autoridades conminan a la familia a que busque a la menor con el novio, ya que seguramente huyó con él:

Hemos tenido casos de chicas que han desaparecido y que, efectivamente, las encuentran lejos de sus casas viviendo con sus novios, lo cual no quiere decir que todas hagan lo mismo. También se ha sabido de casos en que las chicas habían desaparecido y que se las habían llevado con fines de explotación sexual. Al final, se borraba el hecho de si ellas habían salido por su propio pie o se las habían llevado a la fuerza. Salir por su propio pie de su casa tampoco significa que no estés siendo coercionada para salir de tu casa. Por lo mismo que hay un sub registro, se presta a que la gente haga sus propias elucubraciones (Hidalgo, 2014).

¿Existe una conexión entre desaparición forzada y feminicidio que las autoridades no han explorado o no han dado a conocer públicamente? Esto no ha podido ser documentado sólidamente por organizaciones de la sociedad civil. La desaparición forzada de mujeres adolescentes y jóvenes se agudizó a partir de 2011. Muchas de sus familias aún continúan la búsqueda sin mayor indicio e información. Así lo señala Bárbara Ybarra (2014): “el asunto de una mujer desaparecida se minimiza mucho. No quiere dar a conocer la misma autoridad las cifras reales, lo que está sucediendo, porque continúan las desaparecidas. No hay una serie de datos que podamos tener nosotras como mujeres”.<sup>3</sup>

Por un lado, la opacidad de las autoridades en este asunto indigna y desesperanza a las familias que buscan a las mujeres desaparecidas; por otro, las declaraciones de funcionarios inculcando a las víctimas, con respecto a supuestos vínculos con cárteles del crimen organizado, molesta profundamente a los familiares y elimina cualquier posible confianza en las autoridades.

#### FEMINICIDIO EN VERACRUZ: LAS CIFRAS

En un informe presentado por el Instituto Veracruzano de las Mujeres (IVM), y de acuerdo con lo registrado por el Banco Estatal de Datos, durante 2014 tuvieron lugar 24 feminicidios y, al menos, un caso de violencia feminicida en 21 de los 212 municipios del Estado.

---

<sup>3</sup> Entrevista realizada el 15 de agosto de 2014.

**Cuadro 3**  
**Municipios donde se registraron feminicidios**

Núm.	Municipio	Casos
1	Sin registro de municipio	1
2	Acayucan	1
3	Actopan	1
4	Carlos A. Carrillo	1
5	Chicontepec	1
6	Gutiérrez Zamora	1
7	Ixhuatlán de Madero	2
8	Ixhuatlancillo	1
9	Jalcomulco	1
10	Juchique de Ferrer	1
11	Mecatlán	1
12	Naranjal	1
13	Nogales	1
14	Panuco	1
15	Papantla	1
16	San Rafael	1
17	Sayula de Alemán	1
18	Tezonapa	1
19	Uxpanapa	1
20	Veracruz	4
21	Xalapa	1
<b>Total</b>		25

Fuente: IVM, 2015.

Sin embargo, lo reportado por los medios locales de comunicación contrasta con lo registrado por el Banco de Datos. Según reporte del proyecto Violencia contra mujeres y niñas. Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, durante 2014 ocurrieron 74 feminicidios. Tal como podemos observar en el cuadro 4, de los 212 municipios que conforman la entidad, 38 presentaron al menos un feminicidio.

Esa información permite observar que en más del 18% del territorio veracruzano se cometió al menos un feminicidio. Es un dato importante, pues pone en evidencia que la inseguridad tiene una fuerte carga de género. Las mujeres que habitan el Estado, y concretamente en los municipios registrados, se encuentran en un alto grado de vulnerabilidad y con fuerte riesgo de ser víctimas de feminicidio.

Otro dato a tomar en consideración es que Veracruz, Coatzacoalcos, Córdoba y Xalapa, municipios que –después de Tierra Blanca– encabezan la lista con mayor número de feminicidios, constituyen los centros urbanos de mayor relevancia, ya que concentran

la vida económica y política estatal, así como la mayor cantidad de población y de fuerzas policiales que, en otras circunstancias, permitirían salvaguardar la integridad de ésta.

**Cuadro 4**  
**Municipios en donde se registraron feminicidios**

Núm.	Municipio	Registros
1	Tierra Blanca	6
2	Veracruz	6
3	Coatzacoalcos	5
4	Córdoba	5
5	Xalapa	4
6	Ciudad Isla	3
7	Juchique de Ferrer	3
8	Nanchital	3
9	Poza Rica de Hidalgo	3
10	Zongolica	3
11	Ixhuatlán de Madero	2
12	Las Choapas	2
13	Orizaba	2
14	Tuxpan	2
15	Acuitzingo	1
16	Amatlán	1
17	Atoyac	1
18	Coatzintla	1
19	Cosamaloapan	1
20	Cuitlahuac	1
21	Filomeno Mata	1
22	Hueyapan de Ocampo	1
23	Ixhuatlancillo	1
24	Ixtaczoquiltán	1
25	Jáltipan	1
26	Medellín	1
27	Nogales	1
28	Ozuluama de Mascareñas	1
29	Papantla	1
30	San Juan Evangelista	1
31	Tezonapa	1
32	Tres Valles	1
33	Zozocolco de Hidalgo	1
34	Altotonga	1
35	Cazones de Herrera	1
36	Minatitlán	1
37	Coatepec	1
38	Pueblo Viejo	1
<b>Total</b>		<b>74</b>

Fuente: Proyecto Violencia contra mujeres y niñas.  
Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, 2014.

Tierra Blanca y Veracruz encabezan la lista, cada uno con 6 feminicidios. El primer municipio destaca por ser uno de los cinco más extensos, concentrando el 1.87% del territorio estatal, con 94 087 habitantes, de los cuales 48 884 son mujeres. El segundo es uno de los municipios más importantes del país, y obviamente de Veracruz, con una población total de 552 156 habitantes, entre ellos, más del 7% de la población femenina estatal (INEGI, 2010).

Coatzacoalcos y Córdoba destacan, asimismo, por ser los principales centros urbanos del estado, ya que concentran la vida económica y política de la región. En Xalapa, capital de Veracruz, se ha establecido la representación de poderes a nivel federal y estatal. En estos tres últimos municipios habitan 959 729 personas, y de éstas, 506 391 son mujeres (INEGI, 2010).

¿Por qué en 2014 el mayor número de feminicidios ocurrió en los municipios más importantes de Veracruz? La pregunta cobra relevancia debido a que 26 de los 74 feminicidios registrados ese año acontecieron en territorios que cuentan con una infraestructura que, hipotéticamente, hubiera podido brindar seguridad a las mujeres, es decir, no son municipios remotos, de difícil acceso, o en donde las instancias que imparten justicia estén ausentes. La respuesta a esta interrogante va más allá de la apreciación simplista que cuenta el número de feminicidios como “proporcional” a la población que habita en la región. Lamentablemente, la pregunta permanece sin resolver. No hay datos concretos que expliquen el porqué de dicha situación.

En otro orden de ideas, a raíz de las reformas legales para la tipificación del delito de feminicidio en el estado de Veracruz, en julio de 2012 se estableció el protocolo de diligencias básicas que debe seguir el Ministerio Público para investigar el delito de violencia feminicida. Según dicho protocolo, para que los asesinatos de mujeres sean considerados feminicidios, debe presentarse alguna de las siguientes hipótesis:

- A. Que exista o haya existido entre el activo y la víctima una relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho o amistad;
- B. Que exista o haya existido entre el activo y la víctima una relación laboral, escolar, o cualquier otra que implique confianza, subordinación o superioridad;
- C. Que la víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo;
- D. Que a la víctima se le hayan infligido lesiones infamantes, degradantes o mutilaciones previamente a la privación de la vida, o se realicen marcas infamantes o degradantes sobre el cadáver, o éste sea mutilado;

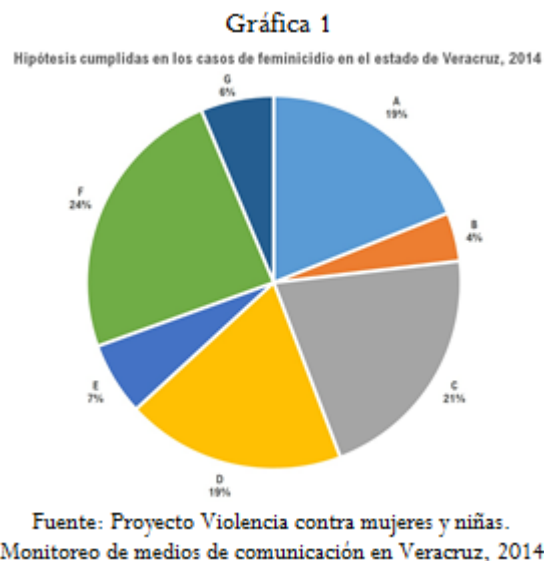
- E. Que hayan existido amenazas, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima;
- F. Que el cuerpo de la víctima sea expuesto o arrojado en un lugar público;
- G. Que la víctima haya sido incomunicada.

(Gobierno del Estado de Veracruz, 2012)

Cabe aclarar que el 30% de los feminicidios reportados por los medios corresponde a víctimas sin identificar. A pesar de que el equipo de monitoreo dio seguimiento puntual a las notas periodísticas, no se encontró ningún reporte o información posterior que permitiera esclarecer la identidad de los cuerpos encontrados, quiénes eran los agresores, cuáles fueron las causas concretas de los decesos, si habían tenido lugar amenazas o acoso previos a la muerte de las víctimas o si se les había incomunicado antes de privarlas de la vida.

Pese a ello, se logró establecer que el cumplimiento de algunas de las hipótesis permitió la clasificación de los casos referidos como feminicidios; por ejemplo, en aquellas notas informativas en donde se refería que el cuerpo había sido expuesto en o arrojado a la vía pública con indicios de mutilación y/o agresión sexual. En ambas situaciones se encontró que cada víctima de feminicidio cumplía con más de una hipótesis.

En la siguiente gráfica, se separó cada una de las hipótesis, según la frecuencia porcentual con que se presentaron.



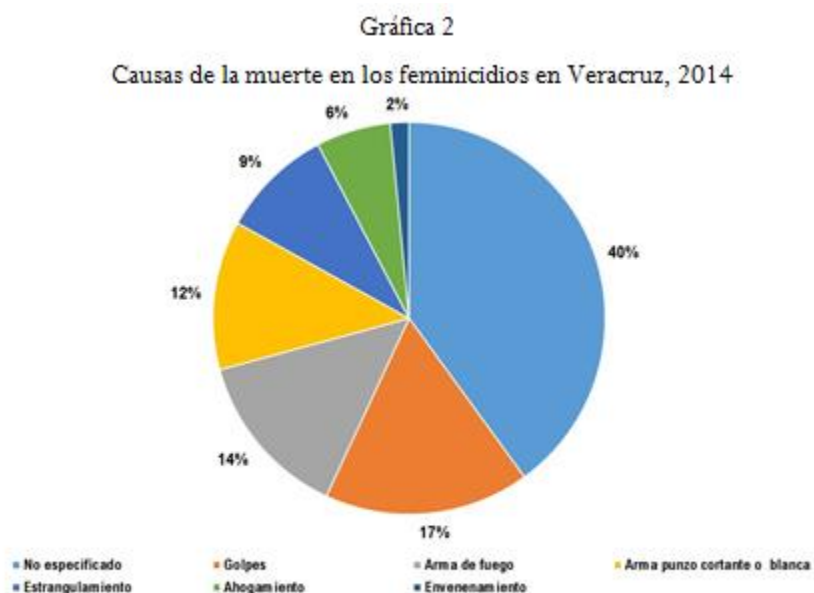


Así tenemos que:

1. El 19% de las víctimas conocían a su agresor y éste formaba parte de su entorno cercano;
2. El 4% de ellas tenía vínculo de tipo escolar o laboral con quien las privó de la vida.
3. El 21% presentó indicios de violencia sexual;
4. El 19% presentó lesiones y/o mutilaciones realizadas antes de que se les privara de la vida o sobre su cadáver;
5. Según los medios consultados, el 7% fue víctima de amenazas, acoso o lesiones;
6. 24% de los cuerpos fueron expuestos y/o arrojados en un lugar público; y
7. El 6% de las mujeres que fueron víctimas de feminicidio en 2014 fueron incomunicadas antes de que se cometiera el ilícito.

Cuando una mujer es víctima de feminicidio, con frecuencia se observa que previamente sufrió otro tipo de violencia: física, psicológica, sexual, económica, entre otras. Su asesinato es el acto donde se exagera la relación de poder y, por tanto, de sujeción. En Veracruz, a las mujeres se les mata con tortura previa y de manera premeditada, por misoginia, discriminación y odio; sea por parte de familiares o de desconocidos, los actos que provocan la muerte a veracruzanas se caracterizan por su extrema brutalidad.

Ahora bien, no obstante que en 22 de los casos no fue posible establecer qué provocó la muerte de las víctimas, ya porque no se explicitaba en las notas, ya porque el estado en que fueron encontrados los cuerpos no permitió esclarecerlo, según los medios locales de



Fuente: Proyecto Violencia contra mujeres y niñas.  
Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, 2014.

comunicación en el resto de los casos fueron seis las causas de muerte:

1. Envenenamiento, 2%
2. Ahogamiento, 6%
3. Estrangulamiento, 9%
4. Por arma blanca o punzo cortante, 12%
5. Arma de fuego 14%
6. Por golpes, 17%

A partir de la hipótesis A: relación de parentesco por consanguinidad, afinidad, matrimonio, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho o amistad, podemos observar que existió relación entre las víctimas y los agresores,<sup>4</sup> tal como se muestra en la siguiente gráfica:



Fuente: Proyecto Violencia contra mujeres y niñas.  
Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, 2014.

Del 70% de los casos de feminicidio en que fue posible establecer la relación con el agresor, a partir de notas informativas, se deduce lo siguiente:

<sup>4</sup> No se toman en consideración los 22 casos de las víctimas sin identificar. Se hace referencia al agresor en calidad de “desconocido”, de acuerdo con las notas periodísticas en donde se establecía la identidad de la víctima y se enunciaba que no había relación previa con el victimario o donde no se esclarecía la identidad y/o relación con éste.

1. En 30 casos, no se informó quién era el agresor;
2. En 10, fue la pareja;
3. En 3, la expareja;
4. En 3, conocidos (vecino, amigo, cliente);
5. En 2, miembros de familia extensa (cuñado, esposo de exnuera);
6. En 2, un extorsionador;
7. En 1, el padrastro;
8. En 1, un hijo.

Sin embargo, lo registrado en 2014 sólo dejó entrever lo que vendría en los siguientes años. 2015 terminaría con 99 feminicidios, lo cual significa que un promedio de 8 veracruzanas fueron asesinadas mensualmente durante ese año.

Cuadro 5

Núm.	Municipio/Ubicación	Registros
1	Coatzintla	3
2	Cazones	3
3	Tempoal	2
4	Tantoyuca	2
5	Tihuatlán	1
6	Tuxpan	5
7	Vega de Alatorre	1
8	San Rafael	1
9	Poza Rica	3
10	Cerro Azul	1
11	Tecolutla	1
12	Papantla	4
13	Pánuco	1
14	Zozocolco de Hidalgo	1
15	Atzalan	1
16	Las Choapas	6
17	Hueyapan de Ocampo	1
18	Oluta	1
19	Texistepec	2
20	Agua Dulce	4
21	Cosamaloapan	1
22	Cosoleacaque	1
23	Minatitlán	3
24	San Juan Evangelista	1
25	Nanchital	1
26	Isla	3
27	Coatzacoalcos	2
28	Veracruz	6
29	Medellín	2
30	Martínez de la Torre	1

31	Huatusco	1
32	Córdoba	6
33	Orizaba	1
34	Ignacio de la Llave	1
35	Xalapa	3
36	Cuitláhuac	2
37	Tres Valles	3
38	Puente Nacional	2
39	Amatlán de Los Reyes	1
40	Fortín de Las Flores	1
41	Jilotepec	1
42	Nogales	1
43	Úrsulo Galván	1
44	Emiliano Zapata	1
45	Ixtaczoquitlán	2
46	Misantla	1
47	Xico	2
48	Coatepec	1
49	Tierra Blanca	1
50	Perote	1
51	Carretera Veracruz-Cardel	1
<b>Total</b>		99

Proyecto Violencia contra mujeres y niñas.  
Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, 2015.

Para 2015, en 50 de los 212 municipios veracruzanos ocurrió, por lo menos, un feminicidio. 12 más que en 2014, de entre éstos, destacan 3 municipios que presentaron el mayor índice de asesinatos: Córdoba, Las Choapas y Veracruz, con 6 feminidios cada uno de ellos. En Tuxpan ocurrieron 5; en Papantla se reportan 4, al igual que en Agua Dulce. Nuevamente Córdoba y Veracruz, municipios importantes de la entidad, se mantienen y encabezan la lista de feminidios.

El rango de edad de las mujeres asesinadas oscila entre los 2 y 75 años. Murieron a manos de sus padres, esposos, ex parejas o de quienes en ese momento eran sus parejas. En la mayoría de las notas periodísticas que referían este tipo de casos, no se logró establecer quién fue el feminicida. Sin embargo, podemos señalar una constante, por demás lamentable: tanto en 2014 como en 2015, las mujeres y niñas fueron asesinadas con objetos punzocortantes, armas de fuego, por asfixia y por golpes.

2016 inició con una oleada de feminidios que ha superado por mucho a los años anteriores. En el mes de enero tuvieron lugar 16, superando el promedio mensual estatal. Si bien esta constante no se ha mantenido, llama la atención que en los primeros cinco meses del año se haya registrado medio centenar de mujeres asesinadas.

Cuadro 6

Mes	Municipio/Ubicación	Registros	Observaciones
Enero	Nautla	1	16 feminicidios
	Álamo	1	
	Papantla	1	
	Maltrata	1	
	Cuitláhuac	1	
	Actopan	2	
	Atzalan	1	
	Emiliano Zapata	2	
	Acula	1	
	Carretera Paso del Toro Sta. Fe	1	
	Cuitláhuac	1	
	Minatitlán	1	
	Coatzacoalcos	2	
	Febrero	Tuxpan	
Atoyac		1	
Medellín de Bravo		2	
Soteapan		1	
Minatitlán		2	
Cosoleacaque		1	
Jáltipan		1	
Marzo	Papantla	2	8 feminicidios
	Tierra Blanca	1	
	Veracruz	1	
	Ixtaczoquitlán	1	
	Medellín	1	
	Jáltipan	1	
Abril	Cosoleacaque	1	8 feminicidios
	Tantoyuca	1	
	Tlachichilco	1	
	Medellín	1	
	Orizaba	1	
	Soledad Atzompa	1	
	Acultzingo	1	
Mayo	Minatitlán	1	9 feminicidios
	San Andrés Tuxtla	1	
	Tihuatlán	3	
	El Higo	1	
	Ixtaczoquitlán	1	
	Orizaba	1	
	Cuitláhuac	1	
Veracruz	1		
Juan Rodríguez Clara	1		
<b>Total</b>		<b>50</b>	

Proyecto Violencia contra mujeres y niñas.  
Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz, 2016.

## REFLEXIONES FINALES

Tal como señalan Arteaga y Valdés (2010), una clave para entender el fenómeno del feminicidio radica en observarlo y analizarlo a partir de los entramados sociales y su historia reciente en el contexto nacional. Al menos en Veracruz, uno de los factores que ha incrementado y visibilizado los feminicidios es el impulso del crimen organizado, factor que ya estaba presente, pero que se hizo evidente a partir de 2011.

Si bien es cierto que en México el cierre de la primera década del siglo XXI y el inicio de la segunda está marcado por la exacerbación de la violencia y el fortalecimiento del crimen organizado, hay que reconocer que “la existencia de formas de violencia que han existido de tiempo atrás, sin vínculos con las actividades de grupos de delincuencia organizada, toleradas e incluso ignoradas, cuyos efectos, sumados a otros efectos coyunturales, han contribuido al actual escalamiento de violencia” (Azaola, 2012).

Previamente, el contexto social alimentó una cultura de la violencia que se fortaleció de manera natural cuando las condiciones políticas lo permitieron. A partir de ello, no hay que olvidar que un eje de primer orden, en esa cultura de la violencia, lo constituye la violencia hacia las mujeres.

El proyecto Violencia contra mujeres y niñas. Monitoreo de medios de comunicación en Veracruz ha permitido establecer cifras que abren la posibilidad de que se explore este fenómeno que afecta a la población femenina del Estado. Es preciso tomar en consideración que en una cuarta parte del territorio veracruzano se priva de la vida a las mujeres, bajo características que denotan odio, necesidad de sujeción y control; que los hombres que se encuentran en el entorno próximo a las víctimas resultan ser quienes privan de la vida a sus compañeras y familiares, a partir de actos violentos que favorecen la tortura previa y *post mortem*.

Finalmente, un elemento cuyo margen de influencia en los feminicidios no ha sido posible establecer a partir del monitoreo de medios es la aparición y fortalecimiento del crimen organizado en la entidad. ¿Hasta qué punto se ha erigido como factor determinante en el incremento de feminicidios y la trata de personas? Es una pregunta que queda en el aire, pero habrá que contestarla.

## REFERENCIAS

- ARTEAGA BOTELLO, N., VALDÉS FIGUEROA, J. (2010). Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades femeninas. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 72 (1), enero-marzo. pp. 5-35.
- ATENCIO, G. (Ed.) (2015). *Feminicidio. El asesinato de mujeres por ser mujeres*. Madrid: Fundación Internacional Baltasar Garzón (Los libros de la Catarata).
- AZAOLA, E. (2012). Las violencias de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos* (40), septiembre-diciembre, pp. 13-32. México: CIESAS.
- COLECTIVO DE INVESTIGACIÓN, DESARROLLO Y EDUCACIÓN ENTRE MUJERES, A.C. (CIDEM), (s/f). *Monitoreo de la violencia contra las mujeres y las niñas en los medios de comunicación en Veracruz*. Xalapa: CIDEM.
- COMISIÓN ESPECIAL PARA CONOCER Y DAR SEGUIMIENTO PUNTUAL Y EXHAUSTIVO A LAS ACCIONES QUE HAN EMPRENDIDO LAS AUTORIDADES COMPETENTES EN RELACIÓN CON LOS FEMINICIDIOS REGISTRADOS EN MÉXICO (2012), *Informe final. Febrero 2010-agosto 2012*. México: LXI Legislatura, Cámara de Diputados. Recuperado de: [http://archivos.diputados.gob.mx/Programas\\_anuales/informes/LXI/Informe\\_Final\\_Feminicidios\\_2012.pdf](http://archivos.diputados.gob.mx/Programas_anuales/informes/LXI/Informe_Final_Feminicidios_2012.pdf)
- ESCOBAR PÉREZ, R. G. (2011). *Comparecencia*. Xalapa. Recuperado de: [http://www3.diputados.gob.mx/camara/001\\_diputados/010\\_comisioneslxi/002\\_especiales/008\\_feminicidios/08\\_reuniones\\_con\\_procuradores\\_locales/12\\_veracruz](http://www3.diputados.gob.mx/camara/001_diputados/010_comisioneslxi/002_especiales/008_feminicidios/08_reuniones_con_procuradores_locales/12_veracruz)
- GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ (2012). *Gaceta oficial*, t. CLXXXVI (228), 11 de julio de 2012.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2010). *México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipios*. México. Recuperado de: <http://www.inegi.org.mx/>
- INSTITUTO VERACRUZANO DE LAS MUJERES (IVM) (2012). *Diagnóstico georreferenciado con una visión integral sobre la violencia que se ejerce contra las mujeres indígenas por razones de género, económicas, sociales y ambientales a través de un contexto pluricultural y multiétnico en cuatro regiones indígenas del estado: huasteca baja, totonaca, las montañas y olmeca*. Xalapa: IVM, Gobierno del Estado de Veracruz, SEDESOL, INDESOL, PAIMEF.
- \_\_\_\_\_. (2015), *Informe estadístico. Enero-diciembre 2014, enero-12 de junio 2015*. Xalapa: Secretaría de Gobierno del Estado de Veracruz, IVM.

- Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia. Última Reforma. Diario Oficial de la Federación. México, 4 de junio de 2015.* Recuperado de: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV\\_040615.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_040615.pdf)
- OBSERVATORIO CIUDADANO NACIONAL DEL FEMINICIDIO (OCNF) (2014). *Estudio de la implementación del tipo penal de feminicidio en México: causas y consecuencias. 2012 y 2013.* México.
- RUSSELL, D., ROBERTA A. H. (Eds.) (2006). *Feminicidio: una perspectiva global.* México: UNAM, Cámara de Diputados-LIX Legislatura.



*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Ana Prado Murrieta

MUJER Y SALUD. MIRADAS EN TORNO AL NACIMIENTO

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 84-97.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 30-04-2016

Aceptado: 02-05-2016

Dictaminado: 07-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# Mujer y salud. Miradas en torno al nacimiento

Ana Prado Murrieta

## Resumen

El presente trabajo tiene como objeto analizar las prácticas contemporáneas de atención al nacimiento en México. En la primera parte, se hace una reflexión sobre las principales características de la atención institucional en el modelo biomédico y se expone la problemática que enfrenta: violencia hacia las mujeres y alto índice de cesáreas. En la segunda parte, se subraya la importancia de la partería como práctica alternativa, vigente y presente en espacios rurales y urbanos para la curación de las mujeres. Se posiciona la partería como una praxis con diferentes matices, desde el tradicional hasta el postmoderno, donde se resignifican los saberes y la autonomía de las mujeres, y se configura ésta como un espacio de disputa política ante el conocimiento dominante.

Palabras clave: Parto, Modelo biomédico, Partería, Mujer, Salud

## Women and Health. Looks about Birth

### *Abstract*

This text aims to analyze contemporary birth care practices in Mexico. In the first part a reflection on the main characteristics of institutional care in the biomedical model is made. The problems observed here are exposed: violence against women and the high rate of Caesarean. In the second part the importance of midwifery is emphasized as a healing practice of women, alternative, current and present in rural and urban areas. Midwifery is explained as a practice with different nuances, from traditional to postmodern, where knowledge and autonomy of women are resignified and it is configured as a space for political dispute with a dominant knowledge.

Keywords : Childbirth , biomedical model , Midwifery, Women, Health

## *Femme et santé. Perspectives autour l'accouchement*

### *Résumé*

Cet article a comme objectif l'analyse des pratiques contemporaines des soins de l'accouchement au Mexique. Dans la première partie on réalise une réflexion sur les principales caractéristiques des soins institutionnels dans le modèle biomédique et on expose la problématique qui affronte : la violence contre les femmes et l'indice si élevé de césariennes. Dans la seconde partie on met l'accent sur l'importance de la pratique des sages-femmes en tant que pratique curative des femmes, alternative, actuelle et présente dans des espaces ruraux et urbains. La pratique des sages-femmes est conçue en tant que pratique avec des différentes nuances, dès la traditionnelle jusqu'à la postmoderne, où on résignifie les savoirs ainsi que l'autonomie des femmes et on la configure en tant qu'un espace de dispute politique devant d'une connaissance dominante.

Mots clés : Accouchement, Modèle bio-médique, Sages-femmes, Femme, Santé

# MUJER Y SALUD

## MIRADAS EN TORNO AL NACIMIENTO

Ana Prado Murrieta\*

### Resumen

El presente trabajo tiene como objeto analizar las prácticas contemporáneas de atención al nacimiento en México. En la primera parte, se hace una reflexión sobre las principales características de la atención institucional en el modelo biomédico y se expone la problemática que enfrenta: violencia hacia las mujeres y alto índice de cesáreas. En la segunda parte, se subraya la importancia de la partería como práctica alternativa, vigente y presente en espacios rurales y urbanos para la curación de las mujeres. Se posiciona la partería como una praxis con diferentes matices, desde el tradicional hasta el postmoderno, donde se resignifican los saberes y la autonomía de las mujeres, y se configura ésta como un espacio de disputa política ante el conocimiento dominante.

### Palabras clave

Parto, Modelo biomédico, Partería, Mujer, Salud

### INTRODUCCIÓN

El nacimiento, además de un hecho biológico, es fundamentalmente un hecho social, cargado de saberes, significados y representaciones. En México, actualmente se articulan dos prácticas de atención al nacimiento;<sup>1</sup> la institucional, sustentada en el pensamiento biomédico<sup>2</sup> y la alternativa representada en la partería. Estas formas de atención enfrentan diversos desencuentros, ya que el sistema oficial de salud sólo reconoce el nacimiento institucional, mientras que niega e invisibiliza la praxis y el saber de la partería.

---

\* Profesora-Investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Doctorante en Ciencias en Salud Colectiva por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

<sup>1</sup> Todos los grupos humanos han desarrollado conocimientos y creencias, es decir, prácticas para conservar la salud y la vida. Tales prácticas se han desarrollado y consolidado en sistemas médicos que contienen un conjunto de representaciones y explicaciones sobre la salud y la enfermedad, sobre sus causas, su diagnóstico y terapéutica (García, 2012).

<sup>2</sup> También llamada medicina occidental, científica, alopática, cosmopolita o etnomedicina fisiológicamente orientada, designa al sistema médico desarrollado en Occidente desde la Ilustración; se caracteriza por asumir la distinción cartesiana entre cuerpo y mente, y por su comprensión de las enfermedades en tanto que entidades definidas producidas por causas únicas. Se le ha llamado también Modelo Médico Hegemónico (MMH) para denominar el tipo de práctica médica característico de la biomedicina: biologismo, ahistoricidad, asocialidad, mercantilismo y eficacia pragmática. El apellido hegemónico proviene de la teoría de Gramsci y se opone al de subalterno.

El modelo biomédico de atención al parto ha sido objeto de grandes cuestionamientos, debido a su tratamiento hospitalario y a la utilización rutinaria e innecesaria de procedimientos médicos que, además de ser incómodos para la mujer, pueden desencadenar complicaciones de salud. Una representación de los problemas que ocurren en ese modelo es el alto número de cesáreas que se realizan en México y la naturalización de la violencia en los hospitales. A la par del modelo biomédico, opera el modelo alternativo de la partería. Este modelo constituye una realidad vigente y una opción para muchas mujeres, ya sea en el campo o en la ciudad. Desde la partería, la mujer se posiciona en el papel protagónico y el parto es concebido como un proceso natural y femenino.

#### ATENCIÓN BIOMÉDICA AL NACIMIENTO

La asistencia a la reproducción —embarazo, parto y puerperio— por parte de la biomedicina es relativamente reciente, debido a que anteriormente el parto no era considerado un evento patológico y se le relegaba a un plano “natural” y de mujeres. La “comadre” o “partera” era la encargada de asistir y ayudar a parir. Fue en el siglo XVIII cuando la práctica de las parteras se puso en cuestión desde el poder político, intelectual y religioso, y fue sustituida, progresivamente, por la de los médicos-cirujanos parteros. Esta transición de la partería femenina no profesionalizada a la obstetricia, primordialmente masculina, es un proceso inconcluso y complejo, vigente y representado en la forma de atención aun en nuestros días (Argüello y Mateo-González, 2014).

El general, el parto institucionalizado se caracteriza, por la medicalización de procesos normales, el control biotecnológico, la organización protocolizada y mecanizada del trabajo, y la deshumanización y violencia en el trato hacia las mujeres.<sup>3</sup>

##### a) CARACTERÍSTICAS DEL NACIMIENTO HOSPITALARIO

Entendemos la medicalización como “la manera en que la jurisdicción de la medicina moderna se ha expandido en años recientes y ahora abarca muchos problemas que antes no estaban definidos como entidades médicas” (Helman, 1994: 137), y un “conjunto de

---

<sup>3</sup> Luego de estudiar el parto hospitalario en Estados Unidos, Nancy Stoller (1974) y otras autoras le han atribuido diversas características, entre las que destacan su tendencia a la medicalización, su abordaje autoritario y asimétrico, su obsesión por el control tecnológico y la fragmentación de los cuidados.

prácticas, ideologías y saberes utilizados básicamente por la institución médica, la cual refiere a una extensión de las funciones curativas y preventivas hacia funciones de control y normatización” (Menéndez, 1984, en Sadler 2003: 8).

La atención biomédica del parto se ha modificado con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, así como a partir de las recomendaciones emitidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS). El enfoque biológico, la hospitalización, el uso indiscriminado de medicamentos y la tecnología caracterizan las prácticas rutinarias de la atención biomédica del embarazo y el parto. Ambos son entendidos como eventos patológicos que requieren vigilancia médica para detectar riesgos (Hernández y Echeverría, 2014). Los nacimientos hospitalarios se han convertido en un ritual clínico cuyo fin es controlar la procreación a través del uso indiscriminado de la tecnología y las nociones tayloristas.<sup>4</sup> Las madres se han transformado en sujetos pasivos de sus propios partos, mientras que la injerencia anatómica y el control biométrico de su dimensión corporal se convierten en norma. Se trata, en definitiva, de un auténtico patrón cultural de asistencia, caracterizado por la medicalización, el control biomecánico y la mecanización del proceso (Hernández y Echeverría, 2014).

El sistema oficial de salud hegemoniza el control sobre los conocimientos que se refieren al cuerpo humano, en este caso al cuerpo femenino, y sus procesos fisiológicos. El conocimiento se impone y patologiza las etapas del ciclo vital de las mujeres; así, la menstruación, la gestación, el parto y la menopausia son concebidos como enfermedades que deben ser tratadas y controladas. En el último siglo, el control biomédico de estas etapas ha logrado una considerable reducción en las tasas de morbi-mortalidad materna y neonatal en gran parte del mundo, además de extraordinarios avances en el tratamiento de la infertilidad, entre otros beneficios. Sin embargo, sus prácticas han sido objeto de crítica; sobre todo por dos motivos: su énfasis en los aspectos fisiológicos y su tendencia a medicalizar procesos biológicos normales. Esta propensión ha significado que el parto se haya transformado en un problema médico

---

<sup>4</sup> Se habla de taylorización del parto en el contexto de una sociedad obsesionada por la organización científica del trabajo. Esto se observa, por ejemplo, en la progresiva reducción de los tiempos normales para las fases del parto, según los conocimientos científicos disponibles. El contexto hospitalario se convierte en una fábrica, donde el interés reside en el producto, no en el proceso. Se considera que las mujeres son trabajadoras, cuyas máquinas: sus úteros, requieren el control externo de los médicos, y en el que priman la efectividad, la división del trabajo en tareas y la administración del tiempo, de tal manera que se cosifica a la parturienta y se le incorpora a un proceso protocolizado en el que, además, se le despersonaliza.

aislado, separado del resto de las experiencias de vida de la mujer, y por ello, que la gestante se considere pasiva y dependiente, es decir, como “paciente” (Sadler, 2004:9).

#### b) VIOLENCIA EN EL TRATO HACIA LAS MUJERES

De acuerdo con Roberto Castro (2010), la violencia obstétrica<sup>5</sup> es una forma específica de violación a los derechos humanos y reproductivos de las mujeres, incluyendo los derechos a la igualdad, a la no discriminación, a la información, a la integridad, a la salud y a la autonomía reproductiva. Se genera en el ámbito de la atención del embarazo, parto y puerperio en los servicios de salud –públicos y privados–, y es producto de un entramado multifactorial en donde confluyen la violencia institucional y la violencia de género. Durante la atención institucional del parto, la violación de los derechos humanos y reproductivos de las mujeres:

va desde regaños, burlas, ironías, insultos, amenazas, humillaciones, manipulación de la información y negación al tratamiento, sin referir a otros servicios para recibir asistencia oportuna, aplazamiento de la atención médica urgente, indiferencia frente a sus solicitudes o reclamos, no consultarlas o informarlas sobre las decisiones que se van tomando en el curso del trabajo de parto, utilizarlas como recurso didáctico sin ningún respeto a su dignidad humana, el manejo del dolor durante el trabajo de parto, como castigo y la coacción para obtener su “consentimiento”, hasta formas en las que es posible constatar que se ha causado daño deliberado a la salud de la afectada, o bien que se ha incurrido en una violación aún más grave de sus derechos (De Bruyn, 2003, en Villanueva 2010).

Las estadísticas de la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (CONAMED) confirman que la especialidad médica con mayor número de quejas es la ginecobstetricia (Fajardo, Hernández, Santacruz y Hernández, 2009).

#### 3) CESÁREA: SITUACIÓN ACTUAL DE LA ATENCIÓN AL NACIMIENTO

La función de la cesárea en la obstetricia ha cambiado a lo largo de la historia. En los primeros registros que se tiene de esta intervención quirúrgica, los médicos la empleaban como último recurso para recuperar al feto del vientre de la madre fallecida. Con el descubrimiento de la anestesia, la técnica de sutura, la asepsia y el desarrollo de antibióticos en la segunda mitad del siglo XX, esta cirugía se incorporó de

---

<sup>5</sup> La “violencia obstétrica” se tipificó por primera vez en Venezuela, en el año 2007 (Pérez D’Gregorio, 2010) y, de acuerdo con el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE, 2013), varios estados de la República Mexicana también la consideran actualmente.

manera definitiva a las prácticas de atención al parto. A partir de 1990, los partos por cesárea se han realizado independientemente de si la mujer enfrenta o no situaciones de riesgo, al grado de que se ha convertido en la forma predominante de parir/nacer (García, Moncayo y Sánchez, 2012).

Resultado de lo anterior ha sido el incremento desmesurado de las cesáreas en todo el mundo, cuestión que refleja un problema de salud pública que debe analizarse en detalle para buscar soluciones y promover la disminución de esta práctica. Al respecto, la Organización Mundial de la Salud (OMS), que considera ésta una situación de crisis, recomienda que el porcentaje de nacimientos por cesárea sea de entre 10 y 15 %, mientras que el gobierno mexicano emitió la Norma Oficial Mexicana 007, que establece un máximo de 15% de cesáreas en hospitales de 2º nivel de atención y de 20% en los de 3º nivel.

No obstante, pese a las recomendaciones nacionales e internacionales, el número de cesáreas que se realizan en México actualmente perfila un grave problema de salud pública. La información de las Encuestas Nacionales de Salud confirman la tendencia observada en estudios previos sobre el aumento de la operación cesárea, con una tendencia al alza de 30% en el año 2000 y a 45.1% para 2012,<sup>6</sup> es decir que ya para entonces se practicaba más del doble de las cesáreas recomendadas por la OMS. Ahora bien, el incremento de las cesáreas en México tiene una relación directa con las ganancias que reciben los hospitales; ejemplo de ello es el costo de los nacimientos en clínicas particulares. En estos hospitales, los nacimientos se venden como “paquetes de parto sin dolor”, que incluyen parto programado, *suites* para el parto, quirófano y cunero. En las clínicas privadas, un parto programado por cesárea tiene un costo de aproximadamente \$43 000 pesos. Cabe mencionar que en el año 2012, la tasa de cesáreas en clínicas particulares era ya de 69.6%.

El sistema de salud reconoce que un parto natural tiene un menor costo; sin embargo, las cesáreas aumentan y su práctica se justifica con argumentos tales como la

---

<sup>6</sup> Según análisis descriptivos de Suárez, Campero, Vara, Rivera y otros (2013), “las mujeres que acuden para la atención del parto a hospitales y clínicas privadas y al ISSSTE/ISSSTE Estatal tienen mayores posibilidades de ser sometidas a operación cesárea. Si bien esta situación podría sorprender, no deja de apuntar a la argumentación hecha en otras investigaciones de que en una y otra institución lo que prevalece para la realización de cesárea incluye tanto razones médicas como razones no médicas, entre las que destacan la “comodidad” que esta intervención supone tanto para ellas, como para las usuarias, patrones particulares de práctica clínica de las instituciones, la interpretación del proveedor de las condiciones del trabajo de parto, la protección médico-legal de los proveedores y los incentivos económicos, particularmente en las instituciones privadas”.

“rapidez del procedimiento” y la “sobredemanda de los hospitales”<sup>7</sup>. Estos argumentos hacen pensar que la atención biomédica al nacimiento vive un momento de crisis y de profundo cuestionamiento. Hay una naturalización<sup>8</sup> de la violencia dentro de los hospitales. Desde la atención biomédica el parto es visibilizado como una enfermedad, en la cual es indispensable medicar y controlar.

#### LA PARTERÍA: UNA FORMA ALTERNATIVA DE NACER

A la par de la atención biomédica al nacimiento, existen prácticas médicas alternativas<sup>9</sup> que, además de ser una respuesta a los problemas de salud, representan un proceso histórico de resistencia y construcción de una identidad en un medio social en constante cambio.<sup>10</sup>

La partería se convirtió en una práctica altamente valorada por distintos grupos humanos, porque se vincula directamente con la reproducción. Las parteras o matronas, a quienes se considera mujeres sabias por sus conocimientos herbolarios y de los ciclos reproductivos, históricamente han tenido un lugar primordial en la organización social de los pueblos (Sánchez, 2015), aunque –también es importante decirlo– esta alternativa para la atención al nacimiento enfrenta un desencuentro, una disputa entre saberes; ya que desde el saber hegemónico y el sistema oficial de salud, el conocimiento de la partería no es reconocido, ni legitimado y ha sido objeto de una constante persecución y desacreditación.

Este saber ancestral, ha adquirido diversos matices en la actualidad; por un lado está la partería tradicional, que representa el único sustento de salud para muchas comunidades, sobre todo indígenas, del país, y, por otro, hay interpretaciones

---

<sup>7</sup> En México, algunos de los estados que presentan menor porcentaje de cesáreas son Guerrero y Chiapas. Llama la atención, porque precisamente en éstos hay un mayor porcentaje de parteras tradicionales que en el resto de la República.

<sup>8</sup> Según Josep Vicent Marqués (1981), la naturalización es un fenómeno que lleva a los hombres a considerar sus acciones y creencias como naturales, ligadas a su naturaleza. En otras ocasiones, naturalizar supone desconocer los mecanismos de distinción por clase social que atraviesan nuestra vida en sociedad. Pierre Bourdieu (1981) criticó la naturalización del buen gusto ligándolo a procesos de distinción social que las clases dominantes establecen con respecto a las clases populares.

<sup>9</sup> En México, algunas estimaciones consideran que entre el 8 y el 25% de los nacimientos registrados anualmente podrían haber sido atendidos por parteras (ENSALUD, 2000). Según el INEGI, los estados con mayor porcentaje de partos atendidos por parteras son Chiapas 74%, Oaxaca (56%) y Guerrero (51%).

<sup>10</sup> La partería es una práctica que va más allá de la atención obstétrica de la biomedicina, ya que no sólo se circunscribe a la atención del parto. Las parteras son sujetos fundamentales de la salud en las comunidades rurales y urbanas, ayudando enormemente a la disminución de la mortalidad materno-infantil; por lo tanto, se les ha reconocido como agentes morales, consejeras y sanadoras (Argüello y Mateo-González, 2014).



contemporáneas de la partería, tal es el caso de las parteras posmodernas o autónomas; en ambos casos, el objetivo de la partería es acompañar a las mujeres en su parto, enseñarles a recordar sus instintos y establecer que el parto es un proceso natural y femenino.

#### a) PARTERÍA TRADICIONAL

Los organismos internacionales definen a la partera como aquella que se encarga del cuidado de la salud de las mujeres durante el embarazo, el parto y el posparto. También se encarga de cuidados ginecológicos y de planificación familiar, principalmente en forma no medicalizada (Díaz, 2006). El término en español proviene del verbo “partear” y originó la especialización en asistir partos; actualmente se ha extendido a otros cuidados de salud femenina. Sin embargo, en sus inicios la partera era parte de un servicio comunitario, no cobraba por sus servicios y se relacionaba con el curanderismo, sobre todo en el contexto mexicano. Para una mujer ser seleccionada como partera significaba un gran honor, puesto que éstas eran muy respetadas en sus comunidades (Dimmitt, 2013; Laako, 2015).

Según Sánchez (2015), las parteras tradicionales han aprendido a través de sus ancestros —madres, abuelas, madrinas— o mediante el don de partear, recibido oníricamente. Estas parteras suelen provenir de sectores indígenas, rurales o de estratos bajos de las ciudades; aprenden desde niñas acompañando a sus mayores. En muchos espacios rurales de México, las parteras no sólo atienden los nacimientos, también participan en sus comunidades como curanderas, haciendo uso de sus conocimientos y experiencia con la herbolaria, sabiduría que les ha sido heredada desde tiempos prehispánicos.

Ahora bien, el pago por los servicios de las parteras suele ser muy pobre, aunque con frecuencia éstas atienden dentro de un sistema comunal de solidaridad y apoyo.<sup>11</sup> Se considera que el conocimiento de las parteras tradicionales es fundamentalmente empírico o práctico y en muchas regiones se reconoce la importancia de su labor, porque, por lo general, son ellas quienes atienden a las mujeres de bajos recursos, que

---

<sup>11</sup> Un estudio de Graciela Freyermuth en Chiapas durante 2012, mostró que la atención de un parto por un médico costó al Programa Ampliación de Cobertura (PAC) \$631.85 pesos; si fue atendido por una enfermera, \$405.84, mientras que si fue atendido por una partera, sólo costó \$35.12 pesos. Evidentemente, la intervención de las parteras ahorra al Estado una enorme cantidad de recursos, por lo que sería muy justo que los gobiernos federal, estatales y municipales establecieran mecanismos para apoyar, capacitar y remunerar la labor de las parteras.

no cuentan con servicios de salud ni con la posibilidad de atenderse con médicos ni clínicas privadas, lo cual implicaría una erogación que supera en mucho a sus ingresos.

#### B) PARTERÍA POSTMODERNA O AUTÓNOMA

Además de parteras tradicionales, actualmente podemos hablar de parteras posmodernas o autónomas. La característica que distingue a esta forma de partería radica en que recupera elementos de la partería tradicional e integra, además, los conocimientos del modelo biomédico de atención al parto. De acuerdo con la Asociación Mexicana de Partería (AMP, 2014),<sup>12</sup> estas parteras también se denominan autónomas, ya que consideran que la partería es una profesión única, con valores, competencias, protocolos y estándares propios. En este sentido, las parteras ejercen su autonomía en la toma de decisiones, en la práctica, en el proceso formativo y en su relación con otros profesionales de la salud.

La AMP define a las parteras autónomas como mujeres preparadas “(formal o empíricamente) para atender a la madre durante el embarazo, prepararla para el trabajo de parto y asistirle durante el parto, recibir al bebé y proporcionarle los cuidados necesarios en sus primeras horas de vida”. Desde esta mirada, el área de competencia de una partera abarca el periodo previo y se extiende hasta mucho después del parto: va desde la esfera previa a la concepción y prenatal, “la preparación para la maternidad y paternidad, la atención al embarazo, al parto propiamente dicho y al puerperio fisiológicos; y se extiende hasta ciertas áreas de la salud sexual y reproductiva, la planificación de la familia y el cuidado de hijas e hijos durante los dos primeros años de su vida”. Cabe decir que las parteras pueden ejercer su práctica a domicilio, en casas de parto, clínicas de maternidad, consultorios, centros de salud y hospitales (AMP, 2015).

Davis-Floyd (2006) argumenta que las parteras posmodernas o autónomas se distinguen por construir una crítica radical a suposiciones y convenciones dadas:

son parteras relativistas, críticas, articuladas, politizadas, organizadas y altamente conscientes de cuestiones y alcances globales y culturales. También son parteras científicamente informadas que conocen las fortalezas y debilidades de los sistemas biomédicos entre los cuales fluye su práctica. Construyen redes transnacionales de partería centrada en las mujeres, libres para aprender u observar los beneficios, tanto de la biomedicina, como de la partería tradicional en (Laako, 2015: 86-87).

---

<sup>12</sup> La Asociación Mexicana de Partería, A.C. (AMP), de la que se hablará más adelante, es una organización de la sociedad civil, fundada en 2011, cuyo objetivo es fortalecer la práctica de la partería en México.

Para la partera postmoderna, lo profesional es siempre político: deben tener una voz colectiva.

Sánchez (2015) ratifica que la formación de las actuales parteras, además de retomar los conocimientos médicos disponibles, recupera la milenaria experiencia de generaciones de parteras. Se trata de un acervo de saber exclusivamente femenino que no sólo es fruto de la observación cuidadosa, sino de la experiencia de las parteras mismas como parturientas. De esta vivencia brota una capacidad empática que la ciencia médica no posee, y que convierte al parto asistido por una partera en una experiencia radicalmente distinta.

En México hay diversas organizaciones que se articulan bajo el modelo de partería posmoderna o autónoma; entre ellas Casa de Partos, Luna Maya, Centro de Educación para el Bienestar Humano, Plenitud, embarazo y Lactancia, Parto Libre, Asociación Nueve Lunas, y Escuela de Parteras Profesionales y Técnicas del Centro de Apoyo en Salud para Adolescentes (CASA). En el año 2012, estas organizaciones y algunas parteras independientes se unieron y conformaron la llamada Asociación Mexicana de Partería, cuya misión es “fortalecer la profesión de la partería en México, como un modelo de atención a la salud sexual y reproductiva de la mujer que promueve su autonomía y sus derechos, que es sensible a sus necesidades y confía en la sabiduría de su cuerpo” (AMP, 2015). Al respecto, Laako (2015) señala que estas acciones pueden ser entendidas como parte un movimiento de parteras, si pensamos en parteras o colectivos de parteras que inicialmente ejercen la crítica del “negocio del nacimiento”, y desafían y politizan la tendencia dominante del control y la medicalización exagerada de los embarazos y los partos.

## REFLEXIONES FINALES

En los estudios de partería que se han desarrollado en nuestro país, existe una tendencia a la dicotomización del pensamiento; por un lado, el parto institucional es visto como sinónimo de conocimiento y modernidad, y, por otro, el trabajo de la partería se concibe y es equiparado con una práctica arcaica. Esta corriente ha contribuido erróneamente a que se perpetúe la idea de que la partería es una práctica que corresponde sólo a zonas marginadas, al pasado, a un rasgo "cultural" o "tradicional". El nacimiento debe de ser mirado como un espacio de discusión y de crítica hacia el poder; en este sentido, podemos afirmar que el modelo biomédico de atención actual presenta un periodo de crisis y grandes cuestionamientos.

Desde el sector académico, es de fundamental importancia exponer, discutir y documentar las experiencias “no oficiales” de atención a la salud. La partería, específicamente, es una práctica con múltiples matices que representa una forma segura y vigente de atención a las mujeres en contextos rurales y urbanos. Finalmente, el presente y el futuro de la partería se encuentran en transformación, y esta transformación tiene que ver con la capacidad organizativa y política de las parteras, con la apertura real por parte de las instituciones de salud y con el posicionamiento de las mujeres en la lucha por recuperar espacios de autonomía en salud.

## REFERENCIAS

- ASOCIACIÓN MEXICANA DE PARTERÍA (AMP) (2015). Recuperado de: <http://www.asociacionmexicanadeparteria.org/>
- ARGÜELLO AVENDAÑO, H. MATEO, A. (2014). Parteras tradicionales y Parto medicalizado, ¿un conflicto del Pasado? Evolución del discurso de los organismos internacionales en los últimos veinte años. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XII (2). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74531037002>
- BLÁZQUEZ, M. (2009). *Ideologías y prácticas de género en la atención sanitaria del embarazo, parto y puerperio: el caso del área 12 de la Comunidad de Madrid*. Tesis doctoral. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Recuperado de: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8429/BLAZQUEZ.pdf;jsessionid=96CA26CEA855BEDD953B17A1B133ED31.tdx1?sequence=1>
- BRUYN, M. DE (2003). La Violencia, el embarazo y el aborto. Cuestiones de derechos de la mujer y de salud pública. En: VILLANUEVA EGÁN, L. A. (2010), El maltrato en las salas de parto: reflexiones de un gineco-obstetra. *Revista CONAMED*, Vol. 15 (3). Recuperado de: <http://www.dgdi-conamed.salud.gob.mx/ojs-conamed/index.php/revconamed/article/view/282/516>
- CAMACARO, M. (2009). Patologizando lo natural, naturalizando lo patológico... improntas de la praxis obstétrica. *Revista Venezolana de la Mujer*. Recuperado de: [http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-37012009000100011](http://www.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000100011)
- CASTRO, R. (2014). Génesis y práctica del habitus medico autoritario en México. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 76 (2), abril-junio, pp. 167-197. Recuperado de:

- [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-25032014000200001](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032014000200001)
- DÍAZ ORTIZ, D. (2006). Todas somos parteras. *Midwifery Today* (80), invierno.
- DIMMITT CHAMPION, J. (2013). Stories from a Mexican American Partera: Life on the Texas-Mexico Border. *Journal of Transcultural Nursing*, pp. (24).
- FAJARDO DOLCI, G. E., HERNÁNDEZ TORRES, F. SANTACRUZ VARELA, J., HERNÁNDEZ ÁVILA, M. Y OTROS (2009). Perfil epidemiológico general de las quejas médicas atendidas en la Comisión Nacional de Arbitraje Médico. 1996-2007. *Salud Pública de México*, Vol. 51 (2), pp. 119-125. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0036-36342009000200007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0036-36342009000200007)
- FELLITI, K. (2011). Parirás sin dolor: poder médico, género y política en las nuevas formas de atención del parto en la Argentina (1960-1980). *História, Ciências Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386138058007>
- FOUCAULT, M. (1990). La vida de los hombres infames. Madrid: La Piqueta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA, I., MONCAYO, C., SÁNCHEZ, T. (2012). El parto en México: reflexiones para su atención integral. México: *Ide@s Concyteg*, Vol. 7 (84), pp. 811-844. Recuperado de: [http://concyteg.gob.mx/ideasConcyteg/Archivos/84\\_4\\_GARCIA\\_VAZQUEZ\\_ET\\_AL.pdf](http://concyteg.gob.mx/ideasConcyteg/Archivos/84_4_GARCIA_VAZQUEZ_ET_AL.pdf)
- GOOD, M. (1997). Parteras en Mérida. Una alternativa a la cesárea innecesaria. *Salud Problema*, Año 2 (2), junio. Recuperado de: [http://bidi.xoc.uam.mx/resumen\\_articulo.php?id=1452&archivo=4-1031452rrh.pdf&titulo\\_articulo=Parteras%20en%20M%20E9rida.%20Una%20alternativa%20a%20la%20ces%20E1rea%20innecesaria](http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1452&archivo=4-1031452rrh.pdf&titulo_articulo=Parteras%20en%20M%20E9rida.%20Una%20alternativa%20a%20la%20ces%20E1rea%20innecesaria)
- GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA (GIRE) (2013). *Omisión e indiferencia. Derechos reproductivos en México*. México: GIRE.
- HELMAN, C. (1994). *Culture, Health and Illness*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- HERNÁNDEZ, J., ECHEVERRÍA, P. (2014). La parte negada del parto institucionalizado: explorando sus bases antropológicas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Recuperado de <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/view/455>

- LAAKO, H. (2015). La política del nacimiento, la política de la transformación: Los casos del movimiento de parteras en México y Finlandia. En: G. Sánchez Ramírez (Ed.), *Imagen Instantánea de la Partería*. México: ECOSUR, Asociación Mexicana de Partería. Recuperado de: [http://www.borderingactors.org/kuvat/Articulo\\_PoliticaNacerPoliticaTransformacionMovimientoParterasMexFin\\_LAAKO2014\\_VersionFinal\\_Dec2014.pdf](http://www.borderingactors.org/kuvat/Articulo_PoliticaNacerPoliticaTransformacionMovimientoParterasMexFin_LAAKO2014_VersionFinal_Dec2014.pdf)
- LAPLANTINE, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- LE-BRETON, D. (1994). *Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*.
- MENÉNDEZ, E. (1984). *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. En: Sadler, M. (2003), *Así me nacieron a mi hija. Aportes Antropológicos para el Análisis de la Atención Biomédica del parto hospitalario*. Tesis en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile. Recuperado de: <http://docplayer.es/227096-Asi-me-nacieron-a-mi-hija-aportes-antropologicos-para-el-analisis-de-la-atencion-biomedica-del-parto-hospitalario.html>
- MONTES, M. J. (2007). *Las culturas del nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Tesis doctoral. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Recuperado de: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8421/MicrosoftWord1COMPLETOlasculturasdelna.pdf;jsessionid=607F398B0ED0C6976331001E92EE2531.tdx?sequence=1>
- MONTES, M. J., FREYERMUT, G. (2000). *Creando el nacimiento: Valores reproductivos en el estado de Chiapas*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili/México: CIESAS-Sureste. Recuperado de: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5114/1/CC\\_07-08\\_14.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5114/1/CC_07-08_14.pdf)
- MONTIEL, L. (1997). Las trampas de la prevención: peligros ocultos en un discurso médico hegemónico. En: L. MONTIEL Y L. PORRAS (Coords.), *De la responsabilidad individual a la culpabilización de la víctima* (pp. 253-265). Madrid: Doce Calles.
- PÉREZ D'GREGORIO, R. (2010). Obstetric violence: a new legal term introduced in Venezuela. *International Journal of Gynecology and Obstetrics* (111), pp. 201-202.
- PUNTES, E., GÓMEZ, O., GARRIDO, F. (2004). *Las cesáreas en México: tendencias, niveles y factores asociados*. México: Instituto de Salud Pública. Recuperado de: <http://www.insp.mx/salud/index.html>
- ROCA, J. (1996). *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la post-guerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

- SADLER, M. (2003). *Así me nacieron a mi hija. Aportes Antropológicos para el Análisis de la Atención Biomédica del parto hospitalario*. Tesis en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile. Recuperado de: <http://docplayer.es/227096-Asi-me-nacieron-a-mi-hija-aportes-antropologicos-para-el-analisis-de-la-atencion-biomedica-del-parto-hospitalario.html>
- SÁNCHEZ, G. (2014). *Parteras en Chiapas... Un mar de conocimientos*. México: El Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Imagen instantánea de la partería. México*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: ECOSUR y Asociación Mexicana de Partería.
- SCHEPER-HUGHES, N., LOCK, M. (1987). The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly. International Journal for the Analysis of Health*. Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020/abstract>
- STOLLER SHAW, N. (1974). *Forced Labor: Maternity Care in the United States*. New York: Pergamon Press.
- SUÁREZ, L., CAMPERO, L., LA VARA, E. DE, RIVERA, L.Y OTROS (2013). Características sociodemográficas y reproductivas asociadas con el aumento de cesáreas en México. *Revista de Salud Pública*. Recuperado de: <http://www.scielosp.org/pdf/spm/v55s2/v55s2a20>
- TAUSSING, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- TOWLER, J., BRAMALL, J. (1997). *Comadronas en la historia y en la sociedad*. Barcelona: Masson.
- WINSTON, C. V., PARRIS, L. (2000). Historia de la medicina del dolor. En: PRITHVI y otros RAJ. *Tratamiento Práctico del Dolor*. Madrid: Harcourt.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

María Teresa Barón Cruz

ENVEJECIMIENTO EN CLAVE DE GÉNERO. EL CASO SANTA MARÍA TILTEPEC,  
OAXACA

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 98-117.

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2151>

Recibido: 10-05-2016

Aceptado: 16-05-2016

Dictaminado: 23-05-2016

Publicado: 01-07-2016



# Envejecimiento en clave de género. El caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca

*María Teresa Barón Cruz*

## Resumen

El texto busca visibilizar el envejecimiento demográfico en clave de género desde una mirada local, a partir del caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca. Expone brevemente la realidad de Santa María Tiltepec, para abordar enseguida el significado de envejecer en la voz de sus habitantes, ya que el proceso de envejecimiento transforma las estructuras familiares, antes unidades nucleares grandes, hoy familias más pequeñas, envejecidas y algunas con mayor presencia femenina. Dados los ajustes en las unidades domésticas, las familias deben resolver su sobrevivencia, que depende, entre otros factores, de la disponibilidad de recursos naturales y el acceso a ellos, razón por la cual las familias recurren a la pluriactividad. La disponibilidad o no de la tierra y su capacidad para trabajarla vulneran social y económicamente a las unidades envejecidas; en compensación, la apropiación de los programas gubernamentales les permite acceder a recursos externos, cada día más importantes para su subsistencia. Finalmente, se plantea algunas reflexiones sobre el envejecimiento en clave de género en el caso referido, que adelanta lo que puede estar sucediendo en muchas otras comunidades que comparten condiciones similares.

Palabras clave: Envejecimiento, Familia, Vulnerabilidad, Género

## Aging in key gender. The case of Santa Maria Tiltepec, Oaxaca

### *Abstract*

The text seeks to make visible the aging population in key gender from a local perspective, focusing the case of Santa Maria Tiltepec, Oaxaca. It explores briefly the reality of Santa Maria Tiltepec to address immediately the meaning of age in the voice of its inhabitants, as the aging process transforms family structures. Before, they were large nuclear units, now are smaller, aging and with more presence of female in some families. Given the adjustments in the households, families must resolve their survival, which depends, among other factors, on the availability of natural resources and access to them; because of this, families turn to pluriactivity. Land availability and its ability to work it socially and economically violate the aged units; in compensation, the adoption of government programs allows them to access external resources, more important every day for their livelihood. Finally, some reflections on aging are introduced in key gender. This anticipates what may be happening in many other communities that share similar conditions.

Keywords : Aging, Family, Vulnerability, Gender

## Viellissement en termes de genre : le cas Santa María Tiltepec, Oaxaca

### *Résumé*

Le texte cherche à rendre visible le vieillissement démographique en termes de genre dès une perspective locale, à partir du cas de Santa María Tiltepec, Oaxaca. On expose brièvement la réalité de Santa María Tiltepec, pour aborder ensuite la signification de vieillir selon la voix de ses habitants, puisque le processus de vieillissement transforme les structures familiales, avant des grandes unités nucléaires, aujourd'hui des familles plus petites, envieiilles et quelques unes avec plus de présence féminine. Compte tenu les réglages dans les unités domestiques, les familles doivent résoudre leur surveillance, qui dépend, entre autres facteurs, de la disponibilité de ressources naturelles et de l'accès à ces dernières, raison pour laquelle les familles s'appuient sur la pluriactivité. La disponibilité ou non de la terre et sa capacité pour la travailler portent atteint, social et économiquement aux unités envieiilles ; pour compenser, l'appropriation des programmes gouvernementaux leur permet d'accéder aux ressources externes, chaque jour plus importantes pour leur subsistance. Finalement, on expose quelques réflexions sur le vieillissement en termes de genre dans le cas présenté, qui avance ce qui peut se passer dans plusieurs d'autres communautés qui partagent des conditions semblables.

Mots clés : Vieillissement, Famille, Vulnérabilité, Genre

# ENVEJECIMIENTO EN CLAVE DE GÉNERO. EL CASO DE SANTA MARÍA TILTEPEC, OAXACA

María Teresa Barón Cruz\*

## Resumen

El texto busca visibilizar el envejecimiento demográfico en clave de género desde una mirada local, a partir del caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca. Expone brevemente la realidad de Santa María Tiltepec, para abordar enseguida el significado de envejecer en la voz de sus habitantes, ya que el proceso de envejecimiento transforma las estructuras familiares, antes unidades nucleares grandes, hoy familias más pequeñas, envejecidas y algunas con mayor presencia femenina. Dados los ajustes en las unidades domésticas, las familias deben resolver su sobrevivencia, que depende, entre otros factores, de la disponibilidad de recursos naturales y el acceso a ellos, razón por la cual las familias recurren a la pluriactividad. La disponibilidad o no de la tierra y su capacidad para trabajarla vulneran social y económicamente a las unidades envejecidas; en compensación, la apropiación de los programas gubernamentales les permite acceder a recursos externos, cada día más importantes para su subsistencia. Finalmente, se plantea algunas reflexiones sobre el envejecimiento en clave de género en el caso referido, que adelanta lo que puede estar sucediendo en muchas otras comunidades que comparten condiciones similares.

## Palabras clave

Envejecimiento, Familia, Vulnerabilidad, Género

## INTRODUCCIÓN

En las realidades latinoamericanas urbanas y rurales, cada día cobra mayor importancia el proceso de envejecimiento. En México, diversas poblaciones rurales lo enfrentan en condiciones y entornos adversos: las comunidades envejecidas quedan expuestas a la fragilidad y vulnerabilidad social, económica y cultural, dadas las difíciles condiciones en que sobreviven. Desde una mirada en clave de género, el envejecimiento va tomando rostro femenino. Este trabajo busca contribuir al debate y la visibilización de dicho proceso, y el caso de Santa María Tiltepec (San Pedro Topiltepec, Oaxaca) arroja luz sobre cómo se vive el envejecimiento a escala microsocioal.

---

\* Profesora-Investigadora temporal en la Facultad de Estudios Rurales de la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México; Magister en Desarrollo Rural por la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia y Profesional en Nutrición y Dietética por la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

## BREVE CONTEXTO

Santa María Tiltepec es una pequeña localidad del municipio de San Pedro Topiltepec, en la región Mixteca Alta de Oaxaca, que en 2010 contaba con 220 habitantes. En los últimos años, la localidad ha sufrido diversas transformaciones: deterioro de los recursos naturales (disminución de las fuentes de agua; suelos agotados y erosionados), baja productividad (pérdida de cosechas por heladas o sequía), migración temprana de los jóvenes, cambio en los tipos de familia, participación de las mujeres en actividades antes consideradas “de hombres”, envejecimiento de la población (28% de los habitantes está en la tercera edad) y mayor mortalidad de los hombres de 60 años y más. Los cambios en el clima han repercutido, sin duda, en el potencial productivo que depende del temporal o la lluvia. Subsisten, sin embargo, la milpa y el cultivo de frijol, parte vital de la alimentación de esta comunidad, donde agricultura y ganadería ovina son las actividades económicas más importantes, pero también las más insuficientes.

En este contexto, las familias buscan diversificar sus actividades, por lo que algunos hombres trabajan como jornaleros, mientras que otros realizan tareas no agrícolas como la albañilería, o adoptan empleos ocasionales dentro o fuera de la comunidad. Las mujeres realizan trabajos no agrícolas como la venta de tortillas, carne de pollo, pan, queso y algunas verduras para apoyar los ingresos familiares, en tanto que algunos adultos mayores optan por abrir pequeñas tiendas.

Ante esta compleja problemática, el Estado responde con escasas políticas de fomento productivo y asistencia para el combate a la pobreza. El abandono de las familias de extracción campesina por parte del Estado y la falta de posibilidades e incentivos para que sus jóvenes permanezcan en el campo han propiciado que muchos de ellos salgan de la comunidad. Los apoyos oficiales a Santa María Tiltepec y otras comunidades se reducen a PROAGRO, PROSPERA y Pensión para Adultos Mayores.

## ENVEJECER ES CUANDO YA NO SE PUEDE TRABAJAR

Según Magnus (2011) el proceso de envejecimiento trae consigo problemas y retos económicos, sociales y culturales; por lo tanto, ya que constituye un cambio demográfico, requiere de nuevas propuestas y políticas públicas en diferentes áreas, tales como salud, educación, instituciones sociales, mercado laboral, y sistemas de pensiones y jubilación, entre muchos otros.

Y ¿qué es envejecer? Desde el punto de vista biológico, el envejecimiento es el proceso gradual, adaptativo e individual en el que ocurren “modificaciones morfológicas, fisiológicas, anatómicas, bioquímicas y psicológicas de carácter natural inherentes a la edad y al desgaste acumulado a lo largo de la historia del individuo en un ambiente determinado” (González, s.f.: 23). Para algunos hombres y mujeres de Santa María Tiltepec, el envejecimiento está más relacionado con cambios físicos que les impiden, progresivamente, seguir trabajando la tierra, cultivarla y cosecharla, o realizar actividades pecuarias como la cría de borregos. Desde sus voces y percepciones, para una campesina de 37 años, el proceso de envejecimiento se manifiesta en el hecho de que ya no puede trabajar o no le dan trabajo, mientras que para otra, de 40, la edad no constituye un obstáculo, pues aun cuando sobrepasen los 80 años, muchos campesinos continúan arando y sembrando la tierra o criando borregos. Otra característica del envejecimiento es la posible falta de autonomía en la vida cotidiana, por lo que algunos jóvenes consideran que una persona es grande<sup>1</sup> cuando se le debe cuidar y dar de comer.

La percepción de la vejez por otras personas de la comunidad está relacionada con limitaciones físicas; así lo manifiesta una campesina de 65 años cuando alude al hecho de que las personas grandes o mayores estén cansadas, pasen el tiempo sentadas, con dolores o tengan menor fuerza que antes. En este sentido, un campesino de 30 años afirma que los impedimentos más recurrentes son los dolores en los pies y las dificultades para caminar y trabajar como lo hacían antes. Además, como manifiesta un campesino de 92 años, en edades avanzadas las personas sufren una disminución visual y auditiva que las limita cada vez más en sus quehaceres cotidianos. El relato de su hija, de 53 años, ilustra estas condiciones:

Mi padre, de 92 años, mantuvo la cría de borregos hasta hace poco, pero ya no pudo continuar con ellos, porque, cuando salía con ellos para que comieran, los borregos se iban al monte, y él ya no podía ir por ellos, debido a sus dolor de pies. El otro día el carnero lo golpeó y ya no lo puede manejar... [además] ya no ve bien, por eso cada vez sale menos. Entonces, decidimos vender los borregos. Pero mi padre ya no se halla sin hacer nada en la casa. Por eso, le compre dos borreguitos que mantiene y los cuida en el patio de su casa.

Desde las prácticas y voces de las mujeres y hombres de Santa María Tiltepec, envejecer tiene otro sentido relacionado con el hecho de no poder trabajar. Estas

---

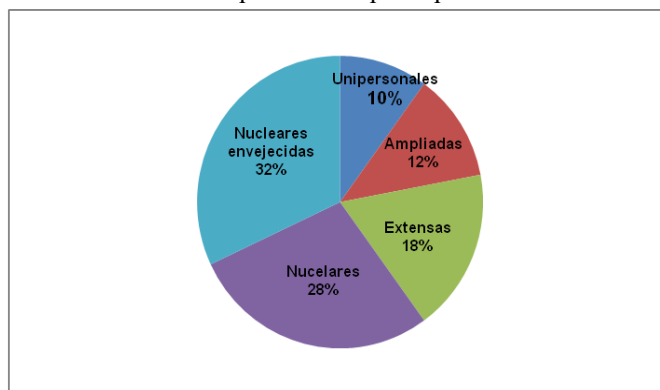
<sup>1</sup> Grande o grandecito es una expresión utilizada por los habitantes de Tiltepec para aludir a una persona mayor o un adulto mayor.

percepciones se entrelazan con la cultura campesinas en la que toda la vida se está ocupado. En tal sentido, envejecer en Tiltepec es el proceso biológico, fisiológico y social en el que hombres y mujeres, adultos mayores: “se ven limitados o no pueden realizar las actividades diarias propias de un modo de vida para garantizar la subsistencia y reproducción social como campesinos” (Barón, 2015: 95). En el proceso de envejecimiento, es preciso prever y realizar ajustes al interior de las familias o unidades domésticas para garantizar su sobrevivencia.

#### FAMILIAS MÁS PEQUEÑAS, ENVEJECIDAS Y FEMENINAS

La migración de los jóvenes, la disminución en las tasas de fecundidad y el aumento en las expectativas de vida han llevado al envejecimiento demográfico de Tiltepec. Este envejecimiento ha generado cambios en la estructura de las unidades domésticas y, por ende, reajustes al interior de las familias, que pasaron de ser unidades grandes y nucleares a ser más pequeñas y diversas. En estos cambios es importante tener en cuenta el ciclo vital<sup>2</sup> en que se encuentran las familias, pues determina las posibilidades, la disponibilidad de mano de obra y la realización de actividades domésticas, productivas y comunitarias. En el siguiente gráfico, se observa la distribución porcentual según los tipos de familia en Santa María Tiltepec.

Gráfico 1  
Distribución porcentual por tipos de familia



Fuente: Construcción colectiva de datos con la comunidad, mayo de 2014.

<sup>2</sup> Se definieron tres etapas: 1) Reproductiva, con jefe de familia menor de 30 años e hijos de entre 0 a 5 años. 2) *Crecimiento intermedio*, con jefe de familia de entre 30 y 40 años e hijos de entre 6 y 12 años de edad; *Crecimiento tardío*, con jefe de familia de entre 40 y 50 años e hijos de entre 13 y 19 años. 3) *Maduración inicial*, con jefe de familia de entre 50 y 60 años, hijos mayores de 13 años o salida de los hijos; *Maduración final*, con jefe de familia mayor de 60 años e hijos fuera de casa (Guzman, 2005; Osorio y Alvarez, 2004).

Se observa que en siete de cada diez familias de Santa María Tiltepec hay un adulto mayor, mientras que la presencia de personas de entre 15 y 30 años de edad es menor, lo que corresponde con la migración temprana de sus jóvenes.

Las familias nucleares grandes de los años 60 y 70 del siglo XX son actualmente “unidades domésticas envejecidas”, donde sólo han quedado los padres, ambos adultos mayores, pues sus hijos emigraron u organizaron nuevas familias y viven en otras unidades domésticas.<sup>3</sup> A lo largo del tiempo, estas familias envejecidas ajustan su estructura a los cambios y tienden a convertirse en “unidades unipersonales” por la muerte de uno de los cónyuges, y, dada la mayor mortalidad de los hombres adultos con respecto a las mujeres de la misma edad, la tendencia es tener mayor número de mujeres viudas.

Ante la muerte de uno de los padres, la familia se reajusta mediante la permanencia o llegada de una hija y nietos; es una manera de asumir la nueva condición de viudez. Este cambio origina “familias extensas” que se caracterizan por implicar a dos o tres generaciones: abuela o abuelo, hija o hijo, nietas y nietos o, con frecuencia, sólo mujeres; de hecho, hay varias unidades domésticas con esta conformación en la que predominan mujeres y eso va dando un rostro más femenino al proceso de envejecimiento.

Las “familias nucleares” se debaten entre “jóvenes y adultas” con un margen de entre tres y seis hijos como resultado en la disminución del número de hijos: para 2010, Tiltepec tenía un promedio de 3,93 hijos nacidos, esto es, un número mayor que el promedio nacional de 2,39 y estatal de 2,56 hijos nacidos (INEGI, 2011). A lo largo del tiempo, estas familias nucleares con hijos jóvenes, que deciden permanecer en la comunidad, se van transformando en “familias ampliadas”, cuando uno de los hijos o hijas establece una nueva familia y, al no contar con vivienda ni tierra propia, debe iniciar su “unidad familiar” en casa de los padres de uno de los miembros de la pareja, por lo general, la familia del hombre. Así, con el apoyo de los padres, se amplía la “unidad nuclear” con mano de obra familiar.

#### LA PLURIACTIVIDAD COMO ESTRATEGIA DE SOBREVIVENCIA

En el proceso de envejecimiento, con las implicaciones arriba mencionadas, hombres y mujeres continúan realizando muchas actividades y labores propias de su forma de vida

---

<sup>3</sup> Utilizamos indistintamente y con el mismo sentido el concepto de familia y unidad doméstica.

campesina; la condición multifuncional de la agricultura les provee alimentos e ingresos y, en algunos casos, empleos, por lo cual es importante para la reproducción social. En este contexto adverso o de crisis, la agricultura sigue siendo importante para la mayoría de las unidades domésticas, especialmente el sistema maíz-frijol, base de la alimentación de las familias, en combinación con la producción de traspatio y el aprovechamiento de quelites, nopales y frutos. La agricultura cumple un doble objetivo, por lo cual destinan una parte de la cosecha a la venta y otra al autoconsumo, medida que garantiza la alimentación de la unidad doméstica.

Cabe decir que el maíz cumple diversas funciones en la alimentación comunitaria en Tiltepec: es materia prima para la preparación diaria de tortillas y de tamales, masita con barbacoa, gorditas y otros alimentos para festividades u ocasiones especiales. Las tortillas también alimentan a los animales domésticos, perros, gatos; y, una vez escogido, la parte dañada del maíz se destina para la alimentación de guajolotes y gallinas. El zacate se destina a la alimentación de los animales de tracción, eto es, burros, borregos, vacas o marranos.

Para las mujeres de Santa María Tiltepec, el día amanece a las cinco de la mañana, hora de Dios,<sup>4</sup> para ir moler<sup>5</sup> el nixtamal<sup>6</sup> que más tarde transformarán en tortillas con sus manos laboriosas al calor del comal. No obstante la edad, las mujeres realizan estas y otras labores domésticas, además de labores productivas de interés comunitario. Para los hombres, el día amanece un poco más tarde; algunos se levantan para ir al campo, cuidar borregos o ir al jornal; otros deben dividir su tiempo y actividades entre labores agrícolas y comunitarias, además de desempeñarse en jornales o trabajos esporádicos.

Es importante señalar que en Santa María Tiltepec se establece un binomio no siempre bondadoso entre comunidad y familias o unidades domésticas: con la migración de los jóvenes, la disminución del número de habitantes y el paulatino despoblamiento de Tiltepec se ha hecho evidente un proceso de envejecimiento demográfico; pese a ello, los habitantes que permanecen en la comunidad asumen las actividades colectivas; en particular. Las mujeres se ocupan de las otrora reservadas para hombres. En 2004, se aprobó la participación de las mujeres viudas, solteras y

---

<sup>4</sup> Hora de Dios: expresión utilizada en algunas comunidades campesinas para indicar que es la hora “real” sin ajustes de horario. En Santa María Tiltepec nunca se ajusta la hora.

<sup>5</sup> Santa María Tiltepec tiene un molino eléctrico comunitario; por ello, las mujeres van muy temprano, entre las 5:00 y 6:00 de la mañana, para moler el nixtamal. El molino les facilita esa labor, pero a veces deben cargar con el peso del maíz y luego con el de la masa.

<sup>6</sup> Proceso de cocer el maíz con agua y cal. Generalmente, se hace con un día de anticipación en un fogón de leña; se deja enfriar y se muele al día siguiente.

madres solteras en actividades comunitarias, antes obligación exclusiva de los hombres. Dicha dinámica comunitaria se va deslizando inequitativamente hacia las mujeres solas, en quienes recae el peso de actividades extra de las que ya tenía.

Este proceso de envejecimiento demográfico, como se ha dicho antes, implica transformaciones y adaptaciones en las familias. La subsistencia de las unidades domésticas depende de factores tales como disponibilidad y acceso a recursos naturales, oportunidades, conocimientos y saberes, y mano de obra familiar disponible; es este sentido, es de fundamental importancia el ciclo vital que atraviesan las familias. Con la migración de los jóvenes, disminuye la mano de obra para trabajar la tierra, si la hay. Esta situación expone a las unidades envejecidas a mayor vulnerabilidad, pues deben disminuir los cultivos o dejar de cultivar por limitaciones de salud y falta de ayuda. En este sentido, en Santa María Tiltepec hay dos tendencias en cuanto a actividades que los habitantes realizan para su sobrevivencia (Tabla 1).

Es importante destacar que, pese a la incertidumbre climática, la disminución de la productividad, los suelos erosionados y agotados, y el abandono desde las políticas públicas para estas comunidades campesinas de subsistencial, persiste el cultivo de maíz y frijol, granos básicos en la dieta y cultura alimentaria de estas comunidades, y parte de su identidad. Tanto el cultivo como la cosecha de ambos está a cargo de hombres y mujeres de Tiltepec, muchos de ellos envejecidos. Por lo general, cultivan maíz cuya cosecha se destina al autoconsumo, pero sólo les alcanza actualmente para seis u ocho meses del año. Pocas personas mayores mantienen el cultivo de maíz de cajete.<sup>7</sup>

Naturalmente, cada día la agricultura campesina es menos redituable e incierta para muchos hombres y mujeres: se produce poco, pero se debe generar ingresos y parte de los alimentos mediante actividades agrícolas y no agrícolas para solventar los momentos críticos. Como manifiestan algunos habitantes, “con tortilla y frijol, uno es feliz”. Además de ello, en la vida de algunas unidades domésticas persiste la cría de borregos; para unos constituye una forma de ahorro y para otros, la actividad central para disponer de recursos económicos y afrontar periodos de gran necesidad.

---

<sup>7</sup> El maíz de “cajete” es una variedad resistente a la sequía; se siembra en periodos de escasez de lluvias. El cajete es, asimismo, una técnica que consiste en abrir un hueco de 60 cm en la tierra, mediante un instrumento también llamado cajete. En el hueco formado se siembra la mencionada variedad de maíz. Se requiere tanto de la variedad como de la técnica (Biodiversidad Mexicana, s.f.).



**Tabla 1**  
**PRINCIPALES FUENTES DE INGRESO SEGÚN TIPOS DE FAMILIA**

Nucleares o ampliadas	
Con parcelas para cultivar	Sin parcelas para cultivar
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultivos: milpa, frijol, trigo. 1 ha de maíz: 2 toneladas; 1 ha de trigo: 2 toneladas; 1 ha de frijol: 2 ½ toneladas. La mitad o tres cuartas partes de esta producción es para el autoconsumo; el resto, para la venta.</li> <li>• Cría y venta de borregos: algunos mantienen borregos; venden 1 o 2 al año.</li> <li>• Jornales: 5 jornales al mes. Puede haber hijos que trabajan y aportan a la familia. También las mujeres realizan jornales agrícolas, actividades domésticas u otras.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: algunos reciben PROAGRO, otros PROSPERA, y Pensión para adultos mayores.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultivos: algunos cultivan en tierras prestadas o en arriendo para el autoconsumo.</li> <li>• Jornales: trabajos de albañilería.</li> <li>• Aportaciones de hijos. También las mujeres realizan jornales agrícolas, actividades domésticas u otras.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: PROSPERA.</li> <li>• Aportes familiares ocasionales.</li> </ul>
Envejecidas	
Que aún siembran	Que ya no siembran
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultivos escasos y para el autoconsumo.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: Algunos reciben PROAGRO y/o pensión para adultos mayores.</li> <li>• Aportes familiares en dinero y remesas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cesión de la tierra a medias y recepción de productos para el autoconsumo.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: Algunos reciben PROAGRO y/o pensión para adultos mayores.</li> <li>• Aportes familiares en dinero y remesas.</li> </ul>
Extensas	
Con parcelas para cultivar	Sin parcelas para cultivar
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultivos de maíz y frijol para el autoconsumo y algo de venta.</li> <li>• Cría de borregos, guajolotes y gallinas para la venta.</li> <li>• Jornales: realizan varios jornales al mes.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: Algunos reciben PROAGRO, PROSPERA o Pensión para adultos mayores.</li> <li>• Aportes familiares en dinero y remesas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Solares donde mantienen maíz y frijol, y otros productos para el autoconsumo.</li> <li>• Cría de borregos: algunos tienen pocos borregos o guajolotes y gallinas para la venta.</li> <li>• Jornales: realizan varios jornales al mes.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: Algunos reciben PROSPERA y/o pensión para adultos mayores.</li> <li>• Aportes familiares en dinero y remesas.</li> </ul>
Unipersonales	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Siembra de parcelas o en patios para el autoconsumo o establecimiento de tiendas. Este es un grupo con gran diversidad de actividades.</li> <li>• Cría de Borregos para la venta.</li> <li>• Transferencias gubernamentales: Algunos reciben PROAGRO y/o pensión para adultos mayores.</li> <li>• Aportes familiares en dinero y remesas.</li> </ul>	

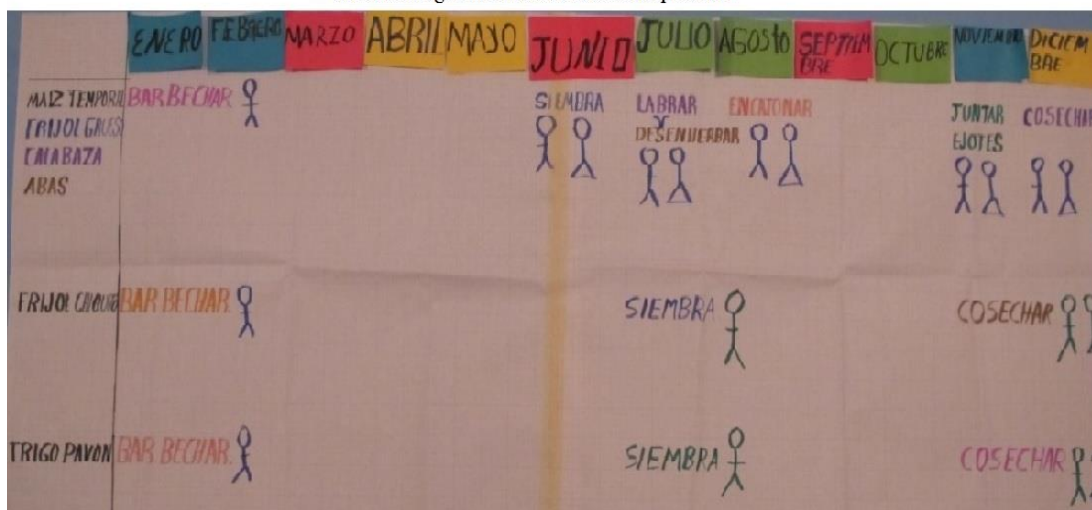
Fuente: Construcción colectiva de datos con la comunidad, mayo de 2014.

Al interior de las familias, los ingresos monetarios por actividades agrícolas son escasos, motivo por el cual los jornales agrícolas o no agrícolas fuera de las unidades domésticas constituyen una alternativa para todos, excepto para las familias envejecidas. Los jornales no agrícolas, como la albañilería, cobran mayor importancia para obtener ingresos, especialmente en las familias nucleares con hijos menores.

Para los habitantes de Santa María Tiltepec, “todo el tiempo se está ocupado en alguna tarea”. La dinámica de la comunidad se organiza en torno al cultivo de la milpa o temporal y otros como el frijol chiquito, el trigo y la alfalfa, los cuales dependen de las lluvias. También se procura árboles frutales de capulín, manzana, durazno y aguacate. Además, las mujeres siembran en sus patios chilares, nopaleras, algunas verduras, plantas de jitomate, condimentarias, aromáticas y ornamentales. Estos cultivos están destinados al autoconsumo; sólo en caso de contar con excedentes, se vende o intercambia por otros productos en el mercado de Nochixtlan, tal como suele ocurrir con la cosecha aguacate.

La participación de las mujeres en estas labores agrícolas es importante en tanto mano de obra familiar. Ellas trabajan en diferentes labores del campo, particularmente en la milpa y el cultivo de frijol chiquito, como se puede observar en el calendario agrícola.

Gráfico 2  
Calendario agrícola de Santa María Tiltepec, 2014



Construcción colectiva de habitantes de Tiltepec, 2014.

En el Gráfico 2, se observa la participación de las mujeres en la mayoría de las actividades necesarias para la milpa, el frijol y el trigo pavón, excepto en la labor del barbecho. En el caso del frijol y trigo pavón, la siembra está a cargo de los hombres.

El gráfico visibiliza la división del trabajo conforme a roles de género y la imprescindible complementariedad de las labores entre hombres y mujeres en edades avanzadas, ahí donde la mano de obra joven está ausente. Aunque siempre ha existido dicha división, lo cierto es que con el tiempo y el envejecimiento, cada vez es más necesario el trabajo mancomunado para cultivar la tierra y mantener el autoconsumo, así como desempeñar actividades pecuarias, como la cría de borregos, en las que hombres y mujeres cuidan, llevan a pastar, limpian corrales y realizan otras tareas. En el caso de las familias extensas femeninas, estas labores mancomunadas se dan entre abuelas, hijas y nietas o entre las diferentes generaciones presentes en la familia. Entre las múltiples labores por realizar, están las relativas a deberes comunitarios como el tequio, el servicio en la agencia y la participación en los diferentes comités. En la misma línea, a las beneficiarias del programa PROSPERA se les incrementan las tareas, en contraprestación por las transferencias monetarias recibidas.

#### APROPIACIÓN DE PROGRAMAS GUBERNAMENTALES

En las condiciones críticas en que muchas familias tiltepenses se encuentran, las más vulnerables son las unidades familiares envejecidas, de ahí que la apropiación de recursos externos provenientes de programas gubernamentales, como PROAGRO, PROSPERA y Pensión a Adultos Mayores sea cada día más importante, ya que muchos obtienen con esos recursos hasta un 80% de sus ingresos monetarios. Hay que decir, sin embargo, que la entrega de estos aportes implica diferencias inequitativas para las mujeres.

En el caso de PROAGRO, quienes accedieron al programa lo hicieron hace 20 años. Estos beneficiarios aún permanecen en la comunidad y reciben el apoyo sin ninguna contraprestación. La condición es que cultiven sus parcelas cada año, según las aéreas reportadas, a pesar de las condiciones estructurales de un suelo poco favorable, clima incierto y dependencia de las lluvias; escasa mano de obra familiar y disminución de la productividad. Ahora bien, en comparación con el número de hombres, son muy pocas las mujeres que reciben PROAGRO; esto es consecuencia de la desigualdad estructural e histórica en cuanto a la propiedad o posesión de la tierra por parte de las mujeres. Las mujeres que tienen parcelas las han comprado o recibido por sustitución al morir su esposo.

En cuanto a PROSPERA, sólo el 62,5% de las posibles beneficiarias reciben el aporte de este programa, y condicionado a que las titulares realicen actividades de

contraprestación. Las beneficiarias deben organizarse en tres grupos, para lo cual nombran a cinco vocales para los rubros de nutrición, contraloría, salud, educación y adultos mayores. En tal caso, si una de ellas es nombrada vocal, sus actividades aumentan, lo que compromete su tiempo e incluso recursos económicos para preparar convivios y actos culturales, y festejar o conmemorar días especiales, o recibir a invitados especiales dentro o fuera de la comunidad, en la que deben participar como grupo de Tiltepec.

Cada grupo es libre de organizar las distintas actividades, pero en ocasiones éstas generan tensiones entre las titulares, vocales o promotoras, al grado de que algunas prefieren salir del programa, pues la cantidad de aportes y compromisos que deben cubrir, y el tiempo y trabajo que deben dedicar, terminan por menguar su fortaleza física y recursos económicos.

Es evidente que todo lo anterior representa una sobrecarga física para las mujeres, que deben redistribuir su tiempo y energía entre tareas domésticas, productivas, comunitarias y de corresponsabilidad; para realizarlas, se levantan temprano, se acuestan tarde, van resolviendo su cotidianidad con largas y, a veces, extenuantes jornadas de trabajo. Cada vez disponen de menor tiempo para el descanso y el ocio productivo; este último se limita a ver televisión cuando se puede.

Poco a poco, todo ese cúmulo de trabajo acarrea agotamiento físico y problemas de salud a las mujeres. Cabe decir que, en algunos casos, deben dejar solos sus hijos para cumplir sus responsabilidades. Las mujeres titulares deben participar en los talleres de nutrición, asistir a controles médicos y juntar basura de la calle principal de la comunidad. Además, deben realizar ejercicio una vez a la semana: se reúnen y van a jugar a la cancha de baloncesto; el grupo de la tercera edad realiza sólo algunos ejercicios. Una mujer comenta que: “a veces quisiera salirme, pues hay momentos en que son muchas actividades, tengo que dejar a los hijos solos, ya me dicen ‘¿mamá otra vez nos va a dejar solos?’” Tiene que participar en todas las actividades que se programen, pues “con tres faltas se reporta y puede salir del programa.”

En cuanto a la Pensión para el Adulto Mayor, la comunidad busca que, una vez cumplidos los 65 años, sus familiares accedan a ella, a través de las autoridades municipales: estos ingresos son cada vez más importantes para la economía de las familias envejecidas, dada su dependencia de las redes y apoyos familiares (transferencias, remesas) y la vulnerabilidad económica y social a la que están expuestas.

En las últimas décadas, instancias gubernamentales han generado políticas públicas y programas sociales, tales como PROSPERA, orientados a combatir la pobreza mediante transferencias monetarias condicionadas. Sin embargo, desde la política de desarrollo rural, el gasto se ha concentrado en los grandes productores de riego, en tanto que para productores campesinos, tras la firma del Tratado de Libre Comercio para América Latina (TLCAN), sólo quedó PROAGRO, que nunca compensó todo cuanto se eliminó de los apoyos: créditos e insumos subsidiados, asistencia y transferencias de tecnología para la comercialización, etc. Tampoco se hay alternativas acordes para estas comunidades, es decir, adecuadas al modo de vida campesino, que persiste a pesar de las adversidades.

#### ESTRATEGIAS DOMÉSTICAS DE CARÁCTER CAMPESINO

Las actividades de las unidades domésticas dan cuenta de su cosmovisión, conforme a tres niveles operativos interrelacionados, aunque no siempre evidentes, que van de lo concreto a lo abstracto o viceversa. Lo más concreto son las actividades o el cómo se llevan a cabo; éstas responden a un objetivo o una racionalidad inmersa en una visión del mundo. La articulación entre actividades/racionalidades, es decir, entre el “cómo” y el “con qué finalidad” se realizan, conforma una estrategia y responde con un “para qué” o sentido de vida. Según Guzman (2005), las estrategias son dinámicas, se adecuan o cambian a lo largo del tiempo y se organizan a partir de “la división social, sexual y técnica del trabajo, que posibilita o limita a los individuos” y a las unidades domésticas en el desarrollo de “sus capacidades” (p. 46).

Desde esta perspectiva, las familias de Santa María Tiltepec no sólo viven en un territorio rural, sino que tienen una conexión con la tierra y mantienen relaciones socioproductivas y culturales a partir del trabajo con ésta, de ahí que la estrategia campesina de cada unidad doméstica trascienda la mera supervivencia o reproducción social: es una estrategia de sentido de vida, de persistencia y resistencia ante cambios o condiciones críticas, pero desde el particular modo de vida tiltepecense. En este sentido, asumimos el concepto de estrategia campesina de vida como el “conjunto de opciones que toman las unidades domésticas campesinas tiltepecenses, para garantizar no solo la subsistencia material, sino la vida misma desde el sentido de vida tiltepecense” (Guzman, 2005; Landinni, 2011; Barón, 2015).

En el ámbito rural, hombres y mujeres toman decisiones según la lógica campesina, no siempre afín a la lógica capitalista del mercado. Se trata de una racionalidad orientada a la sobrevivencia, al autoconsumo, no hacia la acumulación. Esta racionalidad es lo que

permite comprender “por qué el campesino hace lo que hace” y explica o le da “sentido a las acciones, opciones o decisiones” (Landini, 2011). Desde la racionalidad campesina, compartida en Santa María Tiltepec, podemos decir que la estrategia de cada unidad doméstica –nuclear, nuclear envejecida, extensa, ampliada, unipersonal– es garantizar la alimentación a partir del autoconsumo y algo de venta; trabajar y mantener una conexión con la tierra; ahorrar gastos con mano de obra familiar y prácticas como la “mano vuelta” o “guezza”; generar ingresos monetarios y no monetarios mediante la combinación de actividades agrícolas y no agrícolas. El objetivo es resistir y persistir para continuar viviendo en Santa María Tiltepec.

Ahora bien, hay tantas estrategias como unidades domésticas campesinas que comparten un territorio con posibilidades y limitaciones, lo que en muchas ocasiones incide en que las personas e incluso familias completas se queden o se vayan de Santa María Tiltepec. Actualmente, las familias campesinas y la comunidad conforman un dúo virtuoso que ha hecho posible y garantizado la vida de los 220 habitantes de la localidad, pero ¿hasta dónde y hasta cuándo esta relación permitirá que la comunidad y sus unidades domésticas permanezcan en el territorio? A la fecha, la tendencia apunta a un gradual despoblamiento; además, como se ha dicho, quienes permanecen deben enfrentar condiciones ecológicas, climáticas y ambientales críticas para las actividades agrícolas.

Con todo lo anterior, los miembros de las unidades domésticas sopesan la disponibilidad de recursos individuales y colectivos; las posibilidades de obtener ingresos monetarios y no monetarios; las dinámicas comunitarias y las expectativas de vida para tomar decisiones. En ocasiones, las coyunturas de trabajo e ingreso permanente condicionan la toma de decisiones temporales, de modo que hombres y mujeres se debaten entre permanecer en la comunidad y adaptarse a las limitaciones o emigrar a otras poblaciones, generalmente al Estado de México. Los jóvenes suelen asumir esta posibilidad, mientras que quienes permanecen en Santa María Tiltepec combinan actividades, recursos, conocimientos y prácticas; utilizan mano de obra disponible y se organizan conforme a la lógica campesina, para resolver su cotidianidad. Evidentemente, la organización del consumo, la migración, el ciclo de vida de los integrantes de la unidad doméstica, así como la estructura familiar, determinan las decisiones a la hora de emprender estrategias.

En estas racionalidades también está presente la disminución de los costos de producción, de ahí que se aproveche la mano de obra familiar en las diferentes actividades agrícolas y pecuarias. La “mano vuelta” o “guezza” no es sólo una costumbre, también es una de las principales formas de colaboración y ahorro en el pago de jornales,

La utilización de abono orgánico de borrego es otra forma de ahorrar en insumos para la producción. Por lo general, quienes reciben el apoyo de PROAGRO invierten en el pago de jornales y otros recursos productivos.

La diversificación entre actividades agrícolas y no agrícolas permite a mujeres y hombres de Santa María Tiltepec obtener recursos monetarios para comprar los alimentos que no producen, adquirir granos básicos cuando la cosecha no les alcanza o cubrir otras necesidades: vestido, calzado, salud, pago de servicios. Hay varias combinaciones entre actividades productivas agrícolas y no agrícolas: agricultura + jornales agrícolas; agricultura + jornales no agrícolas; trabajo no agrícola; trabajo no agrícola temporal.

Los recursos externos constituyen un ingreso monetario permanente, casi siempre destinado a la compra de alimentos y productos básicos. Las remesas y el apoyo de hijos o parientes, por su parte, están dentro de la racionalidad familiar y son indispensables para las unidades domésticas de Tiltepec, particularmente las envejecidas; aunque son esporádicos, ayudan al pago de alimentos, consultas al médico y medicamentos, y permiten ahorrar para gastos productivos y otras necesidades.

Las unidades domésticas campesinas, como se ha dicho antes, están inmersas en la dinámica comunitaria: hombres y mujeres ocupan puestos de autoridad, prestan servicios comunitarios de acuerdo con los diferentes cargos, participan en los tequios y conforman los distintos comités: de la escuela, del jardín infantil, del agua y de la iglesia, entre otros. Existe, pues, una estrecha interrelación entre las unidades domésticas campesinas y los espacios comunitarios, y el territorio es el espacio de construcción social y cultural en el cual se establecen estas relaciones y se determina el acceso y uso de los recursos por parte de la comunidad.

A lo largo de la historia de Santa María Tiltepec, se han gestionado recursos y proyectos a partir del trabajo comunitario o tequio, con el fin de mantener y cuidar el territorio en función del interés colectivo y la unidad social. Estas dinámicas son esenciales para la construcción del sentido de identidad y la cosmovisión tiltepenses, y parte de la vida cotidiana de hombres y mujeres, comuneros, avecindados, hijos de comuneros o habitantes de Santa María Tiltepec.

## REFLEXIONES FINALES

Pensar el envejecimiento en clave de género implica reconocer las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres de diferentes generaciones; relaciones

históricamente construidas y estrechamente relacionadas con el entorno social, económico y cultural. Para Gin y Arber, hombres y mujeres son sujetos sociales con construcciones sociales y culturales “asignadas a los géneros y las identidades de éstos, desarrolladas en las primeras fases de la vida a través de prácticas patriarcales en la familia, en el mercado laboral y en el Estado, [y que] siguen estructurando las relaciones de las mujeres y hombres en la vejez” (1996: 34). Además, como considera Scott (1986) “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” y es en la familia donde se recrean las relaciones de autoridad, solidaridad, conflicto y poder.

Las familias son organizaciones dinámicas que cambian con el tiempo y el espacio, y donde están presentes las relaciones de género. En las unidades domésticas de Santa María Tiltepec, existe una jerarquía y una autoridad que se dinamizan desde el jefe o cabeza de familia. En el caso las familias envejecidas donde sólo conviven padre y madre, esta relación de jerarquía se mantiene; por lo general, es el jefe de la familia o el padre quién toma las decisiones en las actividades de la unidad, sobre todo si son de carácter productivo. Sin embargo, tales relaciones están permeadas por relaciones de complementariedad, colaboración y solidaridad en labores agrícolas pecuarias y comunitarias, en que las mujeres mayores trabajan, hombro con hombro, junto a los hombres: participan en labores de siembra, labran, deshieran, encajonan, juntan elotes y cosechan la milpa, y también colaboran en la cría de borregos: es frecuente ver a hombres y mujeres, muchos de ellos mayores, llevando a pastar a los animales, lavando y arreglando los corrales, trasquilando la lana, etc. Ahora bien, cuando las mujeres enviudan, son ellas quienes, junto con hijos o nietos, realizan dichas actividades hasta que las limitaciones físicas y de salud se los impiden.

Tradicionalmente, los hombres cumplen con sus roles en las labores productivas y comunitarias hasta el final de sus días. Son quienes poseen o tienen a su nombre las parcelas. Las mujeres, por su parte, continúan al frente de las tareas domésticas y el cuidado de los enfermos o del esposo; sólo son reemplazadas en dichas tareas por otra mujer cuando ellas no pueden realizarlas, y eso da continuidad a los roles establecidos. Actualmente, sin embargo, en Santa María Tiltepec las mujeres han tenido que asumir actividades comunitarias y de contraprestación; se multiplican para organizar su tiempo. Se les ve en la milpa, en la casa, cuidando borregos, trabajando en alguna tienda, en la escuela, en los comités de la agencia. Los adultos mayores participan hasta los 65 años, pero muchos deciden seguir hasta edades avanzadas, de ahí que con



frecuencia se encuentre a adultos mayores al cuidado de la cadena de ingreso a la comunidad, una responsabilidad que deben cumplir todos los habitantes.

Los hombres y las mujeres que participan en cargos o comités, como parte del servicio voluntario a la comunidad, deben combinar esta responsabilidad con sus actividades en el campo u otras. Una de las dificultades implícitas en este servicio es el tiempo que los “voluntarios” deben empeñar, pues los limita en la posible realización de otros trabajos remunerados. El servicio o cargo puede comprometer varios días al mes, por lo que, a veces, los hombres deben apoyarse en sus esposas o algún familiar, y las mujeres, generalmente, en otra u otras mujeres.

Con el tiempo, la dinámica comunitaria ha sido cada vez más inequitativa hacia las mujeres solas, en quienes recaen más actividades extra de las que ya tienen, como ocurre con las que acceden a PROSPERA y cumplen servicio o cargos en la comunidad. Al final, las mujeres deben realizar cada día intensas jornadas de trabajo; se levantan temprano, se acuestan tarde y van resolviendo su cotidianidad con largas y, a veces, extenuantes jornadas de trabajo doméstico, comunitario, productivo o de otra índole. Algunas consecuencias de este ritmo de vida para las mujeres son agotamiento físico y escaso tiempo para el ocio productivo y el descanso.

En tal dinámica podemos observar, de manera indirecta, la forma en que los procesos de migración y envejecimiento constituyen condiciones adversas para las mujeres que permanecen solas en la comunidad: las mujeres solteras de diferentes edades han tenido que participar en la dinámica comunitaria, al igual que las viudas o mujeres cabeza de familia, lo que para ellas significa, por un lado, una sobrecarga de responsabilidades y, por otro, una condición inequitativa con respecto a las mujeres casadas cuyo esposo es quien colabora en los tequios y demás obligaciones comunitarias.

En Santa María Tiltepec habitan hombres y mujeres cuyo territorio ha sido parcialmente abandonado por el Estado; para evitar protestas o estallidos sociales, éste ha implementado políticas asistenciales con transferencias monetarias que contribuyen a mantener la calma. Esta tendencia, más allá de erradicar las condiciones de pobreza en las comunidades rurales, aumenta la migración de los jóvenes, al pretender vincularlos con la economía formal en ciudades o poblados más grandes. Los jóvenes salen de la comunidad a vincularse no se sabe con qué, y muchas veces en las mismas condiciones de pobreza. En la medida que este territorio se va despoblando de mano de obra joven, se pierde la posible transferencia de saberes, conocimientos y experiencias; se pierde la

identidad, el sentido de pertenencia y la oportunidad de un relevo generacional en el modo de vida campesino.

Es un hecho, sin embargo, que los jóvenes no encuentran alternativas de empleo que los motiven a quedarse en ésta u otras comunidades rurales. La tierra y la condición de comunero sólo se heredan a uno de los hijos o hijas. En ocasiones, cuando la transmisión de la tierra podría realizarse, los herederos ya no están en la comunidad, y el sustento de todos es prácticamente imposible basado en la agricultura, dadas las condiciones ambientales y la incertidumbre económica de las familias. La poca importancia del campo y los escasos incentivos gubernamentales a las pequeñas comunidades, abandonadas a su suerte, desalientan cualquier intención de permanencia por parte de los jóvenes.

En cuanto al empoderamiento de las mujeres, los programas sociales —PROSPERA, por ejemplo— se han centrado en contribuir a la manutención de los hijos —nutrición, salud y educación—, mediante transferencias condicionadas que se entregan y supuestamente son administradas por las mujeres, pero que no han aumentado su agencia o capacidad de negociación: los programas llegan a las comunidades sin que las mujeres tengan la posibilidad de decidir sobre ellos. Las comunidades han tenido que organizarse según las directrices de los programas; no ha habido proceso alguno de formación que realmente les dé poder de negociación y aumente su agencia; al contrario, muchas veces ha llevado a la discordia entre las mismas mujeres. Más aún, no se han alterado las relaciones patriarcales, ni se han registrados procesos de igualdad ni equidad. Las mujeres se han sobrecargado en sus labores domésticas, productivas y comunitarias, además de desempeñar contraprestaciones a las que se ven obligadas para acceder a las transferencias económicas.

Aunque el discurso oficial habla de buscar la autonomía de las comunidades, en la práctica éstas han funcionado conforme a las condiciones de los programas. Hay una gran desigualdad, fragmentación social y grandes inequidades. El problema social y económico es mucho más complejo; no obstante, las comunidades campesinas persisten en sus modos de vida campesinos, sin vislumbran alternativas ante el envejecimiento y la crisis ambiental, más allá de las grandes capacidades productivas que mantienen muchas familias campesinas.

Desde esta perspectiva, podemos pensar que para los adultos mayores sin redes o escasos apoyos familiares, con menos energía y dificultades físicas para cosechar su milpa o mantener a sus borregos, los apoyos de PROAGRO no son suficientes, pues el abandono del campo, particularmente en las comunidades marginadas y rezagadas

socialmente, va mermando un modo de vida no competitivo para el modelo neoliberal sustentado en las leyes del mercado. En el campo, la pobreza rural es mayor, cada día es más evidente la insuficiencia alimentaria y cada vez se depende más del mercado internacional y de la migración, sobre todo de la población en edad productiva. En esta situación, las mujeres son quienes sufren las peores consecuencias, pues no tienen acceso a la tierra, menos aún a capacitación, créditos o alternativas acordes a sus necesidades y expectativas. Las mujeres mayores, sobre todo, padecen mayor vulnerabilidad y fragilidad social y económica al quedar viudas y solas.

Los programas sociales dirigidos a las comunidades vulnerables generan dependencia a las transferencias monetarias: las comunidades no tienen otras posibilidades ni oportunidades para aumentar sus ingresos, subsanar sus condiciones de pobreza o salir del rezago social, por lo que las transferencias, condicionadas o no, significan un aporte importante para resolver el diario vivir, mientras no tengan otras alternativas a su permanente crisis.

Esta dinámica y el envejecimiento demográfico han transformado a las familias y adaptado las relaciones a su interior. También han modificado el contexto comunitario con mayor presencia de las mujeres, aunque eso no significa necesariamente que tengan mayor acceso o control de recursos ni agencia para la toma de decisiones. Finalmente, el caso de Santa María Tiltepec arroja luz sobre el rostro que va tomando el envejecimiento en las comunidades rurales, un rostro crecientemente femenino, que no consigue superar las condiciones estructurales de desigualdad e inequidad a las que históricamente han esto sometidas las mujeres, lo que conduce a concluir que la mirada sobre el envejecimiento en clave de género es aún más crítica.

## REFERENCIAS

- BARÓN, M. T. (2015). *Estrategias campesinas de vida en un contexto crítico y envejecido: el caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca*. Tesis doctoral en Desarrollo Rural. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- GINN, J. Y ARBER, S. (1996). Mera conexión. Relaciones de género y envejecimiento. En: S. ARBER Y J. GINN (1996), *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico* (pp. 17-34). Madrid: Narcea.

- GONZÁLEZ GARCÍA, V. (s.f.). *Introducción a la Gerontología. Definiciones y conceptos básicos. Presentación*. Recuperado de: [https://clea.edu.mx/biblioteca/1\\_conceptos\\_basicos\\_gerontologia\\_geriatria.pdf](https://clea.edu.mx/biblioteca/1_conceptos_basicos_gerontologia_geriatria.pdf)
- GUZMAN, E. (2005). *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Plaza y Valdés.
- INEGI (2011). *México en cifras. Información nacional por entidades y municipios*. Recuperado de: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx>
- LANDINI, F. (2011). Racionalidad económica campesina. *Mundo Agrario*, Vol. 12 (23), segundo semestre, pp. 1-18.
- MAGNUS, G. (2011). *La era del envejecimiento. Cómo la demografía está transformando la economía global y nuestro mundo*. México: Océano de México.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO DEL USO Y LA BIODIVERSIDAD (s.f.). *Razas de maíz de México. Mixteco*. Biodiversidad Mexicana. Recuperado de: <http://www.biodiversidad.gob.mx/ usos/maices/grupos/Mixteco.html>
- OLIVEIRA, O. DE (1988). La familia/Unidades domésticas y familias censales. *Demos* (001), pp. 21-23.
- OSORIO, A. Y ÁLVAREZ, A. M. (2004). *Introducción a la Salud Familiar. Curso Especial de Posgrado Gestión Local de Salud*. San José de Costa Rica: Centro de Desarrollo Estratégico e Información en Salud y Seguridad Social (CENDEISS).
- SCOTT, J. (1986). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: M. C. LAMAS, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, Porrúa.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Bélgica Romero de Loera, Evangelina Tapia Tovar, Silvia Valencia Abundiz

UNA TEORÍA PARA COMPRENDER LA MATERNIDAD TEMPRANA

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 118-142.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 07-08-2015

Aceptado: 15-08-2015

Dictaminado: 05-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# Una teoría para comprender la maternidad temprana

*Bélgica Romero de Loera, Evangelina Tapia Tovar, Silvia Valencia Abundiz*

## Resumen

Esta revisión del tema según la Teoría de las Representaciones Sociales tiene por objeto desmenuzar elementos teóricos de sentido común para determinar su pertinencia en el abordaje de problemas psicosociales de la actualidad, como la maternidad temprana. Para ello, se presentan los antecedentes de esta teoría, identificando sus reconstrucciones y los aportes de teóricos contemporáneos; se analiza y describe las dimensiones de las representaciones sociales; se explica los dos procesos básicos de una representación social y el papel de ésta en la vida cotidiana, para plantear las representaciones estudiadas empíricamente por las ciencias sociales con respecto a la mujer y la maternidad específicamente, y la metodología con que éstas podrían ser recogidas y analizadas.

Palabras clave: Teoría, Representaciones sociales, Sentido común, Maternidad temprana

## A Theory to Understand the Early Motherhood

### *Abstract*

This review of the theory of Social Representations aims to break down the theoretical elements of common sense to determine its relevance in addressing psychosocial problems such as early motherhood. To do this, the background of this theory is presented, identifying their reconstructions and the contributions of contemporary theorists. Also, the dimensions of social representations are analyzed. Afterwards, the two basic processes of social representation and the role of this in everyday life are explained. Finally, empirical studies of social representations in Social Sciences are discussed, addressing particularly women and maternity. The methodology that would allow collection and analysis of these representations are also addressed.

Keywords : Theory, Social Representations, Common Sense, Early Motherhood

## Une théorie pour comprendre la grossesse précoce

### *Résumé*

Cette révision du thème selon la Théorie des représentations sociales a comme objectif d'examiner de près les éléments théoriques de sens commun pour déterminer leur appartenance dans l'abordage de problèmes psychosociaux de l'actualité, comme la grossesse précoce. Pour ce faire, on présente les antécédents de cette théorie, en identifiant ses reconstructions et les apports de théoriciens contemporains ; on analyse et on fait la description des représentations sociales ; on explique les deux processus basiques d'une représentation social et le rôle de cette dernière dans la vie quotidienne, pour poser, finalement, les représentations sociales étudiées empiriquement en sciences sociales, par rapport à la femme et notamment à la grossesse, et la méthodologie avec laquelle les représentations sociales pourraient être recueillies et analysées.

Mots clés : Théorie, Représentations sociales, Sens commun, Grossesse précoce

# UNA TEORÍA PARA COMPRENDER LA MATERNIDAD TEMPRANA

Bélgica Romero de Loera\*  
Evangelina Tapia Tovar\*\*  
Silvia Valencia Abundiz\*\*\*

## Resumen

Esta revisión del tema según la Teoría de las Representaciones Sociales tiene por objeto desmenuzar elementos teóricos de sentido común para determinar su pertinencia en el abordaje de problemas psicosociales de la actualidad, como la maternidad temprana. Para ello, se presentan los antecedentes de esta teoría, identificando sus reconstrucciones y los aportes de teóricos contemporáneos; se analiza y describe las dimensiones de las representaciones sociales; se explica los dos procesos básicos de una representación social y el papel de ésta en la vida cotidiana, para plantear las representaciones estudiadas empíricamente por las ciencias sociales con respecto a la mujer y la maternidad específicamente, y la metodología con que éstas podrían ser recogidas y analizadas.

## Palabras clave

Teoría, Representaciones sociales, Sentido común, Maternidad temprana

## INTRODUCCIÓN

La Teoría de las Representaciones Sociales, iniciada por Moscovici en 1961, constituye actualmente un enfoque paradigmático de la Psicología Social. El objeto de estos apuntes es determinar si esta teoría puede tomarse como marco conceptual para una investigación que pretende aportar al conocimiento de los elementos psicosociales en torno al fenómeno de la maternidad temprana. Para ello, planteamos un breve recorrido histórico sobre los conceptos que dan luz a la propuesta de Moscovici, durante el cual identificamos los aportes teóricos, metodológicos y empíricos que han hecho sus seguidores y que actualmente representan diferentes escuelas o ramas de la misma teoría; esbozamos, asimismo, un panorama sobre ésta, mediante el análisis y la descripción de la magnitud de las representaciones sociales y sus dos procesos básicos: anclaje y objetivación. Finalmente, destacamos el poder de la representación social en

---

\* Psicóloga por la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA), Maestra en Tecnología Educativa por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) y doctorante en Estudios Socioculturales por la UAA, México.

\*\* Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

\*\*\* Profesora-Investigadora en la Universidad de Guadalajara, México.

la vida cotidiana, poder que justifica muchas de las acciones y pensamientos de las madres jóvenes, como puede apreciarse en diversas investigaciones en torno a la maternidad temprana. Desde nuestra perspectiva, la revisión crítica de la Teoría de las Representaciones Sociales en su rama fenomenológica, a partir de un acercamiento cualitativo a la información sobre el tema, puede contribuir a la comprensión de la maternidad temprana, en tanto fenómeno psicosociocultural, tal como ocurre en el actual momento histórico y en el contexto occidental.

## SENTIDO COMÚN

El hombre occidental goza del curioso privilegio de tener derecho de residencia en dos mundos diferentes de pensamiento.

MOSCOVICI Y HEWSTONE, 1986: 680.

En concreto, la Teoría de las Representaciones Sociales es una teoría del sentido común, por lo cual consideramos pertinente identificar las características de este último, ya que nos remitiremos a él a lo largo del estudio; de hecho, en la cita que introduce este apartado encontramos los primeros elementos de conceptualización del sentido común desde la Teoría de las Representaciones Sociales. En primer término, es importante decir que el sentido común es identificado y definido sobre todo por Moscovici, en oposición al pensamiento formal o normalizado, y que para Moscovici tal oposición es más de orden social que lógico. En segundo lugar, acotamos que esta diferencia, así como la teoría sobre ambos tipos de pensamiento, sólo se aplica, por lo pronto, a la cultura occidental, caracterizada, entre otras cosas, según Jodelet (1986): por el “pluralismo de doctrinas e ideas, asilamiento, esoterismo de la ciencia y movilidad social” (p. 473). Hablamos, entonces, del sentido común en occidente y en este momento histórico.

No es que las personas nos centremos sólo en uno u otro tipo de pensamiento, sino de que vamos y venimos entre ambos pensamientos, pasando constantemente de una experiencia intelectual a otra, pero ambos pensamientos tiene su propia lógica y sus propios límites. El pensamiento normalizado o científico busca la verdad reflexionando, controlando y formulando criterios para confirmar o invalidar sus razonamientos; en cambio, el pensamiento de sentido común —dado que es más natural y no requiere formación alguna para su formulación— intenta articular significados, por sí mismo, en la vida cotidiana, de ahí que sus reglas y convenciones



parezcan evidentes y las personas nos sirvamos de ellas de acuerdo con las necesidades del momento. Podemos decir, entonces, que el sentido común efectivamente es aquello a lo cual nos referimos cuando argumentamos: “es de sentido común”, aludiendo a que es “lógico” y entendido por todos, que “es así porque es así”.

El pensamiento de sentido común está fuertemente influenciado por creencias o estereotipos del lenguaje (Moscovici y Hewstone, 1986). Se constituye a partir de las experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos. Es un conocimiento práctico socialmente elaborado y compartido (Jodelet, 1986) y se diferencia de otras producciones sociales, como la ciencia, el mito, la religión o la ideología, por sus reglas de elaboración y funcionamiento. Y son precisamente esas reglas, y las de la práctica en la vida cotidiana, el foco de interés de la Teoría de las Representaciones Sociales.

Este nuevo sentido común, diferente del antiguo pensamiento en palabras, que seguía la vía oral a través de conversaciones y rumores, es difundido también a través de la imprenta y las imágenes, es decir, a través de los medios de comunicación de masas, lo que lo completa en un pensamiento no sólo en palabras sino a través de imágenes. Con la centralidad y fuerza con que los medios de comunicación han llegado a nuestras vidas, este nuevo sentido común parece universal y es foco de atención de varias ciencias sociales, entre ellas las relacionadas con los procesos de comunicación en todos sus niveles, e incluye las imágenes y los lazos mentales utilizados para resolver problemas cotidianos, prever su desenlace o justificarlos. Son conocimientos basados en tradiciones compartidas y enriquecidos con las prácticas sociales: “esto otorga a dichas imágenes y a sus lazos mentales un carácter de evidencia irrefutable, de consenso en relación con lo que ‘todo el mundo conoce’”(Moscovici y Hewstone, 1986: 683) o con lo que para todo el mundo “es de sentido común”.

El trabajo de Moscovici otorga una densidad propia al sentido común o conocimiento cotidiano producto de las interacciones sociales, e identifica que las representaciones sociales que lo conforman no están limitadas por las reglas del discurso lógico ni por los procesos de verificación empírica (Castorina, 2003), sino que siguen las propias reglas que la teoría busca identificar.

#### ORÍGENES Y ANTECEDENTES DE LA TEORÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

El modelo teórico de las Representaciones Sociales pone énfasis en la naturaleza social del pensamiento y la importancia del sentido común en la vida cotidiana.

Además, de acuerdo con Moñivas (1994), una representación social incorpora, en un solo concepto, sistemas colectivos de significados; entre otros, actitudes, creencias y estereotipos.

La Teoría de las Representaciones Sociales se propone como una teoría general de las regulaciones sociales que intervienen en el funcionamiento cognitivo. Se centra en el conocimiento “de sentido común”, es decir, en la forma de pensamiento utilizada por la gente en la vida informal, cotidiana, de ahí que para Moscovici y Hewstone (1986) su comprensión y crítica constituyan una tarea urgente, tal como lo es la comprensión de las relaciones interpersonales en la actualidad.

Esta teoría surge oficialmente en 1961, cuando Moscovici publica en Francia *La psychanalyse, son image, et son public*, donde el autor expone los resultados de la investigación con la cual se doctoró en la Universidad de París. El objetivo de Moscovici era conocer la representación o imagen que tenían los parisinos sobre una teoría científica —como el Psicoanálisis—, con el propósito de mostrar la forma en que se difunde una nueva teoría en una cultura determinada, cómo se transforma durante ese proceso y cómo cambia, a su vez, la visión que la gente tiene de sí y del mundo en que vive (Farr, 1986). A partir de encuestas y cuestionarios a muestras de la población, así como del análisis de la prensa parisina del momento, Moscovici sienta las bases de la Teoría de las Representaciones Sociales.

La teoría surge, pues, como una alternativa a las corrientes psicológicas predominantes en la época y que aún permean la psicología en la actualidad; el conductismo y la psicología cognitiva dan muestra de ello. Dentro de la especificidad de la psicología social, la Teoría de las Representaciones Sociales se plantea también como alternativa a la psicología social que, según Álvarez Bermudez (2004), se había caracterizado por su “multiplicidad de enfoques teóricos, su falta de relevancia social, los sesgos utilizados por sobreutilizar constantemente cierto tipo de personas en sus investigaciones, su simplicidad” (p. 29).

Aunque tiene su raíz en los años de 1960, no fue sino hasta la siguiente década cuando la teoría comenzó a divulgarse y a ser utilizada como marco en diversas investigaciones. Actualmente hay una gran cantidad de estudios en torno a las representaciones sociales, cuyos resultados se difunden en todo el mundo mediante artículos, libros, tesis de grado y eventos, como la *Conferencia Internacional Sobre Representaciones Sociales*, que se realizó por vez primera en 1992, en Ravello, Italia, y que se celebra cada dos años en diferentes sedes. La *11a. Conferencia Internacional de Representaciones Sociales* tuvo lugar en Évora, Portugal. En México, una consecuencia

de la teoría fue la conformación de la Red Nacional de Investigadores en Representaciones Sociales.

#### EL ORIGEN DE UN CONCEPTO

El concepto de representación social proviene de la sociología de Durkheim como representaciones colectivas, pasa por Piaget y se desarrolla en el campo de la psicología social como representaciones sociales (Álvarez Bermúdez, 2004; Jodelet, 1986). Los postulados de Durkheim concluyen en las representaciones colectivas, en tanto determinantes de las representaciones individuales, por lo que considera a las personas reflejo pasivo de la sociedad. Moscovici no concuerda con este determinismo social, por lo que retoma el término “representaciones”, pero con un carácter dialéctico bidireccional entre lo social y lo individual. Según Farr (2003), Moscovici modifica el concepto de representaciones colectivas y opta por representaciones sociales, porque considera que el concepto de Durkheim, tal como había sido estructurado, le parecía poco útil para las sociedades modernas, donde a diferencia de en las tradicionales, las conversaciones y comunicaciones entre individuos tenía gran importancia: las representaciones sociales son más dinámicas y no se comparten al grado de llamarse colectivas.

La Teoría de las Representaciones Sociales considera al agente social (individual o grupal) un productor de sentidos que construye realidades. Sin omitir la dirección contraria en el binomio estructura-agente, esta teoría pone el foco en las producciones simbólicas, los significados y el lenguaje a través del cual se produce el mundo. Creemos que este foco, que atiende a la necesidad de explicar la conformación del individuo social y al mismo tiempo de la sociedad, es una de las razones del creciente interés por el uso de esta teoría en investigaciones empíricas, al menos lo es así para nosotros.

#### *Psicología genética de Piaget*

Moscovici considera, primeramente, que su conocimiento de las representaciones colectivas de Durkheim ocurre a través de Piaget (Castorina, 2003); en el sentido común encuentra incluso la convivencia de los diferentes estadios de desarrollo cognitivo elaborado por Piaget. Desde la perspectiva de Moscovici –según Araya Umaña (2002)–, los aportes de Piaget resultan insuficientes para explicar y analizar situaciones sociales globales, puesto que estudia la construcción de la representación

de lo individual a lo social y no de lo social a lo grupal. La teoría de Piaget, dado su origen, concibe a la estructura como la “organización relativamente duradera de una función, y la realización de la función implica su organización en una estructura”, semejante a la de las representaciones sociales con sus funciones específicas de comunicación y comprensión. Esta razón hace suponer que la Teoría de las Representaciones Sociales podría constituir una teoría psicogenética, tal como afirman quienes han trabajado bajo esta perspectiva sobre los conocimientos infantiles (Castorina, 2003).

### ***Lévy-Bruhl***

Sociólogo y antropólogo de origen francés, Lévy-Bruhl es considerado por Moscovici (2003) el autor de una de las más sorprendentes y revolucionarias tesis sobre la mentalidad. En su trabajo, Lévy-Bruhl logró explicar la mentalidad de los pueblos primitivos a partir de causas sociales y no individuales; además, desmitificó la idea de que el pensamiento occidental era superior a formas de pensamiento tales como las de los hasta entonces llamados “pueblos primitivos”. Estas ideas influyen directamente la Teoría de las Representaciones Sociales, ya que al enunciar Lévy-Bruhl su postura, contraria al modelo kantiano según el cual las categorías de la mente humana son las mismas para todas las personas y en todas las épocas, atribuyó un carácter cultural (en plural) a la mentalidad, de ahí que el concepto de las representaciones sociales sea instituido solo por una cultura.

De acuerdo con Moscovici, la máxima generada para las ciencias humanas a raíz del trabajo de Lévy-Bruhl es una regla metodológica: “Lo que es absurdo para nosotros no lo es necesariamente para otros” (Moscovici, 2003: 99). Esto se halla en la base de la teoría de Moscovici y es referente para la institución de una nueva psicología a través de Piaget y Vygotsky. En particular, tres características de las representaciones colectivas descritas por Lévy-Bruhl tienen continuidad y se desarrollan en la Teoría de las Representaciones Sociales; a saber, 1) las representaciones colectivas son impermeables a la experiencia, pues se basan en la autoridad o la tradición y de hecho están protegidas ante información que pudiera falsearlas; 2) todas las personas son sensibles a la contradicción, pero no para todas las representaciones que se comparten, de ahí que en las representaciones sociales la contradicción juegue un papel importante en la generación y el cambio; 3) el papel del lenguaje; para Lévy-Bruhl, éste es una forma de representación o un sistema basado en representaciones sociales que logra una eficiencia simbólica. Fluido,

flexible, el lenguaje busca reproducir lo más fielmente posible objetos, personas, situaciones (Moscovici, 2003).

Desde la perspectiva de Araya Umaña (2002), con las representaciones colectivas de Durkheim se revela el elemento simbólico de la vida social y con los aportes de Lévy-Bruhl cobra centralidad la dinámica de la representación por encima de su carácter colectivo. Para nosotros, con el aporte de Lévy-Bruhl las representaciones sociales adquieren su dimensión cultural y pasan de ser colectivas a sociales.

La historia del trabajo de Moscovici se halla en la psicología social de los años 50 del siglo XX en Francia. Al no ser ésta satisfactoria para él, busca alternativas en las ideas de filósofos, historiadores, sociólogos y antropólogos, razón por la cual autores como Farr (1986) y Jodelet (1986) encuentran en su obra similitudes con precursores y teorías contemporáneas con las que comparte presupuestos ontológicos y epistemológicos. Moscovici retoma principalmente a dos autores como catalizadores de sus desarrollos teóricos.

#### PRESUPUESTOS ONTOLÓGICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

La teoría de las Representaciones Sociales está inmersa en los paradigmas dialógicos/dialécticos donde los significados se van construyendo en la relación de los sujetos con el mundo, diferenciándose en sus supuestos ontológicos de los paradigmas platónico-cartesianos, ya que las representaciones sociales se producen, recrean y modifican en las interacciones y prácticas sociales; para Castorina (2003), este es su estatus ontológico. Según Marková, la Teoría de las representaciones sociales comparte supuestos ontológicos con otras aproximaciones teóricas de las ciencias sociales, tales como: “la interdependencia entre la cultura y la mente individual, su desarrollo compartido, la interdependencia entre el pensamiento colectivo y el individual y entre lengua y habla” (Moscovici y Marková, 2003: 136).

A partir de ese postulado, los supuestos epistemológicos en la Teoría ponen el acento en aspectos específicos conforme a dos enfoques de la misma teoría: el estructural y el fenomenológico. El estructural se centra en la búsqueda del contenido de la representación y su organización en torno a un núcleo y a los elementos periféricos; el fenomenológico, por su parte, pone énfasis en la constitución, circulación y funcionalidad de la representación social, y se caracteriza por “considerar que para acceder al conocimiento de las representaciones sociales se debe partir de un abordaje hermenéutico, entendiendo al ser humano como

productor de sentidos, y focalizándose en el análisis de las producciones simbólicas, de los significados, del lenguaje, a través de los cuales los seres humanos construimos el mundo en el que vivimos” (Banchs, 2000). Cualquiera de los enfoques que se sigan en investigaciones sobre representaciones sociales, epistemológicamente deben ser abordadas “como el producto y el proceso de una elaboración psicológica y social de lo real” (Jodelet, 1986: 474).

#### DIFERENTES ESCUELAS, DIFERENTES CONCEPTOS

Moscovici (1979) conceptualiza la representación social como “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos” (p. 17), así lo plantea, de manera temprana, en su primera obra al respecto; sin embargo, la Teoría de las Representaciones ha dado pie a otras conceptualizaciones, lo que para varios teóricos de este enfoque no es un déficit sino un nivel de elaboración asociado con diferentes tipos de investigación, cada uno con su propio sesgo (Abric, 2001; Castorina, 2003; Farr, 1986). Así tenemos escuelas de Representaciones Sociales que se limitan a estudiar la actividad cognitiva, otras que ponen el acento en los aspectos significativos de la actividad representativa; algunas más en el discurso o en la práctica social, y otras se ocupan de las relaciones intergrupales y de sus vínculos con la dinámica de la representación. Incluso existen escuelas más sociologizantes que conciben la representación social como la reproducción de pensamientos socialmente establecidos.

Actualmente se reconocen tres líneas de trabajo o escuelas sobre las representaciones sociales, directamente asociadas con Moscovici; para éstas:

1. Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico, orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica.

La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás (Jodelet, 1986: 474, 475).

2. La representación no es un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa. Esta significación depende a la vez de factores contingentes –naturaleza y obligaciones de la situación, contexto inmediato, finalidad de la situación– y factores más generales que rebasan la

situación misma: contexto social e ideológico, lugar del individuo en la organización social, historia del individuo y de grupo, desafíos sociales (Abric, 2001: 13).

3. Las representaciones sociales constituyen principios generativos de tomas de postura que están ligados a inserciones específicas en un conjunto de relaciones sociales y que organizan los procesos simbólicos implicados en esas relaciones (Doise, cit. por Araya Umaña, 2002: 30).

Dado el carácter simbólico de la cultura, los objetos que se estudian bajo esta Teoría son objetos culturales; ejemplo de ello es el estudio de Moscovici (1979) sobre la representación social del psicoanálisis –siendo éste un producto académico que se transformó en cultural–, estudio que le sirvió además para explicar las diferentes representaciones culturales de un mismo objeto (cultural) en el contexto de una misma cultura (la parisina).

Para nosotros la representación social es una modalidad del pensamiento social, pues asumimos que es un conocimiento socialmente constituido que se pone en marcha, asimismo, en las interacciones sociales y a partir de fenómenos sociales o de la realidad social. Tal conocimiento está conformado por componentes cognoscitivos y emocionales (información y actitud) que se organizan bajo una lógica interna, compartida por los miembros de una cultura.

#### ESTRUCTURA, CONTENIDO Y FORMACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

A partir de la conceptualización y el estudio empírico de Moscovici y sus seguidores a través de las escuelas de Jodelet, Abric y Doise, se ha identificado tres dimensiones de las representaciones sociales y dos procesos básicos. Como contenido, las Representaciones Sociales tienen tres dimensiones, en las que se articulan:

- 1) Actitud. Es la dimensión afectiva; imprime carácter dinámico a la representación y orienta el comportamiento hacia el objeto que la origina, dotándolo de reacciones emocionales de diversa intensidad y dirección (Pérez, 1999). Para Moscovici (2003), las actitudes expresan una relación con el conocimiento de certidumbre o incertidumbre, de creencia o incredulidad con respecto a ese conocimiento. Esta estructura permite orientar no solamente las conductas, sino la disposición y selección de la información a la cual estamos expuestos. Para Araya Umaña (2002), es la dimensión más fácilmente identificable, ya que las significaciones lingüísticas –como positivo y negativo– son compartidas e identificadas por la cultura misma. Para Moscovici (2003), la actitud es un

componente de la representación en tanto que se tiene una actitud sobre un objeto representado y no sobre un objeto independiente de lo que sabemos y pensamos sobre él.

- 2) Información. Esta dimensión expresa los conocimientos en torno a un objeto de representación. Cabe decir que el acceso al conocimiento que circula en una cultura está mediado por la pertenencia a un grupo y la posición social de los individuos en relación con él. En este elemento se pueden distinguir tanto la cantidad como la calidad de la información que se posee; por ejemplo, su carácter más o menos estereotipado, que revela la actitud de la información. Se puede identificar, asimismo, como el origen; por ejemplo, en forma de datos u otras representaciones.

Muchas de las investigaciones en torno a las representaciones sociales se centran, primordialmente, en la comprensión de ese cuerpo de conocimientos, al igual que de las actitudes; sin embargo, consideramos que la riqueza de la Teoría se descubre cuando se identifican las relaciones y organizaciones entre ambos elementos, que a su vez corresponden a un tercer elemento: el campo de representación.

- 3) Campos de representación. Esta dimensión se refiere a la organización de los contenidos representacionales en torno a un núcleo, con elementos centrales y periféricos. La relación entre los elementos y su jerarquía se establecen como modelo figurativo durante el proceso de objetivación. El campo está compuesto por cogniciones y actitudes que dotan de significación al resto de los elementos. El investigador constituye teóricamente esta dimensión, al momento de analizar cada uno de los elementos: actitudes, opiniones, creencias, vivencias, valores en torno a un mismo objeto de representación. Este elemento da cuenta de la estructura de la representación social.

Finalmente, para conocer y explicar una representación social es preciso determinar lo que una persona o un grupo conoce (información), cómo ello se interpreta o se constituye en creencia (campo de representación) y cómo se actúa o qué se hace con dichas interpretaciones (actitudes). Analizar el proceso de construcción y puesta en marcha de una representación social implica abordar los procesos básicos de objetivación y anclaje, ya que éstos explican cómo lo social transforma un conocimiento en representación y cómo esta representación transforma lo social.



### **Objetivación**

Es una operación “formadora de imagen y estructurante” (Moscovici, 1976 en Jodelet, 1986, p. 481); es hacer concreto lo abstracto, dar textura material a las palabras. La objetivación surge de la necesidad de volver asequible lo extraño. Se manifiesta a través de metáforas, ejemplos, imágenes y experiencias que justifican los discursos. A este proceso también se le conoce como naturalización, e implica:

- 1) La selección y descontextualización de las informaciones que circulan en torno al objeto, ya que se encuentran en el contexto de manera desordenada y en abundancia.
- 2) La formación de un “núcleo figurativo o central”: “una estructura de imagen que reproducirá de manera visible una estructura conceptual” (Jodelet, 1985: 482). Existe toda una teoría comprobada empíricamente sobre el núcleo central desarrollado por Abric (1976, 1987, en Abric, 2001). A grandes rasgos, el núcleo central implica núcleos unitarios o focalizaciones que dan sentido a los hechos, por lo cual la premisa es que toda representación está organizada alrededor de un núcleo central que determina tanto dicha organización como su significación. Este núcleo garantiza la función generadora y organizadora; es el elemento más estable de la representación y, por ende, el que más resiste al cambio. Si el núcleo cambia, cambia la representación.
- 3) La naturalización, cuando el modelo figurativo adquiere status de evidencia utilizado como realidad, como si realmente fuesen fenómenos. El mejor ejemplo de ello es la biologización, que convierte fenómenos sociales en fenómenos del ser o naturales. La razón de ser de esta naturalización y de la representación social, en sí, es permitir a los sujetos (individuo, familia, grupo, clase) describir, clasificar y, por último, explicar.

Las características de la objetivación (estabilidad del núcleo central, la materialización y especialización de sus elementos) conforman un marco para orientar la percepción y los juicios, además de otorgar herramientas al proceso de anclaje.

### **Anclaje**

Sucede cuando lo extraño se incorpora a lo simbólico del grupo social, a través de marcos de referencia tales como la ideología. Se trata de la inserción de un conocimiento en otro preexistente, mediante la generalización de la estructura

gráfica y su afirmación como teoría de referencia para comprender la realidad. Este proceso auspicia la comunicación con los otros acerca del objeto de la representación, así como la relación entre la función cognitiva básica de la representación y su función social; además, en un sentido dialéctico, provee, a la objetivación de preconstrucciones o elementos gráficos que posibilitan la elaboración de nuevas representaciones. Esto permite al sujeto clasificar lo nuevo dentro de lo familiar y explicarlo familiarmente ante los otros.

De acuerdo con Jodelet (1986), el modo en que se utiliza la representación, en tanto sistema de interpretación del mundo social, marco e instrumento de conducta, ayuda a comprender que los elementos de la representación social no sólo expresan relaciones sociales, sino que contribuyen a construirlas. Anclar consiste, entonces, en afianzar la representación en un contexto social (la cultura) para utilizarlo cotidianamente; por ello, “este proceso muestra cómo “se efectúa la construcción de una representación social con relación a los valores, a las creencias y a los conocimientos preexistentes propios del grupo social de donde ella ha salido” (Valencia Abundiz, 2007: 64).

Las modalidades del proceso de anclaje descrito por Valencia Abundiz (2007), parafraseando a Jodelet (1986), son las siguientes:

1. Asignación de sentido: depende de las fuentes de significación social vigentes, pudiendo asignarle un sentido de valor o antivalor.
2. Instrumentalización del conocimiento: se lleva a cabo en los procesos de interacción donde se constituyen las relaciones sociales, y se refiere a la adaptación del conocimiento a las necesidades de comunicación y/ comprensión de la realidad.
3. Integración de los procesos de anclaje y objetivación, donde surge un producto nuevo y diferente que es utilizado en la vida cotidiana.
4. Enraizamiento en el sistema de pensamiento: la integración de la información nueva y la preexistente se unen en el pensamiento, dando lugar a un nuevo contenido; sin embargo, dado que la información nueva y la preexistente son diferentes, no siempre el nuevo contenido tiene el mismo sentido de la información de la cual se alimenta la representación, manifestándose así el carácter creativo de las representaciones sociales.

En la relación dialéctica entre objetivación y anclaje se articulan las tres funciones básicas de la representación; esto es: función de integración de la novedad, de

interpretación de la realidad y de orientación de las conductas y relaciones sociales. Ya que la objetivación “da cuenta de cómo la información es transformada en imagen-representación y el anclaje da cuenta de cómo esta imagen es modulada y utilizada en beneficio de los grupos”(Valencia Abundiz, 2007, p. 66), una vez objetivada y anclada, la representación social se utiliza para orientar, interpretar y justificar el comportamiento, de ahí que la representación social exprese relaciones sociales, al tiempo que las constituye.

Es importante destacar en este análisis que una representación social emerge o se configura bajo determinadas condiciones. Las condiciones de emergencia de la representación social identificadas por Moscovici (1979) y sus seguidores son; en primer término, dispersión de la información; en segundo, focalización y, en tercero, presión a la inferencia. Las tensiones y el conflicto son elementos importantes para la formación de la representación social: “por ejemplo, en los procesos de influencia entre las mayorías y las minorías, entre los individuos y los grupos, etcétera” (Moscovici y Marková, 2003: 135). Ante estos conflictos, la comunicación juega un papel importante, ya que del conflicto y la comunicación se produce un cambio, una negociación, emerge la representación social.

#### FUNCIONALIDAD DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Las representaciones sociales, como ya hemos dicho, cumplen tres funciones básicas: 1) de integración de la novedad, 2) de interpretación de la realidad o significación y 3) de orientación y justificación del comportamiento y de las relaciones sociales. La primera función consiste en hacer presente lo ausente, otorgándole sentido a través de las imágenes. A partir de esta función, que consideramos básica, se despliega todo el proceso de constitución y puesta en marcha de la representación y sus funciones. En otras palabras, éstas son:

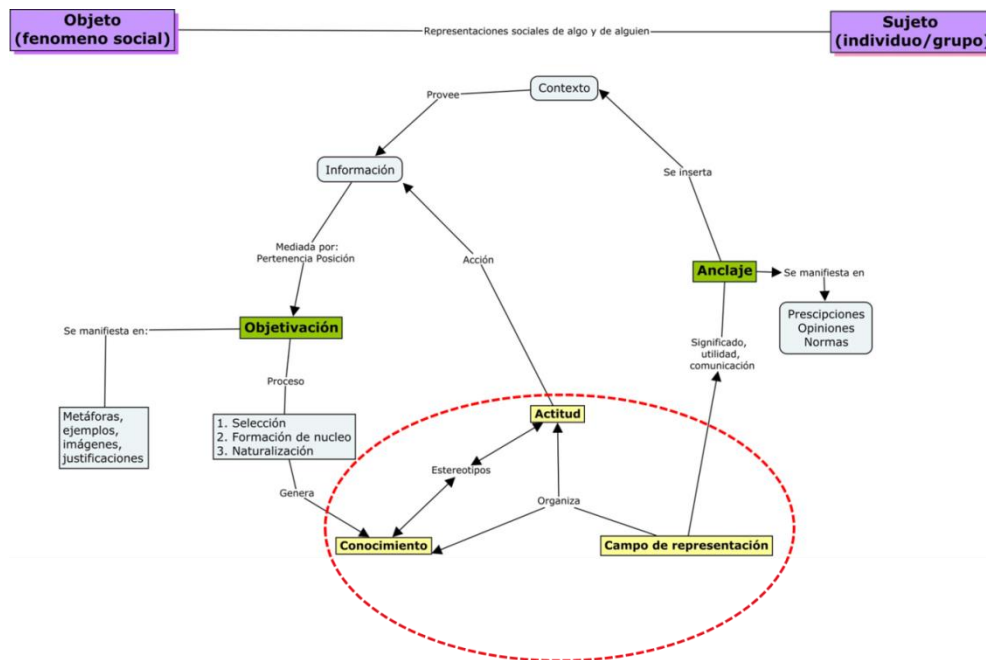
1. El conocimiento. Al momento de integrar nueva información o enfrentarse a nuevas situaciones, los sujetos pueden echar mano de los conocimientos preexistentes y los valores que les permiten, en primera instancia, una comprensión de los fenómenos y, posteriormente, la construcción de marcos de referencia comunes para la comunicación inersubjetiva.
2. La identidad. Las representaciones tienen una función de identidad grupal y social; posibilitan la especificidad de los grupos, porque cada representación se alimenta y construye conforme al contexto grupal y social al que pertenecen los

individuos; es por ello que, según Abric (2001:16): “la referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo va a desempeñar por otro lado un papel importante en el *control social* ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización”.

3. Orientación. Las representaciones sociales permiten comprender las situaciones, en tanto que definen la finalidad de la situación, se anticipan a los resultados, crean expectativas y dan sentido al propio comportamiento dentro de las normas y valores socialmente determinados; eso facilita al sujeto determinar lo que es lícito o tolerable en su contexto. Todo ello constituye una acción del sujeto dentro de la realidad.
4. Justificación. Una vez realizada una acción con base en las representaciones sociales del objeto, este marco de referencia permite justificar y explicar los comportamientos realizados en una situación y/o ante los demás.

Las funciones de las representaciones sociales son más visibles y se ponen en marcha cuando los sujetos actúan sobre los objetos sociales del contexto, actuando de esta manera en la conformación de dicho contexto (Figura 1).

**Figura 1**  
**Esquema de las representaciones sociales**



Elaboración propia.

En el esquema podemos observar la relación de dos elementos esenciales en los que median las representaciones sociales: el objeto, en tanto fenómeno social o de la realidad social, y el sujeto, entendido como individuo y/o grupo. Ambos, objeto y sujeto, en relación dialógica, se encuentran en un contexto social y cultural. El contexto provee de información, mediado su acceso por la posición y pertenencia del sujeto. A través del proceso de objetivación, esta información permite incorporar lo nuevo al conocimiento preexistente y conforma el conocimiento sobre el objeto. El proceso de objetivación –como se observa en el esquema– ocurre en tres momentos: 1) Selección y descontextualización de la información, 2) formación del núcleo figurativo, y 3) naturalización. Es posible identificar este proceso de objetivación a través de la metáfora, los ejemplos, las imágenes y las justificaciones acerca del objeto de la representación. En el centro del círculo rojo se ubican tanto este conocimiento, como las actitudes y el campo de representación; los destacamos en el gráfico, porque son los contenidos de la representación social: podríamos decir que el círculo es la representación social.

Los contenidos están dinámicamente relacionados. Así las actitudes son la parte emotiva de la representación y su manifestación, con respecto al conocimiento, son los estereotipos. Lo que organiza ambos contenidos es el campo representacional. Este último contenido permite la comunicación entre las personas, la significación, el uso de la representación social, que a través del proceso de anclaje inserta las representaciones en el contexto, construyendo la sociedad y alimentando nuevas representaciones sociales.

#### PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS EN EL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Los teóricos de las representaciones sociales concuerdan en que, para el análisis de una representación social y la comprensión de su funcionamiento, es necesario identificar tanto su contenido como su estructura, aunque ciertamente las diferentes escuelas de la Teoría de las Representaciones sociales suelen privilegiar más un aspecto que otro, y ello –consideramos– se debe a la necesidad de profundizar en alguno de los aspectos de la representación en un proyecto de investigación.

Para Doise (1992), cualquier estudio exhaustivo de representaciones sociales debe no sólo describirlas como realidades objetivas, sino también considerar sus raíces en la dinámica relacional. Lo primordial es recordar lo dicho por Jodelet (1986), en el sentido de que la representación social es de algo (objeto) y de alguien (sujeto,

grupo, población), lo cual implica conocer a profundidad ese algo y ese alguien. Al respecto, Pérez (1999), parafraseando a Celso Sá (1999, cit. por Pérez, 1999: 17,18), recomienda enunciar exactamente el objeto de la representación, determinar los sujetos y las dimensiones del contexto cultural donde se insertan sujetos y grupos. La perspectiva metodológica plantea dos aspectos: el de la recolección de las representaciones y el del análisis de los datos o representaciones recogidas. A continuación describiremos brevemente las estrategias metodológicas y posturas utilizadas en ambos aspectos.

#### TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

La Teoría de las Representaciones Sociales no privilegia ningún método en particular, y la complejidad de aquellas avala la necesidad de recurrir a diferentes técnicas y métodos que, no obstante su especificidad, concuerdan en que las comunicaciones verbalizadas y escritas, en su calidad de elementos simbólicos dotados de sentido, constituyen la principal vía de acceso al estudio de dichas representaciones. La elección de técnicas depende del objeto de estudio y de los objetivos que se pretendan alcanzar en una investigación; sin embargo, en un análisis realizado por Abric (2001), se dedujo que las técnicas más utilizadas en este tipo de investigaciones podían clasificarse en “interrogativas” y “asociativas”. Ambas se centran en la recolección de una expresión verbal, pero las segundas buscan expresiones auténticas, espontáneas y, por ende, inmediatas. Según Pérez (1999), las técnicas asociativas permiten limitar la apropiación de los contenidos representacionales del investigador por parte de los sujetos.

#### *Técnicas interrogativas*

1. Entrevista. Es quizá la técnica más utilizada en los estudios sobre representaciones sociales, sea desde una perspectiva estructural o fenomenológica. Resulta muy útil la entrevista en profundidad, pues abarca lo espontáneo, lo dicho y las omisiones, que tienen gran valor y muchas veces integran el contenido de la representación. Para Abric (2001), esta técnica productora de discursos debe ir acompañada de otras técnicas que permitan acceder a la organización o estructura de la representación.
2. Cuestionario. La ventaja de este instrumento es que permite identificar datos cuantitativos del contexto de los sujetos, a través del análisis de contenido

(cuantitativo) de una representación. Otra ventaja de este instrumento es que puede ser aplicado a muestras poblacionales grandes. Éste ha sido utilizado sobre todo por la escuela de Doise con tratamiento estadístico, el cual permite identificar lo compartido, las variaciones y su relación con la posición social de los sujetos.

3. Tablas inductoras. Se han utilizado para recoger las representaciones sociales en poblaciones a las cuales no se les pueden aplicar los métodos clásicos de interrogación. Basada en el uso de imágenes y no de palabras, lleva implícita la desventaja de tener que dar expresión a los elementos figurativos, tarea compleja por la ambigüedad de los mismos.
4. Dibujos y soportes gráficos. A diferencia de las tablas introductorias, esta técnica implica que el mismo sujeto sea el productor del dibujo; luego se recogen verbalizaciones sobre el dibujo, y posteriormente el investigador analiza los elementos de la producción gráfica.
5. Aproximación monográfica. Es una técnica compleja, basada a su vez en técnicas etnográficas de la Antropología. Un estudio por excelencia con esta metodología es el de Jodelet sobre enfermedad mental. En dicho estudio, a las técnicas etnográficas se le añaden encuestas sociológicas, análisis históricos y técnicas psicológicas. Como puede verse, es un método ambicioso, lento y difícil de ejecutar, pero que brinda frutos si se lleva a cabo con rigurosidad.

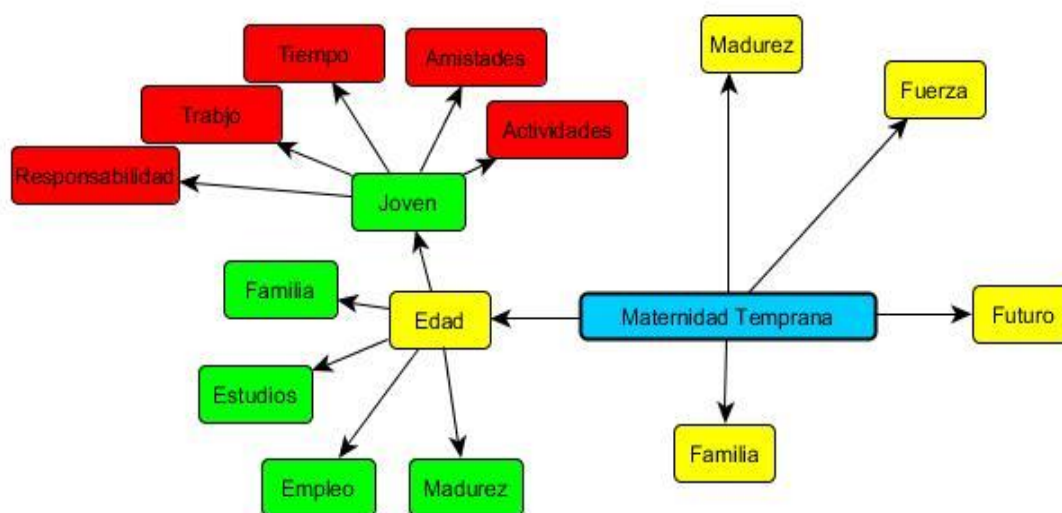
### ***Métodos asociativos***

1. Asociación libre. La técnica consiste en dar a cada sujeto un término inductor y pedirle que, a partir de éste, realice todas las asociaciones verbales posibles. Esta técnica permite acceder a las dimensiones semánticas del cuerpo discursivo de los sujetos. Nosotros creemos, como De Rosa (2013), que también permite acceder al núcleo figurativo de la representación social de manera más rápida que la entrevista.
2. Carta asociativa. Contribuye a disminuir en gran medida las ambigüedades de la asociación libre, pues facilita el conocimiento del campo semántico y la significación de las asociaciones hechas por los sujetos. Para ello, se les pide una asociación libre con base en una o varias palabras inductoras. Posteriormente, se toma como inductor el par de palabras producto de la palabra inductora y la primera palabra asociada, así se genera una nueva serie de asociaciones para cada par que pueda conformarse. Estas series se realizan

con tríos, cuartetos o cuantas asociaciones sean necesarias para cada aplicador.

Por ejemplo, en nuestra investigación utilizamos como palabra inductora “maternidad temprana”, que generó las asociaciones marcadas en amarillo en la Figura 2; posteriormente, la palabra se asoció con cada asociación; por ejemplo, “maternidad-madurez”, que generó las asociaciones marcadas en verde; el esquema finaliza con una tercera asociación, la cual generó, en el ejemplo las asociaciones marcadas en rojo.

**Figura 2. Ejemplo de carta asociativa**



Elaboración propia.

La ventaja de este método es que su aplicación es rápida y sencilla; permite identificar mayor número de asociaciones que la asociación libre y, sobre todo, posibilita la identificación de lazos significativos entre los elementos.

Coincidimos con las principales escuelas de estudio de las representaciones sociales, aunque cabe mencionar que, hasta la fecha, no existe técnica alguna que por sí misma conduzca a la identificación de los elementos de la representación social (contenido, estructura y núcleo central); por ello, es preciso utilizar un abordaje plurimetodológico, en el que cada una de las técnicas sea complemento de las otras.



## TÉCNICAS PARA IDENTIFICAR CONTENIDO, ORGANIZACIÓN Y ESTRUCTURA DE UNA REPRESENTACIÓN SOCIAL

Para identificar el contenido de la representación usualmente se utiliza el método de análisis de contenido en forma cuantitativa y/o cualitativa. El análisis de contenido está en los límites de otros abordajes como el análisis lingüístico, el análisis del discurso o el análisis documental. El lingüístico busca las reglas del lenguaje, mientras que el de contenido, la práctica del lenguaje; el análisis del discurso y del contenido buscan el sentido de los mensajes, pero el primero se enmarca en enfoques teórico-interpretativos, mientras que el análisis de contenido es sólo una herramienta. El análisis documental busca organizar y describir información contenida en documentos; tiene a éstos como contexto y a otras técnicas de análisis como herramienta, a diferencia del análisis de contenido que trata de establecer inferencias y explicaciones de una realidad a partir de mensajes contextualizados en la realidad misma. En general, todas estas técnicas que analizan mensajes pueden ser combinadas y redefinidas en el marco de una teoría o disciplina, dando origen a diferentes formas de explicar las producciones lingüísticas en su sentido y en un contexto social.

En el caso de las representaciones sociales, se suele utilizar el análisis de contenido para describir el contenido de la representación, las condiciones de su producción (contexto social) y su funcionalidad en la vida cotidiana. Abric (2001) describe algunas técnicas para identificar la organización y la estructura de una representación, cuyo análisis implica un papel activo por parte del sujeto: la recogida de información se realiza a la par del análisis. Estas técnicas son a) constitución de pares de palabras, b) comparación pareada, c) constitución de conjunto de los términos, d) los tris jerarquizados, y e) la elección sucesiva por bloques. Aparte de tales técnicas, la línea de trabajo encabezada por Abric propone métodos específicos para el control de la centralidad. Las técnicas implican un proceso más complejo de interacción con los sujetos y son particularmente útiles en los estudios de representaciones sociales desde una perspectiva cognitivo estructural.

Para nosotros, la estructura y organización de una representación social puede analizarse con base en la identificación de la frecuencia con que aparecen los términos y su rango en la producción, partiendo del supuesto de que los elementos más importantes se producen en primer lugar, mientras se realizan las asociaciones. Una vez identificadas la frecuencia y el rango, una relación positiva entre ambos sería el

principal indicador para determinar la centralidad de la representación. Al respecto, Rodríguez Salazar (2007: 181) propone los siguientes indicadores discursivos:

1. Metáforas: permiten identificar el valor simbólico y asociativo de una experiencia;
2. Repeticiones y énfasis: posibilitan la identificación del valor expresivo de una idea;
3. Expresiones de causalidad: expresan razonamientos y argumentos. En estas expresiones, los pronombres personales ayudan a identificar la posición del hablante, su identidad y el contexto de sus explicaciones;
4. Citas sociales o fuentes de autoridad: ayudan a determinar el carácter emancipado o polémico de una idea;
5. Asociaciones emocionales: identifican la carga emocional, elemento de centralidad.
6. Asociaciones conceptuales: la asociación entre los conceptos puede hacerse a través de la repetición de las asociaciones y de la espontaneidad con que se realizan. Esta asociación, que revela elementos de la estructura de la representación social, es natural, emerge del sujeto y es distinta a la que construye el investigador una vez que analiza todo el contenido.

#### REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA MATERNIDAD

Los estudios en representaciones sociales de la mujer revelan la centralidad de la maternidad en tanto fenómeno social con múltiples aristas, ya sea que las representaciones sean recogidas y analizadas en instrumentos sociales, tales como el arte (Álvaro Estramiana y Fernández Ruiz, 2006), o en discursos de las mismas mujeres (Climent, 2009; Política y Canavate, 1999; Schwarz, 2005).

En cuanto al arte, según Álvaro Estramiana y Fernández Ruiz (2006), las representaciones pictóricas de la mujer han naturalizado el orden social, estableciendo valores y virtudes morales sobre el cuerpo femenino en busca del control del cuerpo social. Estos investigadores mencionan que la mujer ha sido representada pictóricamente como símbolo de la reproducción y fecundidad, como marca de vicios y efectos, y como desviación y marginalidad. En el primer caso, la mujer es representada exenta de sensualidad y mostrando diseccionadamente ciertos órganos, o bien en su rol de crianza, al cuidado de los hijos. Estas representaciones muestran la centralidad de la imagen del cuerpo fecundo de la mujer o su rol de

madre entre los valores de la sociedad. En general, los autores destacan las representaciones pictóricas del cuerpo femenino, en tanto forma de objetivación del orden social, teniendo así que todos los valores sociales y las transgresiones a ellos están representados en un cuerpo de mujer o en sus partes diseccionadas, lo que permite a las sociedades naturalizar el orden social, dándole una imagen física.

Por lo que se refiere al discurso de las mujeres, de acuerdo con Schwarz (2005), las decisiones en torno a la maternidad afectan a la sociedad en su conjunto y en su desarrollo, esto es, en la demografía o en las pautas de socialización de las nuevas generaciones. No obstante que el investigador recoge información de mujeres que no son madres y que por ende no tienen vivencia de ello, identifica en el discurso de sus informantes que el rol de madre surge como parte central del núcleo de la representación social de la mujer, como rol o exigencia. Las informantes aluden a ejemplos cercanos para mostrar que, llegado el momento, la mujer podría cargar con todas estas exigencias o roles sociales. El trabajo aparece en su discurso en conexión con la maternidad: afirman que una mujer trabajadora trae beneficios para el hijo.

Concretamente, en las representaciones sociales que tienen las madres jóvenes cuyos casos han sido analizados en dos investigaciones paradigmáticas, desde nuestra perspectiva: la de Política y Canavate (1999) en Colombia y la de Climent (2009) en Argentina, se ha identificado contenidos tales como el nuevo status social, el miedo al rechazo familiar, algunas decisiones trascendentales, la postergación de estudios, la visión del padre del bebé como proveedor y la dependencia familiar y económica. En el caso de las madres multigestantes, también se representa al padre del hijo como contenedor emocional y al bebé como fuente de amor. En la investigación de Climent (2009), la polaridad de los elementos determina si en las representaciones sociales de las jóvenes y en las hegemónicas (sociedad), el embarazo y maternidad adolescente se concibe o no como un problema. En muchos de los casos, la maternidad: “es vista como una búsqueda de afirmación social y afecto, una forma de realización personal que incluso eleva la autoestima, presentando así una connotación positiva del embarazo” (Política y Canavate, 1999: 196), lo que convierte a la maternidad de estas jóvenes en parte central de su proyecto de vida, y en algunas ocasiones en la única función de la mujer.

En conclusión, el concepto y la Teoría de las Representaciones sociales constituyen un buen abordaje teórico-metodológico para conocer la significación de la maternidad –un constructo cultural e histórico, atravesado por determinantes

económicos, políticos, biológicos y de género— para las madres jóvenes (sujetos) y comprender —es el núcleo de nuestro interés— cómo esta representación social se construye y conduce a la práctica de la maternidad. Aun y cuando la maternidad es una construcción, la aparición de nuevos medios de difusión de las ideas permite que haya mayor circulación de representaciones sociales y que más grupos participen en la producción de otras tantas; sin embargo, el fenómeno de la maternidad temprana se sigue presentando, por lo que la Teoría nos podría ayudar a comprender cómo se da la relación entre el sentido común y los cambios o no en las dinámicas sociales, en este caso, las de la población.

La Teoría de las Representaciones Sociales se ubica en el plano de los agentes sociales: no como individuos, sino precisamente como agentes sociales. Permite analizar y comprender objetos culturales desde la significación y construcción de los actores y ofrece, asimismo, un cuerpo de elementos coherentes y discutibles que pueden prever un marco de referencia para estudios empíricos de carácter transdisciplinar en el campo de las ciencias sociales, tal como se presenta el tema de la maternidad temprana desde una óptica sociocultural.

#### REFERENCIAS

- ABRIC, J. C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Coyoacán.
- ÁLVAREZ BERMÚDEZ, J. (2004). El contexto social y teórico del surgimiento de la teoría de las representaciones sociales. En: E. ROMERO RODRÍGUEZ (Ed.), *Representaciones sociales. Atibos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas* (pp. 29-53). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ÁLVARO ESTRAMIANA, J. L. Y FERNÁNDEZ RUIZ, B. (2006). Representaciones sociales de la mujer. *Athenea Digital-Revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 1(9), pp. 65–77.
- ARAYA UMAÑA, S. (2002). *Cuaderno de Ciencias Sociales 127 Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. San José de Costa Rica: Asdi.
- BANCHS, M. A. (2000). Aproximaciones Procesuales y Estructurales al estudio de las Representaciones Sociales. *Papers on Social Representations. Textes sur es représentations sociales* (9), pp. 3.1-3.15.
- CASTORINA, J. A. (2003). *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*. Barcelona: Gedisa.

- CLIMENT, G. (2009). Representaciones sociales sobre el embarazo y el aborto en la adolescencia: perspectivas de las adolescentes embarazadas. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy* (37), pp. 221-242.
- ROSA, A. S. D. DE (2013). *Social Representations in the Social Arena*. Routledge.
- DOISE, W. (1992). L'ancrage dans les études sur les représentations sociales. *Bulletin de psychologie*, Vol. 45 (405), pp. 189-195.
- FARR, R. M. (1986). Las representaciones sociales. En: S. MOSCOVICI, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 495-534). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2003). De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: ida y vuelta. En: J. A. CASTORINA, *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 153-175). Barcelona: Gedisa.
- JODELET, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: S. MOSCOVICI, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 469-494). Barcelona: Paidós. Recuperado de: <http://sociopsicologia.files.wordpress.com/2010/05/rsociales-djodelet.pdf>
- MOÑIVAS, A. (1994). Epistemología y representaciones sociales: concepto y teoría. *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*, Vol. 47 (4), pp. 409-419.
- MOSCOVICI, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Hemul. Recuperado de: <http://taniars.files.wordpress.com/2008/02/moscovici-el-psicoanalisis-su-imagen-y-su-publico.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2003). La conciencia social y su historia. En J. A. CASTORINA, *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 91-110). Barcelona: Gedisa.
- MOSCOVICI, S. Y HEWSTONE, M. (1986). De la ciencia al sentido común. En S. MOSCOVICI, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (pp. 679-710). Barcelona: Paidós.
- MOSCOVICI, S. Y MARKOVÁ, I. (2003). La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici. En: *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 111-152). Barcelona: Gedisa.
- PÉREZ, M. P. (1999). *A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad*. Recuperado de:

- <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/02P075.pdf>
- POLÍTICA, R. Y CANAVATE, D. L. (1999). *Representaciones sociales de maternidad y paternidad en cinco ciudades colombianas*. Recuperado de: <http://www.primerainfancialac.org/documentos/all/documentos/pdf/3LAMUS-representaciones-maternidad-paternidad.pdf>
- RODRÍGUEZ SALAZAR, T. (2007). Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales. En: T. RODRÍGUEZ SALAZAR, *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 157-188). México: CUCSH-UDEG.
- SÁ, C. (1996). *Núcleo Central das Representacoes sociais*. Sao Paulo, Brasil: Editora Vozes, Petrópolis, R.J.
- SCHWARZ, P. (2005). *Influencia de las representaciones sociales de la maternidad en la construcción de identidad femenina en mujeres jóvenes de clase media urbana*. Recuperado de: [http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes\\_investigadores/3JornadasJovenes/Template/Eje%20identidad-alteridad/Schwarz-identidad.pdf](http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/3JornadasJovenes/Template/Eje%20identidad-alteridad/Schwarz-identidad.pdf)
- VALENCIA ABUNDIZ, S. (2007). Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales. En: T. RODRÍGUEZ SALAZAR & M. DE L. GARCIA CUIEL, *Representaciones sociales. Teoría e investigación* (pp. 51-88). México: CUCSH-UDEG.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Noelia Soledad Trupa

COMATERNIDADES Y DERECHOS EN LA LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO EN ARGENTINA  
*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 143-166.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales.

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 28-04-2016

Aceptado: 02-05-2016

Dictaminado: 05-05-2016

Publicado: 01-07-2016

# Comaternidades y derechos en la Ley de Matrimonio Igualitario en Argentina

Noelia Soledad Trupa

## Resumen

Este artículo analiza la *apropiación subjetiva de derechos* de las *familias comaternales* –compuestas por parejas lesbianas que asumen la maternidad conjunta– en el marco de la Ley de Matrimonio Igualitario (N° 26618/2010) de 2010 en Argentina. Una de las particularidades de estas familias es que han recurrido a tratamientos de reproducción humana asistida para concretar su proyecto de comaternidad. Entendemos las formas de apropiación de derechos de las familias estudiadas, en tanto recursos y saberes con que cuentan para alcanzar la comaternidad y la regulación que hacen de sus cuerpos y deseos a lo largo de sus trayectorias sexuales y reproductivas. Para comprender dicho proceso, realizamos *relatos de vida* a cuatro familias de madres lesbianas, indagando sus transformaciones en la experiencia de comaternidad, en el contexto previo de vacío legal y el posterior a la sanción de la Ley, sobre las tácticas emprendidas para sortear las trabas legales en el reconocimiento filial de ambas madres.

Palabras clave: Familias comaternales, Ley de Matrimonio Igualitario, Apropriación subjetiva de derechos, Reproducción asistida

## Co-maternities and rights in the Marriage Act Equally in Argentina

### Abstract

This article analyzes the subjective appropriation of rights in comaternal families –integrated by lesbian couples who take maternity jointly under the 2010 Equal Marriage Act (No. 26618/2010) in Argentina. One of the particularities of these families is that they have used assisted human reproduction treatments to achieve its co-maternity project. We understand the appropriation of rights of the families studied, as resources and knowledge available to achieve co-maternity and the regulation they make of their bodies and desires over their sexual and reproductive trajectories. To understand this process we have registered stories of lives of four families of lesbian mothers, delving their transformations in the experience of co-maternity, in the context of previous legal vacuum and subsequent to the enactment of the Law, and on the tactics undertaken to overcome the obstacles for the legal recognition of both mothers.

Keywords : Comaternal Families, Equal Marriage Act, Subjective Appropriation of Rights, Assisted Reproduction

## Comaternités et droits dans la Loi de Mariage Égalitaire en Argentine

### Résumé

Cet article analyse l'*appropriation subjective de droits des familles comaternelles* – composées par couples lesbiennes qui assument la maternité conjointe, dans le cadre de la Loi de mariage égalitaire (N. 26618/2010) de 2010 en Argentine. L'une des particularités de ces familles est qu'elles ont fait appel à des traitements de reproduction humaine assistée pour concrétiser son projet de comaternité. On comprend les formes d'appropriation de droits des familles étudiées en tant que ressources et savoirs sur lesquels elles comptent pour atteindre la comaternité et la régulation qu'elles font de leurs corps et désirs tout au long de leurs trajectoires sexuelles et reproductives. Pour comprendre ce processus on a réalisé de *récits de vie* à quatre familles de mères lesbiennes, on a recherché leurs transformations dans l'expérience de comaternité, dans le contexte préalable de vide juridique et le postérieur à la sanction de la Loi, sur les tactiques lancées pour surmonter les obstacles juridiques dans la reconnaissance filiale des deux mères.

Mots clés : Familles comaternelles, Loi de Mariage Égalitaire, Appropriation subjective de droits, Reproduction assistée



# COMATERNIDADES Y DERECHOS

## EN LA LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO EN ARGENTINA

Noelia Soledad Trupa\*

### Resumen

Este artículo analiza la *apropiación subjetiva de derechos* de las *familias comaternales* –compuestas por parejas lesbianas que asumen la maternidad conjunta– en el marco de la Ley de Matrimonio Igualitario (N° 26618/2010) de 2010 en Argentina. Una de las particularidades de estas familias es que han recurrido a tratamientos de reproducción humana asistida para concretar su proyecto de comaternidad. Entendemos las formas de apropiación de derechos de las familias estudiadas, en tanto recursos y saberes con que cuentan para alcanzar la comaternidad y la regulación que hacen de sus cuerpos y deseos a lo largo de sus trayectorias sexuales y reproductivas. Para comprender dicho proceso, realizamos *relatos de vida* a cuatro familias de madres lesbianas, indagando sus transformaciones en la experiencia de comaternidad, en el contexto previo de vacío legal y el posterior a la sanción de la Ley, sobre las tácticas emprendidas para sortear las trabas legales en el reconocimiento filial de ambas madres.

### Palabras clave

Familias comaternales, Ley de Matrimonio Igualitario, Apropiación subjetiva de derechos, Reproducción asistida

### INTRODUCCIÓN

A la luz de la intensa movilización sociopolítica de las últimas décadas por parte de agrupaciones de diversidad sexual, se ha profundizado un proceso de reconocimiento estatal de los derechos civiles y familiares del colectivo Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans, Intersexuales y Queers (LGBTIQ), que incluye una serie de reivindicaciones vinculadas a derechos sexuales y reproductivos. Esto ha generado importantes cambios en la vida cotidiana de los implicados y sus familias, ya que la igualdad jurídica constituye un elemento fundamental para su constitución como sujetos de derechos, sin distinción de su sexo u orientación sexual. En este contexto, el ideal de familia nuclear, heterosexual, y la matriz heteronormativa en la que tienen lugar las diversas relaciones socioafectivas, sexuales y familiares se ponen en cuestión, al tiempo que nos

---

\* Socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín y Becaria doctoral CONICET/UBA en el Área de Salud y Población.

encontramos con un conjunto de nuevos derechos, a raíz de la sanción de leyes tales como la Ley de Matrimonio Igualitario de Nación (N° 26618/2010), que habilita el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Para comprender este proceso, en el primer apartado de este trabajo realizaremos un recorrido por dichas transformaciones sociales y políticas, para presentar, en el segundo, los principales hallazgos en relación con nuestro objetivo de *analizar la apropiación subjetiva de derechos de las familias comaternales* en el marco de sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, y reflexionar, finalmente, sobre los alcances y limitaciones de dicha legislación.

Entendemos la apropiación de derechos de las familias estudiadas como un proceso subjetivo mediante el cual las personas se autorizan a tomar decisiones relacionadas con su sexualidad, sus deseos y expectativas, y a exigir las condiciones necesarias para su ejercicio (Amuchástegui y Rivas, 2004, 2008). Para acercarnos a esta dinámica de apropiación hemos realizado relatos de vida<sup>1</sup> a cuatro familias de madres lesbianas. A partir de un diseño cualitativo y desde un enfoque biográfico, perseguimos, no la recolección anecdótica de experiencias de sujetos objeto de estudio, sino la reconstrucción de una trama social, basada en relatos testimoniales y experiencias de familias comaternales. Este enfoque se encuadra en el paradigma interpretativo basado en la necesidad de comprender los sentidos de las acciones y prácticas sociales desde la perspectiva de los participantes (Vasilachis, 2006).

#### TRANSFORMACIONES SOCIOPOLÍTICAS DE LAS CIUDADANÍAS SEXUALES

Las luchas de organizaciones feministas y LGBTIQ por el reconocimiento de la diversidad sexual y familiar han llevado a cuestionar la esencialización de las identidades sexo-

---

<sup>1</sup> Se realizaron ocho relatos de vida, uno por cada integrante de las cuatro familias comaternales comprendidas en este estudio, que abarca mujeres lesbianas, de entre 30 y 45 años de edad, de sectores socioeconómicos medios en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y con hijos e hijas concebidos mediante tratamientos de reproducción asistida (TRA). Para construir cada relato de vida, se llevaron a cabo cuatro encuentros con cada entrevistada. Se pudo constatar que, a medida que transcurrían dichos encuentros, se afianzaban el vínculo y la confianza entre la investigadora y las mujeres y sus familias. También se realizaron entrevistas a cada pareja, con el fin de analizar los relatos en forma conjunta e indagar las negociaciones, los consensos, las disputas y sentidos construidos en la interacción. Esta complementariedad de técnicas permitió captar, siempre en forma situada, parcial y en sus propios términos, las significaciones y tensiones presentes en los discursos de las mujeres entrevistadas. Las entrevistas tuvieron lugar entre octubre de 2012 y marzo de 2013, y se registraron en audio, previo consentimiento de las participantes, para su posterior transcripción textual. Al momento del contacto, se informó a las entrevistadas sobre los objetivos del estudio, se garantizaron la confidencialidad, el anonimato, así como el uso exclusivo de los datos para la investigación. Los criterios éticos utilizados siguieron los lineamientos fijados por la Resolución 2857 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

genéricas y el modelo hegemónico de la familia nuclear. El paso de la estigmatización, patologización y criminalización (Meccia, 2006; Salessi, 2000) de las prácticas e identidades de gays, lesbianas y trans, a su protección y reconocimiento es producto de décadas de lucha y militancia de colectivos feministas y de diversidad sexual, lo que no significa que esas situaciones de discriminación y persecución ya no existan, sino que ahora enfrentan el repudio social y ciertas garantías legales previamente inexistentes. En Argentina, tales transformaciones ocurren principalmente con el retorno de la democracia, momento en que se incrementan los reclamos de sujetos cuyos vínculos afectivos y familiares excluía e invisibilizaba el Estado (Petracci y Pecheny, 2007), a través de legislaciones y políticas públicas que condujeron a la desvalorización de dichos sujetos y, en consecuencia, a su desprotección y a la vulneración de sus derechos.

Durante mucho tiempo, las problemáticas de las llamadas “minorías” sociales y sexuales han permanecido por fuera de la definición legítima de “ciudadano” que se asociaba principalmente con la imagen del varón propietario, blanco, heterosexual, cristiano y de clase media-alta; es por ello que muchas de las investigaciones en este campo han buscado desentrañar y reelaborar críticamente el concepto liberal de ciudadanía, dando cuenta de la universalidad pretendida por dicha noción: la igualdad de todos los sujetos ante la ley se ha visto fuertemente amenazada, sobre todo por la emergencia de amplios sectores de la población (minorías sexuales, étnicas, religiosas y otras) que continúan reclamando su pertenencia al Estado, así como la redefinición de las formas de participación en los asuntos de índole pública y privada (Brown, 2006; Correa y Petchesky, 1996; Jelin, 1997).

La dicotomía y separación entre la esfera pública y privada ha contribuido a que las cuestiones relacionadas con la familia, el cuerpo y la sexualidad permanezcan en el espacio privado, pues se les considera irrelevantes en el terreno político (Brown, 2006; Maffia, 2001). Sin embargo, esto ha sido cuestionado por los feminismos y los movimientos de las llamadas “minorías sexuales” que han permitido vislumbrar el carácter heterosexista, androcéntrico y patriarcal de la noción de ciudadano (Hiller, 2008; Jelin, 1997). Sus reivindicaciones sociopolíticas en nombre de los derechos humanos, incluidos los sexuales y (no) reproductivos, han llevado al reconocimiento de sus derechos civiles, políticos y económicos, ampliando su alcance e interpretación. Coincidimos con Nancy Fraser (1997) en que el reconocimiento implica hacer hincapié en el eje diferencial de los grupos y derribar la injusticia de una estructura cultural heteronormativa que niega derechos ciudadanos, auspicia la dominación cultural y la falta de reconocimiento y de respeto a los grupos que no se adaptan a dicha estructura.

En este marco, resulta propicia la noción de “ciudadanía” en tanto “sexual” (Di Marco, 2012; Pecheny, 2007), en la medida en que supone que los cuerpos y sexualidades de los sujetos son diferenciales tanto en materia de reconocimiento de sus derechos por parte de la sociedad y el Estado (en la titularidad de derechos), como en su apropiación. Asimismo, cuando hablamos de ciudadanía no sólo nos remitimos al conjunto de derechos, garantías y obligaciones de los sujetos como miembros de un Estado, sino también a la diversidad de prácticas económicas, culturales y simbólicas “a través de las cuales los individuos y los grupos formulan y reclaman nuevos derechos o luchan para expandir o mantener los existentes” (Isin y Wood, 1999: 4). Esto nos permite abordar la noción de ciudadanía con base en el carácter dinámico y las disputas con que las distintas identidades y prácticas lo desafían. Precisamente, en la aproximación al estudio de la ciudadanía reside la tensión entre inclusión y exclusión de quienes son considerados titulares de derechos y capaces de apropiarse de los mismos. En el caso que nos ocupa, si tenemos en cuenta que las parejas lésbicas y sus hijos/as han sido privados durante mucho tiempo del reconocimiento legal de ambas madres, y quedado desprotegidos e invisibilizados desde las políticas públicas, nuestro interés por la apropiación subjetiva de derechos de estas familias comaternales adquiere relevancia.

Hay que decir, sin embargo, que el panorama ha cambiado. Son muchas las transformaciones registradas durante los últimos años en relación con la ampliación de las regulaciones y legislaciones en el campo de las sexualidades. Entre los avances recientes, podemos nombrar la sanción de la Ley de Unión Civil en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2002,<sup>2</sup> que si bien en ese momento fue una conquista importante, no contemplaba los derechos de herencia y adopción de las parejas, ni otros beneficios sociales (Hiller, 2008). Dos años después de instituida esa Ley, la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) presentó un proyecto para la sanción de una Ley de Unión Civil Nacional que incluyera los derechos de herencia y adopción, un proyecto que implicó la publicación de *Adopción. La caída del prejuicio. Proyecto de Ley Nacional de Unión Civil* (Raíces Montero, Cigliutti, Giberti y Volnovich, 2004), libro en que “saberes expertos, en especial del campo psi, volcaron relatos científicos para dar un sustento aún más sólido a tales reclamos” (Libson, 2011: 212). La Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT) ha presentado, asimismo, proyectos de reforma del Código Civil Argentino, con miras a la sanción de una figura matrimonial que brinde la posibilidad de casarse sin discriminar por sexo u orientación

---

<sup>2</sup> En diciembre de 2002 se sancionó la Ley de Unión Civil en Río Negro.

sexual de los contrayentes. De acuerdo con Micaela Libson (2011), “el último proyecto se presentó en 2008 junto al Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo bajo la consigna ‘Matrimonio para todas y para todos’”. Coincidimos con la autora en que estos avances sientan precedentes importantes para la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario (N° 26618/2010), el 15 de julio de 2010. En este escenario, la Ley puede pensarse en términos de democratización de las relaciones de género y las sexualidades, ya que “el acceso al matrimonio adquiriría un valor diferenciado entre las personas que podían hacerlo y aquellas para quienes resultaba un derecho negado a causa de su orientación sexual o su identidad de género” (Bacin y Gemetro 2011b: 102). Hay, de esta manera, un antes y un después en el reconocimiento de las parejas y sus familias.

Debemos mencionar, sin embargo, que dicho debate se produce paralelamente a otro, en el que se ha puesto en cuestión al matrimonio, en su calidad de “institución de prestigio social vertebradora de las familias” (Bacin y Gemetro 2011b:102). Como sostiene Renata Hiller (2012), pensar el matrimonio es más complejo en tanto “institución jurídica mediante la cual el Estado regula la conyugalidad, privilegiando determinados vínculos sexuales por sobre otros” (2012: 99). Judith Butler (2006 [2004]) también alerta acerca del matrimonio como institución que conlleva prácticas de normalización y mayor control social, permitiendo la visibilización de ciertas realidades y no de otras. Leticia Sabsay (2011, 2013), al igual que Butler, se pregunta si estos modos de liberalizar el espacio de las relaciones sexo-genéricas no amplían las regulaciones normativas para pensar la sexualidad y el género.

En este contexto de discusiones y dilemas sobre el contrato matrimonial y demás regulaciones en el campo de las sexualidades, nos preguntamos qué opinan las familias, sujetas de estudio, sobre la posibilidad de casarse, pues tal como sostiene Butler, el argumento a favor de la alianza legal puede funcionar como normalización de las relaciones de parentesco reconocibles por parte del Estado. Cabe decir que en el caso de las familias investigadas, que tienen sus hijos/as luego de un tratamiento de reproducción asistida, el reconocimiento de la madre no gestante sólo se produce a través del matrimonio.

#### ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO

El aumento de familias comaternales se debe fundamentalmente a tres factores: “una mayor visibilidad del movimiento de diversidad sexual en general y de las lesbianas en

particular, una mayor apertura social y un acceso creciente a las tecnologías reproductivas entre las clases medias y altas” (Ariza, 2008; Moreno, 2008 en Bacin y Gemetro, 2011b: 94). No obstante, la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario reconfigura los escenarios para el proyecto parental de las familias homoparentales en general, y de las comaternales en particular, sobre todo porque el marco de protección legal les brinda la posibilidad de casarse. Si bien estas familias tienen existencia previa a la sanción de la ley, como uniones de hecho en contextos de vacío legal, conflictos con sus familias de crianza y un clima social más hostil que el actual, es interesante que en el caso de las familias entrevistadas, tres de ellas decidieran procrear a partir de un tratamiento de reproducción asistida, quedando embarazadas en pleno debate y sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario.

A pesar de que todas ellas destacan que hubiesen tenido hijos/as independientemente de la sanción de la Ley, afirman que esta última les brindó una tranquilidad y un marco legal a sus familias, principalmente luego del reconocimiento de la comaternidad, que propició que tomaran la decisión de casarse. Laura y Victoria lo describen de la siguiente manera:

— ¿Cómo tomaron la decisión de casarse?

— Por María, nuestra hija, fue por todo el tema del reconocimiento de las dos como mamás, reconocimiento o sea legal, el que hace que ella esté más protegida legalmente: Laura.

— Primero y principal, nos casamos porque si no, no podíamos inscribir a Sebastián con dos mamás reconocidas legales a ese nivel ni dudarlo. Después nos parecía que estábamos de acuerdo que era una conquista muy importante y que había que ponerle el cuerpo a esa conquista, había que llenarla de contenido. Nosotras nos casamos bastante cerca, unos meses después de entrar en vigencia: Victoria.

Las entrevistadas coinciden en que la decisión de casarse tuvo que ver, sobre todo, con la necesidad de darle un marco legal a su familia y que ambas madres fueran legalmente reconocidas, pues –como dijimos antes –, hasta la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, estas parejas y sus familias vivían vulneradas en sus derechos; no contaban con ningún tipo de inscripción legal, menos aún las madres que no estuvieron embarazadas. Si bien ello no condicionó los deseos de estas familias, que han tenido hijos/as en entornos de vacío legal, la situación actual de derechos habilita novedosos escenarios para el desarrollo y concreción de su proyecto parental. En cuanto a las entrevistadas, advertimos en ellas una apropiación de sus derechos, válidos una vez

firmado el contrato matrimonial, como táctica para proteger a su familia mediante el reconocimiento legal del vínculo entre las madres no gestantes y sus hijos/as.

Ahora bien, con la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario se produjeron modificaciones en el Código Civil, establecidas por los artículos 36, 37 y 42 de dicha ley, que permiten una inscripción legal de los vínculos. El artículo 36, que modifica la Ley 26413 (Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas), explicita que “el nombre y apellido del padre y de la madre o, en el caso de personas del mismo sexo, el nombre de la madre y su cónyuge, deben ser anotados a nombre de la familia”, llevando a la modificación en la inscripción de los recién nacidos en el Código Civil.

A su vez, el artículo 37 cambia la Ley 18.248 (Ley del Nombre) y puntualiza que “los hijos matrimoniales de cónyuges del mismo sexo llevarán el primer apellido de alguno de ellos. A pedido de éstos podrá inscribirse el apellido compuesto del cónyuge del cual tuviera el primer apellido o agregarse el del otro cónyuge” y que “todos los hijos deben llevar el apellido y la integración compuesta que se hubiera decidido para el primero de los hijos”.

Además, la cláusula compensatoria, o artículo 42, indica que “ninguna norma del ordenamiento jurídico argentino podrá ser interpretada ni aplicada en el sentido de limitar, restringir, excluir o suprimir el ejercicio o goce de los mismos derechos y obligaciones, tanto al matrimonio- constituido por personas del mismo sexo como al formado por dos (2) personas de distinto sexo”. De esta manera, dicha cláusula equipara los derechos y obligaciones de todos los matrimonios, sin distinguir entre los matrimonios heterosexuales y los de personas del mismo sexo, y resulta fundamental para las familias comaternales, a la hora de reinterpretar las Leyes de Filiación y Patria Potestad (Ley 23.264) y de Adopción (Ley 24.779).

En suma, la reforma matrimonial, con la consecuente modificación de los artículos mencionados, establece derechos filiatorios a los matrimonios de personas del mismo sexo, implementa una serie de transformaciones en diversas instituciones encargadas del derecho de familia, como el régimen de alimentos, de adopción, apellidos, entre otros (Aldao, 2010). No obstante, las mujeres entrevistadas viven el matrimonio y el reconocimiento de sus derechos filiatorios no como un acontecimiento que cambió el vínculo amoroso y afectivo con sus hijos/as, sino como una sensación de seguridad y protección, al amparo del reconocimiento legal de ambas madres. En este sentido, coincidimos en que las situaciones en las que “sólo uno de los miembros de la pareja tiene la filiación legal del hijo o hija, existe una gran preocupación por la posibilidad de

que ocurra algo y la otra parte se quede sin ningún derecho sobre el bebé” (Pichardo Galán, 2009: 241).

Los relatos de las mujeres entrevistadas coinciden con los hallazgos de Bacin y Gemetro (2011b), quienes señalan que, bajo la Ley, el matrimonio es experimentado por las familias como un derecho restablecido en tanto que son ciudadanas y no como un mérito, remitiendo “a una acción de “justicia” (p. 103); así lo considera Elena: “El matrimonio es un derecho que deberíamos haber tenido siempre, era una injusticia terrible la desprotección que vivía nuestra familia”. Como hemos dicho, esta acción de justicia viene de la mano del reconocimiento de los vínculos familiares, filiatorios, lo cual no modifica la vivencia de dichos vínculos, sino que aliviana la sensación de inseguridad cotidiana, haciendo ésta más placentera, incluso para las familias cuyos hijos/as nacieron antes de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario (Bacin y Gemetro, 2011a).

Este es el caso de Elena y Mayra, quienes tuvieron a su hija, ahora de seis años, antes de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, y han desarrollado varias tácticas para llevar adelante su comaternidad, sorteando no sólo obstáculos legales y socioeconómicos, sino también conflictos con sus familias de crianza. Esta pareja, como tantas en su situación,<sup>3</sup> celebra la sanción del Decreto de Necesidad y Urgencia 1006/12, que permitió el reconocimiento de ambas madres. En palabras de Elena: “Nos casamos para darle un marco legal a la familia. Nos conocíamos desde el año 96, o sea ya estábamos casadas prácticamente, no necesitábamos un papel para decir estamos juntas. No influyó mucho eso, pero sí era para darle un marco legal a nuestra familia, sobre todo porque tuvimos a Lucía”.

El DNU 1006/12 equipara los derechos de las parejas que tuvieron hijos/as antes de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, ya que reconoce a ambas madres con el sólo requisito de que hayan contraído matrimonio. En el relato de Elena, se destaca la importancia de dicho decreto, sin el cual su pareja seguiría sin reconocimiento legal y filiatorio. Mayra lo explica de la siguiente manera:

---

<sup>3</sup> Lesmadres calcula que en 2011 aproximadamente 300 familias se encontraban en esta situación de vulnerabilidad, afectando el vínculo legal con la madre no gestante y, por lo tanto, con su familia extendida (abuelos/as, tíos/as, etc.). Lesmadres es una agrupación política integrada por familias de lesbianas madres y futuras madres que deciden tener hijos/as en pareja, y cuyos reclamos y acciones están orientadas al respeto y reconocimiento de sus familias y de la diversidad sexo-genérica. Más información en <http://lesmadres.blogspot.com.ar/>



La tranquilidad con Lucía recién me la dio el Decreto. Yo antes no podía hacer un trámite con ella, ninguno. Yo desde que tengo el documento nuevo, todos los trámites, absolutamente todas las cosas que hay que hacer de Lucía, las hago yo. Y es el primer trámite que hice yo, porque una vez que tenés la partida podés hacer vos el DNI de la nena; entonces Elena me dijo hacelo vos y yo fui y saque el DNI de mi hija, no tiene comparación. Fue muy fuerte ver que atrás dijera el “hija de...” / “hija de...”. Es como que alguien te dijo, “es tu hija”. Legalmente, yo creo que el “hija de” es lo que me estaba faltando, a pesar de que ya era hija mía.

Notamos la apropiación de Mayra sobre el decreto, como recurso para legalizar el vínculo con su hija, que fue el disparador de diversas situaciones (trámites, firma de documentos, entre otras) en las que pudo ejercer sus derechos de madre. El resto de las parejas no conocía el decreto, salvo Priscila y Victoria, quienes participaron activamente en Lesmadres y estuvieron al tanto de los debates y disputas sobre las modificaciones legislativas y administrativas que atañen al reconocimiento igualitario de las familias. A ello refiere Victoria:

El decreto fue la forma que se encontró, impulsada por algunas organizaciones, de resolver la situación que había quedado como en el medio entre los chicos que nacieron previamente a la sanción del matrimonio igualitario, cuyas madres después se pudieron casar. Digo madres porque creo que todos los casos donde se aplicó fueron familias comaternales, no hay casos de familias con dos padres; entonces eran parejas casadas, pero con hijos de antes de la ley que estaban inscriptos como hijos de su madre biológica, entonces el decreto que todavía está vigente resolvió esto. Era un plazo de un año que se podía prorrogar un año más; fue firmado a principios de julio del 2012, así que todavía queda hasta Julio de este año y después seguramente uno más. Estaba calculado que había por lo menos entre 300 y 400 familias en esta situación y probablemente hay más, pero eso es lo conocido; entonces lo que permite es que se rehaga la partida de nacimiento y, de ahí en adelante, toda la documentación para que esos chicos pasen a estar inscriptos, por ejemplo, igual que Sebastián con sus dos mamás.

De este modo, el Matrimonio Igualitario y el DNU 1006/12 restituyeron los derechos filiales de estas familias. Si bien las entrevistadas destacan que de no haberse sancionado la Ley de Matrimonio Igualitario, también hubiesen tenido hijos/as, como tantas otras parejas lo hicieron, el marco legal que establece dicha normativa les brinda una sensación de seguridad sobre su comaternidad. En el caso hipotético de no tener hijos/as o no tener la necesidad de contraer matrimonio para el reconocimiento de ellos, las entrevistadas dudan sobre qué decisión hubieran tomado:

Si no hubiéramos tenido a Lucía, por ahí no lo hubiéramos creído necesario, por ahí sí o por ahí no, no lo sé. Siempre el casarnos era para tener derechos sobre Lucía y el DNU terminó de completar lo que nos faltaba: Elena.

No sé si, situación hipotética, dentro de un tiempo cuando esté realmente equiparada la situación a la de una pareja hetero, y podamos tener nuestros hijos reconocidos legalmente sin necesidad de casarnos, si se diera esa posibilidad no sé si nos casaríamos o no, las circunstancias en las que nos casamos nosotras sí consideramos que era necesario, pero sigue siendo una limitación para las parejas que no quieran o puedan casarse: Victoria.

Como afirma Victoria, la limitación tanto de la Ley como del decreto continúa siendo que sólo las parejas casadas pueden recurrir a los registros civiles para completar las partidas de nacimiento de sus hijos/as. Si bien hubo otros intentos, por parte de agrupaciones como La Fulana<sup>4</sup> y la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT),<sup>5</sup> de presentar un amparo colectivo para saldar esas diferencias, y la resolución n° 38/SSJUS/12<sup>6</sup>, que ordenó la inscripción no discriminatoria de hijos/as de matrimonios igualitarios, en muchas ocasiones ni el Registro Civil ni la Procuración de la Ciudad cumplieron con las sentencias.

Según Mónica y Pía, quienes no pudieron casarse por ciertos impedimentos legales,<sup>7</sup> si bien reconocen el avance de una Ley como la de Matrimonio Igualitario, destacan que no constituye un logro equivalente, pues establece una diferencia en el reconocimiento de parejas gay-lésbicas y de parejas heterosexuales. Los hijos e hijas de estas últimas gozan del reconocimiento legal con sus progenitores, sin necesidad de contraer matrimonio. Mónica lo plantea de la siguiente manera: “Sabés que más allá de las complicaciones legales, si hubiera querido me hubiera casado. Sabés que fue más, por qué tengo que hacer lo que la sociedad me impone. Si hay parejas hetero en concubinato y tienen hijos y el marido pone el apellido y no le preguntan si se acostó o no con su mujer, entonces yo quiero lo mismo, soy así, mis derechos son mis derechos”.

— A pesar de estas limitaciones, ¿la Ley de Matrimonio Igualitario te parece un avance?

— Sí, pero hay que saldar estas diferencias, por el tema del apellido, yo todavía no tengo los documentos de Matías: Mónica.

<sup>4</sup> Espacio de lesbianas y mujeres bisexuales: <http://www.lafulana.org.ar/>

<sup>5</sup> Página oficial: <http://www.lgbt.org.ar/>

<sup>6</sup> Dicha resolución insta al Registro Civil local a proceder: “en lo sucesivo a la inscripción de niñas/os cuyos progenitores resulten ser del mismo sexo respetando los términos de la ley 26.618 evitando adicionar constancias lesivas o discriminatorias [...] sin establecer diferencias entre las partidas de niños/as, ni referencias a la orientación sexual de sus progenitores”. Más información en el *Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires* (2012): <http://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/documentos/boletines/2012/03/20120302.pdf>

<sup>7</sup> Al momento de la entrevista, Mónica atravesaba el proceso de divorcio con su ex pareja, padre de sus dos primeros hijos.

Más allá de las diferencias entre las familias, en general, las entrevistadas sostienen que en el escenario de derechos vigente, contraer matrimonio es la decisión más segura y sencilla para la protección de sus familias e hijos/as. En ese sentido, algunas parejas no comprenden a aquellas que, pudiendo hacerlo, deciden no casarse aunque tengan hijos/as, argumentan que los exponen a la vulneración de sus derechos. Así lo expresan Victoria y Laura:

Me parece que están en todo su derecho de no elegir casarse, pero me cuesta entenderlo desde el punto de vista que el que está perdiendo derechos, además de los padres o madres, es el chico que está en una situación de desprotección importante: Victoria.

No quiero hacer un juicio de valor, pero si no se casan son unos idiotas, porque la verdad que se perjudican muchísimo. Yo creo que a veces la gente se confía, incluso en las parejas hetero ¿eh? Se confían en esto de que “eh, un papel”. Está bien, obviamente yo me casé con Ana no porque el papel dice que yo amo a Ana, es por otra razón, y en las parejas hetero sucede que no se casan y no son iguales los derechos y obligaciones que tenés al estar como pareja de hecho, hay pequeñas diferencias y uno siempre piensa que todo va a estar bien para la pareja, pero a veces no es así. Tengo casos, de hecho mi ex, Clara, que tuvo el bebé antes de la Ley de Matrimonio con la pareja y bueno terminó muy mal, o sea, cuando la nena tenía dos años se separaron mal, todo un quilombo, con un hijo en el medio, y Clara, al día de hoy, no deja que la nena la vea a la otra chica, tiene sus razones, pero bueno, ahí no hay nada legal que esta chica pueda hacer para resolver esa situación. Y ahí te das cuenta cuando, por esa boludez, vos le estas restando posibilidades, no sólo a tu hijo sino a las dos partes de la pareja: Laura.

Laura comenta el caso de su ex pareja, quien tuvo un hijo en comaternidad antes de la Ley de Matrimonio Igualitario: en cuanto se separó, la madre no gestante del niño quedó desprovista de sus derechos filiatorios, de ahí que destaque la importancia de casarse y lograr el reconocimiento legal de ambas madres y evitar situaciones de desprotección. En contraste y a partir de su experiencia en una agrupación de madres lesbianas, Priscila afirma que se puede tramitar el reconocimiento de la madre que no llevó el embarazo judicializando el caso particular, pero que a ella esa opción no la dejaría quedarse tranquila ante eventuales complicaciones:

Para mí está bien que no se casen. Ahora existe la Ley, para eso es la ley. Ahora podés elegir, antes no, pero sé, a partir de disputas que tuvimos al interior de la agrupación en la que participo, que a los chicos los reconocen ahora si no estás casado también; es todo un tramiterío, en definitiva, es judicializar el caso, pero después, si pasa algo, el tema es la pregunta: ¿si se muere una madre? Todo se te va a complicar si no estás casado. Entonces, ante la duda, que sé yo, algunas se casarán ante la duda y otras no. Nosotras teníamos ganas de hacer la fiesta y también está todo lo simbólico para la familia de la decisión de casarse: Priscila.

Tanto Priscila como Victoria destacan que, además de por el reconocimiento de sus derechos filiales, la decisión de contraer matrimonio tuvo que ver con una dimensión simbólica, es decir, con la apropiación de una conquista por la que lucharon activamente. De esta manera, tanto para ellas como para el resto de la familia, el hecho de estar casadas tuvo una significación que trascendió la dimensión instrumental de dicha conquista:

Si bien nosotras necesitábamos casarnos por Sebastián, después de todo está bueno casarse, era una forma de festejar los derechos conquistados. Además se siente distinto estar casada, no sé por qué, es otra sensación; te ata un papel, entonces, al estar atado por algo. El atado es relativo, porque te podés divorciar cuando querés, pero hay un cambio en la emoción y hay un cambio familiar. El antes y el después de casarnos yo no lo podía creer; después de tener el papelito a mi me preguntaban: “¿Y la familia?”, antes era: “¿Victoria cómo anda?” Por eso está bien que salgan las leyes, porque la gente primero necesita eso, todo es de a poco, todo paso a paso: Priscila.

El matrimonio fue una conquista súper importante y, como te decía antes, había que ponerle el cuerpo y llenarla de contenido, por eso la decisión de casarnos enseguida sin dudarle, y estaba todo muy fresco, fue una fiesta de festejo de lo que se logró: Victoria.

La aceptación y el cambio social parecen estar relacionadas directamente con el hecho de casarse en el contexto de sanción de la Ley, pero van más allá de esa coyuntura. En este caso, Priscila relata cómo el hecho de estar casada con Victoria transformó su estatus de pareja en una unidad familiar legitimada por el Estado y reconocida como tal por los propios familiares de crianza. Si bien, para las entrevistadas, el hecho de sentirse una familia va más allá de los cambios legales efectivos, estas transformaciones tienen un impacto material y simbólico en sus vidas cotidianas. En este sentido, coincidimos con Libson (2011) en que la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario brinda una regulación de los arreglos familiares no heteronormativos, que inciden en dos ejes: uno material y otro socio-simbólico.

Por un lado, el matrimonio es un contrato civil, jurídico y material, que establece derechos, obligaciones y el acceso a bienes, ampliando los límites de la ciudadanía, toda vez que reconoce una serie de derechos que inciden materialmente en la vida de los contrayentes y sus familias. Hiller (2012) describe cómo, a través de la institución jurídica matrimonial, el Estado establece un lazo particular, la relación conyugal, privilegiando determinados vínculos sexuales sobre otros y formulando un modo de asociación específica entre los contrayentes, y entre estos y el Estado. Así interviene en el acceso a beneficios sociales: las sucesiones, la salud, la distribución de derechos patrimoniales, de residencia y, sobre todo –como destacan las entrevistadas–, en los

derechos de filiación. Por otro lado, como afirma Libson (2011):

la ley de matrimonio igualitario propone cambios de lenguaje que impactan en el orden social y simbólico. Si bien es cierto que las familias de parentalidades gays y lesbianas tienen una existencia anterior a la ley [...] el reconocimiento jurídico y el alto alcance mediático que tuvo la temática en la Argentina, propone desafíos en distintos ámbitos y prácticas institucionales” (p. 260).

Y esto tiene que ver con la experiencia narrada por Priscila, con esa idea del reconocimiento de la familia, a partir del contrato matrimonial, como algo significativo para sus vidas en el contexto socio-histórico en que tienen lugar estas transformaciones.

Ahora bien, no obstante que coincidimos con Hiller (2012) en que el matrimonio en su calidad de institución establece derechos y obligaciones entre los cónyuges, instaurando un sujeto conyugal: “un sujeto jurídico político novedoso” (p. 97), retomamos la diferenciación de María Luiza Heilborn (2004) entre el lazo conyugal y los lazos familiares, el primero de los cuales “adquiere identidad jurídica más allá de la constitución o no de otros lazos familiares” (Hiller, 2012: 95). Por cuanto toca a los segundos, queremos destacar cómo las familias entrevistadas desarrollan algunas tácticas para el reconocimiento de los lazos de unidad e identidad familiar, tales como el deseo de que sus hijos/as lleven los apellidos de ambas madres –cual lo establece el mencionado artículo 37–, más allá del reconocimiento legal de su vínculo conyugal, o el uso público de ambos apellidos, por ejemplo, al inscribirlos en los cuadernos escolares, fichas médicas, actividades educativas, etc.

Otro uso estratégico de los apellidos, para la equiparación simbólica de los derechos de las madres, es asentar como primer apellido el de la madre no gestante. Victoria y Mayra, madres que no llevaron el embarazo, hablan sobre esta decisión:

Ya cuando sabíamos que estaba el tema del decreto, Lucía tomó la decisión de poner mi apellido también. Nosotras dijimos que era mucho tres apellidos,<sup>8</sup> pero ella insistió y me hizo sentir muy orgullosa: Mayra.

Los apellidos figuran primero el mío, y los pusimos así un poco ponele por una cosa más simbólica y otro poco porque nos sonaba mejor así que al revés. No todo tiene razones políticas (risas). Además, la elección de los apellidos tiene que quedar así; una vez que fijaste los apellidos de ese matrimonio, después para todos los hijos que nazcan de ese matrimonio tenés que mantenerlo: Victoria.

---

<sup>8</sup> El apellido de Mayra y el doble apellido de Elena.

Pero así como la Ley contribuye a brindar un marco normativo a los sujetos que acceden a ella, en la práctica muchas veces no se da cumplimiento a los derechos que especifica o las parejas encuentran diversos obstáculos para su concreción. Como sostienen Bacin y Gemetro, luego de la sanción de la ley fue muy común que los “funcionarios de los registros civiles se resistían a aplicar la letra de la ley. Sólo aceptaban la inscripción del apellido de la madre que llevó el embarazo” (2011b: 105). En respuesta, una de las estrategias de agrupaciones como Lesmadres y 100% Diversidad y Derechos<sup>9</sup> fue que todas las familias asistieran juntas a realizar sus trámites, para evitar problemas. Así lo explican Victoria y Priscila, militantes de Lesmadres:

Las inscripciones, y creo que hasta el día de hoy siguen siendo con las chicas de Lesmadres directamente con una empleada, con una jefa más que nada, no por ventanilla común y al registro civil central de Uruguay, porque bueno, todavía había problemas con las chicas que se mandaban solas a inscribir, porque no habían bajado las directivas claras de cómo hacer las inscripciones; entonces, para evitar problemas, íbamos todas con alguien jerárquico. No sé si todavía se sigue haciendo así: Victoria.

La estrategia era ir todas las familias juntas, porque la verdad que también te tratan bastante mal. Cuando lo inscribimos a Sebastián fue entre lindo, molesto y gracioso; lindo porque era el momento del documento, molesto por esto de que no te miran, y gracioso porque les hacían copiar el primer certificado que habían hecho de dos madres, lo copiaban tal cual, los errores, la tachadura del error, la enmienda: Priscila.

En el caso de Laura, que no participa en ninguna agrupación, el proceso de averiguación sobre cómo se realizaba la inscripción del apellido fue más complejo:

Yo me acuerdo que mucho antes de empezar el tratamiento empecé a averiguar el tema del apellido, porque ya sabía que había bastante quilombo con eso del apellido; habían ido parejas a querer anotar y los habían, no le habían permitido. Incluso ahí me fui al juzgado, ahí en San Isidro que está Tribunales, a ver si alguien me podía asesorar, que nadie sabía nada; me fui al registro civil de San Isidro, nadie sabía nada, ¿viste? Yo re loca: “Mira quería averiguar en el caso de dos mujeres que están casadas para inscribir al primer hijo si se pueden anotar los dos apellidos”. “Mira ni idea” —la jueza me dice—, “la verdad ni idea, pero si vos lo averiguas, por favor avísame”, ¿viste?, nada, y después nos fuimos enterando por notas, por las chicas del blog que las veníamos siguiendo bastante: Laura.

En ese proceso de apropiación de los derechos reconocidos a partir del matrimonio, las entrevistadas cuentan con distintos recursos y saberes. En el caso de Laura, la búsqueda

---

<sup>9</sup> Página oficial: <http://100porciento.wordpress.com/>

de información fue personal, yendo al registro civil o indagando en blogs de madres lesbianas donde comparten sus experiencias y circulan información. En otros casos, la apropiación de saberes se produjo a raíz de la participación en agrupaciones feministas y de diversidad sexual. Estos son algunas de las formas en que es posible acceder a la información; en muchas situaciones, el carácter reciente de las legislaciones obstaculiza dicho acceso.

Laura y Ana, como Priscila y Victoria, se casaron estando embarazadas, a sólo unos meses de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario. En su caso, el cambio social, la agilidad de los trámites y la apropiación de los derechos no fueron tan expeditos. Se trata de procesos que exigen un tiempo (administrativo, burocrático, de reglamentación) luego de la sanción de las legislaciones, ya que “de las reformas legales dirigidas a corregir desigualdades jurídicas no se sigue necesariamente la transformación de las prácticas sociales e institucionales de muy diversa intensidad que les dieron origen y/o las sostuvieron” (Fernández Valle, 2010:180). Así pues, pese a las tácticas y saberes compartidos, las entrevistadas reconocen algunas complicaciones administrativas u “obstáculos institucionales”, en palabras de Mariano Fernández Valle (2010). Según este autor, “en tanto las leyes requieren operadores, en ocasiones su aplicación muere o se dificulta en sus manos, sobre todo cuando forman parte de aquellos poderes que con virulencia se oponen a lo que deben cumplir” (p. 188).

Vale aclarar –como lo hace el autor– que no todos los integrantes de los sistemas institucionales actúan de este modo, pero se ha comprobado la “persistencia de prácticas que atentan contra el efectivo acceso, goce y garantía de derechos reconocidos, que impactan con particular incidencia en ciertos grupos sociales” (Fernández Valle, 2010: 188). El siguiente relato aporta un ejemplo al respecto:

Tuvimos un inconveniente en la Suizo y en el registro, que hacen una diferencia entre parejas hetero y parejas homosexuales, hacen una diferencia en la inscripción. Si vos estás casada dentro de una pareja hetero, cualquiera de los dos puede ir a hacer la inscripción, y en el caso de nosotras tuvimos que ir las dos por más que estábamos casadas. En la clínica, directamente no nos quisieron inscribir, ahí hay como un gestor del registro civil que nos mandó al registro y nos advirtió que íbamos a tener que ir las dos; ahí nomás agarré el teléfono, llamando al registro civil, hay un número del gobierno y sí, ahí me confirmaron que era así: Laura.

Victoria también relató una complicación en un trámite de Administración Nacional de Seguridad Social (ANSES):

Tuvimos complicaciones en ANSES donde nos fuimos a inscribir como grupo familiar para el tema de las obras sociales, y así un montón de pequeñas situaciones. Ahí lo que sucedió es algo muy tonto, y es que ellos tenían un software que toma, cuando inscriben a un chico te toma CUIL femenino y CUIL masculino; entonces nosotras íbamos con dos CUIL femeninos y no los tomó, una pavada, pero bueno... Y ahí no pasaba por los empleados porque eran más o menos piolas, aunque algunos tenían mala predisposición, pero el tema es que no te tomaba la computadora, y bueno, eso también, llamadas, reuniones y se modificó. Lo positivo es que sabes que pasó el primero y después se adaptó y el que viene atrás ya está, le toma dos CUIL femeninos o dos masculinos y ya está.

Estos relatos visibilizan la forma en que muchas veces los obstáculos no tienen que ver con impedimentos en el acceso material a ciertos derechos, sino con hacerlo en condiciones de respeto y de igualdad, precisamente para no generar otras formas de hostilidad y expulsión (Fernández Valle, 2010:190).

Una reivindicación más que las familias comaternales han conseguido es que en su documentación (partida de nacimiento, DNI y libreta de casamiento) no figure la distinción del vínculo biológico de los/as hijos/as con sus madres, tal como comenta en conversación Victoria:

— ¿Qué les falta resolver?

— Tenemos que volver a hacer la libreta.

— ¿Por qué?

— En realidad tenemos que perderla y volverla a hacer para que lo incorporen sin una enmienda que queda muy fea, para que incorporen a él con los dos apellidos. ¿Aqué voy? En todos estos documentos salvo los que faltan de la libreta, figura él con sus dos mamás sin ninguna distinción entre las dos, no está explicitado con quién tiene el vínculo biológico.

— ¿Que decían los anteriores?

— Por ejemplo, partida de nacimiento: Hijo de tal y tal, entre paréntesis cónyuge de la madre; esa fue su primer partida de nacimiento, eso conseguimos que no sólo se le cambie los apellidos y que nosotras elegimos el orden, primero el mío y después el de Priscila, sino que saquen esa aclaración: hijo de tal y tal; su DNI dice lo mismo, la partida dice lo mismo. Y en la libreta de casamiento figura primero inscripto sólo con el apellido de Priscila, después una tachadura y encima se equivocaron, quedo todo un mamarracho. Pero a lo que voy es que a mí lo que me parece que está bueno de lo que fuimos logrando en eso, es que digamos de quién fue la madre gestante es un dato de la intimidad de nuestra familia y en todo caso un dato que tiene relevancia en un consultorio médico que te preguntan algo, pero no es un dato que haga a su identidad en los papeles y siento que eso nos resguarda y con todos esos papeles en la mano después hay que darle para adelante y resolviendo cada cosa que se nos cruza.



Resulta interesante pensar estas situaciones en el marco de las legislaciones y normativas recientes, pues lo que se busca a través de las disputas y conquistas relatadas, es justamente cuestionar esta idea de lo biológico como determinante para el reconocimiento de las parejas conyugales y sus vínculos parentales, y, en el caso de las familias entrevistadas, el reconocimiento de la comaternidad sin distinción de quién es la madre biológica. Es en ese sentido que Victoria destaca la importancia de que la documentación no consigne esa diferencia del vínculo biológico de los/as hijos/as con sus padres y madres; es uno de los desafíos que plantea la Ley de Matrimonio Igualitario. No obstante, todas las transformaciones pendientes conllevan un tiempo luego de la sanción de la Ley, y traerán aparejadas otros cambios, pues, como sostiene Bacin (2011), “poco a poco deben modificarse los formularios y procedimientos administrativos, los procesos de asignación de recursos, el vocabulario y las interpretaciones legales”, para lo cual “es preciso capacitar al personal estatal que realiza atención al público comenzando por el personal de salud, registros civiles y personal educativo” (p. 11).

En cuanto a las parejas no casadas ni unidas civilmente, como la de Pía y Mónica, son otras las dificultades y las tácticas emprendidas para el reconocimiento de ciertos derechos; por ejemplo, la inclusión de la pareja en la obra social y el reconocimiento de ambas madres sin distinción de los lazos biológicos:

Cuando entré a trabajar en el hospital, lo primero que hice fue anotarla como pareja mía, en el salario familiar como concubina para que me paguen. Estando en la Municipalidad te pagan por cónyuge o concubina. No es nada, en ese momento eran 20 pesos, pero no importa, la cuestión era incluirla en todo, y lo del tema de la obra social. Entonces agarré y fuimos las dos a ver cuáles eran los requisitos, porque los concubinos podían tener la obra social de su mujer o viceversa, demostrando que, por ejemplo, el certificado de ANSES que dé negativo, en ese momento no trabajaba Pía; trabajó de remisera un tiempo, entonces tenía certificado negativo; después fui a un juez de paz, y los requisitos eran presentar un certificado que diga que estás en concubinato con dos testigos. Lo hicimos y nos discriminaron por ser una pareja de mujeres. Pero después de varias idas y vueltas la inscribieron a Pía, pero no paramos, ¿eh?: Mónica.

Mónica presentó toda la documentación en la obra social y le solicitaron que estableciera una unión civil para poder afiliarse a su pareja, pero ellas vivían en provincia y para eso tenían que mudarse. Así fue que se contactaron con la Asociación Civil NEXO<sup>10</sup> en busca de un abogado que les redactó una carta-documento para que la presentaran en la obra social. Finalmente lograron la afiliación de Pía, pensando ya en

---

<sup>10</sup> Página oficial: <http://www.nexo.org/>

el próximo paso: que la obra social les cubriera la fertilización. Así fue que gestionaron un amparo, guiándose por el caso de una pareja heterosexual que lo consiguió:

Llegó el día de la audiencia, estábamos re nerviosos porque aparte decíamos “¿qué jueza nos va a tocar?” Y ésta reemplazó a la que nos habían asignado, que estaba de licencia. Teníamos una sensación de que “bueno, el no ya lo tenemos”, sensación rara, de incertidumbre; encima era el primer caso del tema. Entonces, llega la audiencia y la jueza pregunta a nuestros abogados: “¿Trajeron tal papel?” “Sí”. Un test psicológico nos habían hecho en la [Comunidad Homosexual Argentina] CHA. Ah, además, el abogado me había hecho entregar unas notas a la obra social pidiendo agotar la parte administrativa. Entonces entregué dos notas; una nota pidiendo que nos cubra la fertilización asistida de esta forma y contestaron que como teníamos los órganos sanos, que lo tengamos naturalmente y eso nos puso a todos furiosos. Después, hice otra nota de reconsideración para agotar la parte administrativa antes del amparo, y más o menos lo mismo. Entonces, en la audiencia los abogados de la obra social dicen que no nos pueden cubrir el tratamiento; entonces salta Pía y dice: “¿Ustedes fueron los que hicieron la nota que lo tengamos naturalmente?” Y la jueza dijo: “¿Cómo?”, y quedó furiosa. Hasta ese momento no conocíamos nada de la jueza, y dijo: “traíganme la Constitución y los anteojos”. Entonces los abogados dicen: “Sí, nosotros escribimos esas notas, lo que pasa es que es muy difícil no discriminar”. Entonces la jueza les leyó el tema de la salud, que no significa ausencia de enfermedad y bla bla. Cuestión que en la audiencia pasó eso, leyó la Constitución y en noviembre del 2009 sale el fallo y saltábamos de alegría, no lo podíamos creer: Mónica.

Así fue como lograron que la justicia les autorizara el tratamiento de fertilización asistida, totalmente cubierto por su obra social. Esta pareja realizó el tratamiento a partir de la técnica de Recepción de Óvulos de la Pareja (ROPA). La falta de capital económico y el intenso deseo de ser madres las llevaron a enfrentar obstáculos legales, judiciales y económicos, hasta que finalmente Mónica quedó embarazada con un óvulo de Pía, fecundado con semen de un donante anónimo. Sucedió así no sólo por el deseo de Mónica de ser la madre gestante, y Pía la madre biológica, sino también como una táctica para el reconocimiento de ambas madres, ya que si bien para la ley argentina madre es la que ha llevado a su hijo en el vientre y la que lo ha dado a luz, Pía era la madre genética de Matías.

La ovodonación, como las otras técnicas, no está regulada en Argentina. La decisión de esta pareja se enmarca en lo que Libson (2011) denomina “el uso estratégico de la biología”, es decir, el uso de la biología para consolidar “un vínculo irrompible en lo que refiere al parentesco y a la posición del Estado frente al mismo” (p. 231). Esto aplica entre parejas heterosexuales, de modo que Pía y Mónica continúan sin el reconocimiento legal del vínculo parental de ambas con su hijo. Al no estar casadas, dependen de la buena voluntad de la jueza que mandó rectificar la partida de

nacimiento y el DNI de su hijo:

— ¿Te preocupa que todavía no se te reconozca legalmente como mamá de Matías?

— Sí, bastante, pero la orden judicial ya está hace rato, desde los 14 días que nació Mati, que la jueza mandó a rectificar partida y DNI; pero las agrupaciones no nos contestan el reclamo porque no les interesa movilizar el trámite y yo no me quiero meter en rivalidades de ningún tipo. Además, algunas agrupaciones nos criticaron porque dicen que nosotras judicializamos a nuestro hijo, y nadie se pone en nuestro lugar: Pía.

Mónica también califica la situación en que se encuentra su familia como injusta y reproductora de diferencias entre hijos/as matrimoniales y no matrimoniales:

Es injusto, nosotras todavía ni tenemos el documento de Matías. Nos tienen que cambiar toda la documentación, no el número, sino una partida nueva. Sólo lo tienen las parejas que están casadas, yo no, y lo quiero lograr como cualquier hijo de vecino. Si me vas a imponer casarme, no quiero. El Estado mantiene las diferencias entre hijos de matrimonios y las parejas que no quieren casarse.

En relación con estas disputas, es interesante destacar las divisiones y discusiones que se producen no sólo entre las agrupaciones, sino también al interior de cada familia, sobre las tácticas más adecuadas para el reconocimiento de la comaternidad. En algunos casos, se defienden los logros alcanzados, teniendo siempre en consideración sus limitaciones; pero en otros casos, como sostiene Mónica, prevalecen las diferencias en relación con los matrimonios unidos legalmente y los que todavía enfrentan la vulneración de sus derechos, por estar fuera de este contrato. Esta es la tensión a la que se refiere Butler (2006) por lo respecta al matrimonio: el vivir sin normas de reconocimiento y en una privación de derechos o el reconocimiento en los términos del Estado, es lo que puede llevar a nuevas jerarquías sociales y sexuales, extendiendo el poder estatal (p. 167). Incluso dice la autora que al solicitar el reconocimiento del Estado, restringimos el terreno de lo que será reconocible como convenios sexuales legítimos, con lo que se fortalecerá el Estado en tanto origen de las normas de reconocimiento y se ocultarán otras posibilidades en la sociedad civil y en la vida cultural (p. 167).

Ahora bien, hay otro debate importante: la tensión entre la judicialización de los casos para lograr el reconocimiento de los derechos filiatorios y su consecución bajo las condiciones que plantea el Estado, es decir, a través del contrato matrimonial. Por ejemplo, Victoria destaca los inconvenientes de un proceso de judicialización para reclamar el reconocimiento de derechos, y señala las diferencias entre agrupaciones en

relación con las estrategias adoptadas para el reconocimiento de los/as hijos/as de familias formadas antes de la Ley de Matrimonio Igualitario y de las familias que no podían o no deseaban casarse:

En nuestra organización, por ejemplo, el DNU fue una vía que se eligió a diferencia de la estrategia que eligieron otras organizaciones, que es ir más por la vía judicial, judicializando caso por caso. Desde nuestra visión, lo que se intentó es no pasar por eso, porque nunca es muy feliz andar exponiendo tu vida y todo lo que implica judicializar un caso, donde aparte es muy difícil, porque es relativamente sencillo presentar el caso a un juez que vos sabés que es amigable y que en principio vas a tener una respuesta a favor, pero después, por ejemplo acá en ciudad, sistemáticamente la procuraduría, que es un funcionario puesto por el Gobierno de la Ciudad, apelaba y después ya; eso pasa a otros jueces donde ya no sabés con quién vas a parar, muy probablemente los juzgados de familia que son o, por lo menos, tienen fama de ser muy conservadores: Victoria.

Cada uno de los caminos y tácticas desplegadas por cada familia tiene que ver con todo un proceso de apropiación de sus derechos, en tanto recursos, saberes y acciones para el reconocimiento de sus derechos civiles, familiares y filiatorios. En este sentido, ese arsenal de recursos y decisiones no concluyen luego de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, sino que las elecciones, deseos y posibilidades de cada familia llevan a vivir y significar ese proceso de distintos modos. Podemos decir que Victoria y Priscila vivencian ese proceso de apropiación de derechos en forma colectiva, al participar de los debates y las demandas en el reconocimiento igualitario de sus familias, acompañadas de otras tantas en la misma situación. Otras parejas, en cambio, como Pía y Mónica, eligen la vía judicial para lograr los mismos beneficios que las parejas casadas en el reconocimiento de ambas madres, y ellas también reclamaron la cobertura del tratamiento de fertilización asistida por la misma vía. Victoria alerta sobre ese tipo de elecciones, debido a la exposición a la que se someten las familias que deciden llevar a juicio sus reclamos, quedando atadas a la decisión del juez o jueza que se les asigne.

En este entramado de relaciones de saber-poder, las familias comaternales pensaron, trazaron y llevaron a cabo tácticas materializadas en términos de apropiación subjetiva de derechos. Este aspecto supuso el deslizamiento de una noción de derecho pensado sólo en relación con poderes, recursos e instrumentos legales. Al interior de la matriz heteronormativa hegemónica, la apropiación es un proceso complejo que si bien incluye ciertos saberes y recursos, no puede ser vista únicamente en términos instrumentales y cuantificables: la apropiación requiere de cierta autorización de la

mujer sobre sus deseos, que en muchos casos demanda sortear los obstáculos socio-culturales, políticos y legales para concretar, en este caso, el proyecto de comaternidad.

De este modo, advertimos los mecanismos y tácticas que utilizaron las familias entrevistadas para moverse no sólo en los intersticios de la ley, sino aprovechando al mismo tiempo los carriles recién habilitados. En este marco, los vacíos legales no fueron un impedimento para la creatividad y concreción de sus deseos, sino que también se constituyeron en instancias para dar lugar a nuevos sentidos y prácticas parentales, consolidando así el proceso subjetivo de apropiación de derechos.

## REFERENCIAS

- ALDAO, M., CLÉRIGO, L. (Coords.) (2010). *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Buenos Aires: Eudeba.
- AMUCHÁSTEGUI HERRERA, A., RIVAS ZIVY, M. (2004). Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: Notas para la discusión. *Estudios Demográficos y Urbanos* (057), septiembre-diciembre. El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_. (2008). Construcción subjetiva de ciudadanía sexual en México: Género, Heteronormatividad y Ética. En: SZASZ, I. Y SALAS, G. (Comp.), *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. México: El Colegio de México.
- ARIZA, L. (2008). *El recurso a las tecnologías de reproducción asistida en la Ciudad de Buenos Aires y AMBA: una aproximación cultural*. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.
- BACIN, G. (2011). Familias comaternales. Antes y después del matrimonio igualitario. En: M. A. GUTIÉRREZ (Comp.), *Voces Polifónicas. Itinerarios de los géneros y las sexualidades*. Buenos Aires: Godot.
- BACIN, G., GEMETRO, F. (2011a). Definiciones, situaciones, políticas y perspectivas desde la comaternidad en la Argentina. En: MAFFÍA, D. Y MORENO, A. (Comps.), *Ciudadanías y sexualidades. Debates en torno a experiencias, subjetividades e institucionalidades*. Buenos Aires: Feminaria.
- \_\_\_\_\_. (2011b). Comaternidad: experiencias, autodefiniciones y derechos. En: K. FELITTI (Coord.), *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina* (pp. 93-109). Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

- BROWN, J. (2006). Mujeres y Ciudadanía. Algunas perspectivas actuales sobre dilemas heredados. En: *VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres, III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, Villa Giardino, 25-28 de octubre.
- BUTLER, J. (2006 [2004]). ¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual? En: *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- CORREA, S., PETCHESKY, R. (1996). Direitos Sexuais y Reprodutivos: uma Perspectiva Feminista. *Physis, Revista da Saúde Coletiva*, Vol. 6 (1-2), pp. 147-177.
- DI MARCO, G. (2012). Las demandas en torno a la Ciudadanía Sexual en Argentina. *SER Social*, Vol. 14 (30), junio, pp. 210-243.
- FERNÁNDEZ VALLE, M. (2010). Después del “matrimonio igualitario”. En: M. ALDAO Y L. CLÉRICO (Coords.), *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas* (pp. 179-204). Buenos Aires: Eudeba.
- FRASER, N. (1997). ¿De la distribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”. En: N. FRASER: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores.
- GOBIERNO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (2012): *Boletín Oficial. Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires* (3864), marzo. Recuperado de: <http://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/documentos/boletines/2012/03/20120302.pdf>
- HEILBORN, M. L. (2004). *Dois é par. Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HILLER, R. (2008). La Unión Civil: discursos instituidos. *Gênero, Corpo e Diversidade Sexual (Sexualidades)* - ST 51, Fazendo Género 7, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 28, 29 e 30 de agosto de 2006.
- \_\_\_\_\_. (2012). Regulaciones estatales de la conyugalidad. Apuntes sobre Estado, matrimonio y heteronormatividad. En: D. JONES, C. FIGARI Y S. BARRÓN LÓPEZ (Coords.), *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina* (pp. 89-110). Buenos Aires: Biblos.
- ISIN, E., WOOD, P. (1999). *Citizenship and Identity*. Londres: Sage Publications.
- JELIN, E. (1997). Igualdad y Diferencia: Dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina. *Agora. Cuaderno de Estudios Políticos*, Año 3 (7).
- LESMADRES (2011). *Familias comaternales. Guía para personal educativo*. Recuperado de: [http://www.lesmadres.com.ar/recursos/cuadernilloDocentes\\_Lesmadres.pdf](http://www.lesmadres.com.ar/recursos/cuadernilloDocentes_Lesmadres.pdf)

- LIBSON, M. (2011). *Familias y diversidad sexual. Las parentalidades gays y lesbianas en Buenos Aires*. Tesis doctoral en Ciencias sociales. Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- MAFFÍA, D. (2001). Ciudadanía Sexual. *Feminaria*, Año XIV (26-27).
- MECCIA, E. (2006). *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- PECHENY, M. (2007). La ciudadanía sexual: derechos y responsabilidades relativos a la sexualidad y el género. En: S. EMILIOZZI, M. PECHENY, Y M. UNZUÉ (Comps.), *La dinámica de la democracia: representación, instituciones y ciudadanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- PETRACCI, M. (Coord.) y PECHENY, M. (2007). *Argentina: Derechos humanos y sexualidad*. Buenos Aires: CEDES.
- PICHARDO GALÁN, J. (2009). *Entender la diversidad sexual. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- RAÍCES MONTERO, J. H., CIGLIUTTI, C., GIBERTI, E., VOLNOVICH, J. C. Y OTROS (2004). *Adopción. La caída del prejuicio. Proyecto de Ley Nacional de Unión Civil*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- SABSAY, L. (2011). *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2013). Dilemas *queer* contemporáneos: ciudadanía sexual, orientalismo y subjetividades liberales. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (47), septiembre 2013, pp. 103-118.
- SALESSI, J. (2000). *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora.
- TRUPA, N. S. (2015). *Apropiación subjetiva de derechos sexuales y reproductivos de familias comaternales, usuarias de Nuevas Tecnologías Reproductivas, del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín. Mimeo.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2006). La investigación cualitativa. En: I. VASILACHIS DE GIALDINO (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). Buenos Aires: Gedisa.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Julia Burton y Guillermina Peralta

REDES EN TORNO AL ABORTO CLANDESTINO: VÍNCULOS DE SOCORRISTAS Y SISTEMA DE SALUD EN NEUQUÉN, ARGENTINA

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 167-192.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 30-04-2016

Aceptado: 02-05-2016

Dictaminado: 05-05-2016

Publicado: 01-07-2016



# Redes en torno al aborto clandestino: vínculos de socorristas y sistema de salud en Neuquén, Argentina

*Julia Burton, Guillermina Peralta*

## Resumen

Socorro Rosa es un dispositivo de acción colectiva, impulsado por organizaciones feministas de Argentina, para el acceso al aborto seguro y se enmarca en la lucha por el derecho al aborto legal. Socorro Rosa brinda información y acompañamiento a mujeres que necesitan abortar con el fin de que lo hagan de manera segura. El socorrismo surgió en 2012, tras la creación de Socorristas en Red (Feministas que abortamos). Desde entonces, tanto las colectivas que componen la red, como los abortos acompañados por ellas se multiplicaron significativamente. Actualmente hay cerca de 30 colectivas que, desde diferentes localidades, activan el dispositivo a lo largo del país: durante 2015 lograron acompañar 2 894 abortos, es decir, al 32,9% del total nacional.

En este artículo nos proponemos analizar el socorrismo, enfatizando dos aspectos centrales del mencionado dispositivo: la generación de vínculos con agentes del sistema de salud pública y privada, y la elaboración de datos estadísticos acerca de las mujeres acompañadas, pues reflejan la efectividad de la medicación usada para abortar. Nos centraremos en la experiencia concreta de los socorristos realizados por la Colectiva Feminista La Revuelta, de la ciudad de Neuquén, que opera desde marzo de 2001 y es uno de los grupos fundadores de Socorristas en Red.

Palabras clave: Aborto medicamentoso, Socorrismo, Militancia feminista, Médicos amigables

## Networks around the abortion clandestino: socorristas links and health system in Neuquen, Argentina

### Abstract

Socorro Rosa is a device of collective action, driven by feminist organizations in Argentina, for access to safe abortion and is part of the struggle for the right to legal abortion. Socorro Rosa provides information and support to women who need abortion in order to do so safely. The lifeguard burst into the public arena in 2012, after the creation of Lifeguards in Red (Feminists we abort). Since then, both collective that make up the network, such as abortions accompanied by them significantly multiplied. Currently there are about 30 collective that from different locations activate the device throughout the country: in 2015 they managed to accompany 2894 abortions.

In this article we analyze the aid, emphasizing two central aspects of that device: the generation of links with agents of the public and private health, and the development of statistical data about women accompanied as they reflect the effectiveness of medication used to abort. To do this, we will focus on the concrete experience of the aid made by the Feminist Collective La Revuelta, of the city of Neuquen, operating since March 2001, which is one of the founding groups of Lifeguards Network. The accompaniments of this collective during 2015 represent 32.9% of the national total.

Keywords: Abortion, First Aid, Feminist militancy, Friendly Doctors

## Réseaux autour de l'avortement clandestin : liens de secouristes et système de santé en Neuquén, Argentine

### Résumé

Socorro Rosa est un dispositif d'action collective, développé par des organisations féministes d'Argentine, pour l'accès à l'avortement fiable et il s'encadre dans la lutte pour le droit à l'avortement légal. Socorro Rosa donne de l'information et de

l'accompagnement à des femmes qui ont besoin de se faire avorter avec l'objectif de le faire de façon fiable. Le secourisme a fait irruption dans la sphère publique en 2012, après la création de Socorristas en Red (Féministes qui avortent). Dès là, les collectives qui composent le réseau et les avortements accompagnés pour elles se sont multipliés significativement. Actuellement il y a près de 30 collectives que, dès différents localités, activent le dispositif tout au long du pays : pendant 2015 elles ont obtenu d'accompagner 2894 avortements.

Dans cet article on se propose d'analyser le secourisme, en mettant l'accent sur deux aspects centraux du dispositif avant mentionné : la génération de liens avec des agentes du système de santé publique et privée, et l'élaboration de données statistiques sur les femmes accompagnées, puisqu'ils réfléchissent l'effectivité de la médication utilisée pour se faire avorter. Pour ce faire, on se centre dans l'expérience concrète des secourismes réalisés par la Colectiva Feminista La Revuelta, de la ville de Neruquén, qui fonctionne à partir de mars 2001 et elle est l'un de groupes fondateurs de Socorristas en Red. Les accompagnements de cette collective pendant 2015 représentent 32% de la totalité nationale.

Mots clés : Avortement par médicament, Secourisme, Militantisme féministe, Médecins amicaux

# REDES EN TORNO AL ABORTO CLANDESTINO: VÍNCULOS DE SOCORRISTAS Y SISTEMA DE SALUD EN NEUQUÉN, ARGENTINA

Julia Burton\*  
Guillermina Peralta\*\*

## Resumen

Socorro Rosa es un dispositivo de acción colectiva, impulsado por organizaciones feministas de Argentina, para el acceso al aborto seguro y se enmarca en la lucha por el derecho al aborto legal. Socorro Rosa brinda información y acompañamiento a mujeres que necesitan abortar con el fin de que lo hagan de manera segura. El socorrismo surgió en 2012, tras la creación de Socorristas en Red (Feministas que abortamos). Desde entonces, tanto las colectivas que componen la red, como los abortos acompañados por ellas se multiplicaron significativamente. Actualmente hay cerca de 30 colectivas que, desde diferentes localidades, activan el dispositivo a lo largo del país: durante 2015 lograron acompañar 2 894 abortos, es decir, al 32,9% del total nacional.

En este artículo nos proponemos analizar el socorrismo, enfatizando dos aspectos centrales del mencionado dispositivo: la generación de vínculos con agentes del sistema de salud pública y privada, y la elaboración de datos estadísticos acerca de las mujeres acompañadas, pues reflejan la efectividad de la medicación usada para abortar. Nos centraremos en la experiencia concreta de los socorristos realizados por la Colectiva Feminista La Revuelta, de la ciudad de Neuquén, que opera desde marzo de 2001 y es uno de los grupos fundadores de Socorristas en Red.

## Palabras clave

Aborto medicamentoso, Socorrismo, Militancia feminista, Médicos amigables

## INTRODUCCIÓN

La lucha por el derecho al aborto es una lucha por la libertad en la reproducción. Se refiere a un derecho individual primordial del que las mujeres están excluidas: el control sobre el propio cuerpo. Derecho básico, nadie puede otorgarlo: se construye en la práctica.

ROSENBERG, 1997.

Argentina es uno de los países latinoamericanos cuyo código penal restringe, con dos excepciones, la práctica del aborto; de hecho, lo considera un delito contra la vida y

---

\* Socióloga y doctoranda en Sociología por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria de investigación por el Grupo de Estudios Sociales de la Patagonia Norte. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue.

\*\* Estudiante de Sociología e integrante del Proyecto de Investigación "Conflictividad social, Estado y políticas públicas en Río Negro entre 2007 y 2015". Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue. Integrante de la Colectiva Feminista La Revuelta.

establece penas tanto para las mujeres que abortan, como para las personas que faciliten esa práctica.<sup>1</sup> Sin embargo, e independientemente de hallarse entre los casos de no punibilidad, muchas mujeres que enfrentan un embarazo no deseado buscarán la forma de interrumpirlo; en otras palabras, aunque las disposiciones legales castigan el aborto, no pueden evitar que ocurra.

El marco de clandestinidad e ilegalidad en que sucede el aborto constituye una política de Estado. Su invisibilización se ve reforzada por la inexistencia de un levantamiento de datos sistemático y prolongado en el tiempo, que dé cuenta de la magnitud de esta práctica. No obstante, en un estudio realizado por Silvia Mario y Edith Pantelides (2009), a petición del Ministerio de Salud, sobre la magnitud del aborto inducido en Argentina, se estima que en este país se registran anualmente entre 371.965 y 522.000 interrupciones de embarazo. Estos números, si bien son una estimación y no deben tomarse como cantidad absoluta, señalan la frecuencia con que sucede el aborto, pese a la adversidad de los contextos en que habitan las mujeres.

Decimos, entonces, que los abortos irrumpen como necesidad en la vida cotidiana de las mujeres y que su acontecer está condicionado por factores tales como la pertenencia de clase de las mujeres, su posibilidad de acceder a determinadas informaciones y el acompañamiento que tengan al momento de realizarlo. Al respecto, en Argentina existe desde 2012 Socorristas en Red (Feministas que abortamos), una organización de alcance nacional que agrupa a cerca de 30 colectivas feministas que acompañan a mujeres que deciden abortar, para que lo hagan de manera segura con medicación. Su accionar colectivo se enmarca en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En su artículo 86, el Código Penal Argentino (CPA) admite dos excepciones que permiten a las mujeres acceder a un aborto no punible (ANP): cuando están en riesgo la vida o la salud de la mujer y ese riesgo no puede evitarse por otros medios, o “si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente” (CPA. Libro II. Título I. Delitos contra las personas. Art. 86). En 2012, a raíz de las diversas interpretaciones que se desprendían de este artículo, la Corte Suprema de la Nación, mediante el fallo *F.A.L s/medida autosatisfactiva*, precisó el alcance de los ANP. Estableció que no resultaban punibles las interrupciones de embarazos provenientes de toda clase de violaciones, que los casos de ANP no se supeditaban a trámites judiciales y que era necesario implementar protocolos hospitalarios para la atención concreta de los ANP. Para ello, en abril de 2015 entró en vigencia el “Protocolo para la atención integral de las personas con derecho a la interrupción legal del embarazo” (Protocolo ILE), que explicita claramente cuáles son las circunstancias que habilitan la interrupción legal del embarazo: causal salud y causal violación. Más información: <http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/0000000690cnt-Protocolo%20ILE%20Web.pdf>.

<sup>2</sup> La Campaña data de 2005, es resultado de la lucha de mujeres feministas en distintas partes del país por el derecho al aborto. La Campaña fundamenta la demanda del aborto legal en una cuestión de salud pública y de reivindicación del derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo, en tanto derechos humanos (Tarducci y Rifkin, 2010).

El surgimiento de la Red está vinculado a la necesidad de un cambio de estrategia, tal como plantearon algunos grupos que realizaban acompañamientos y brindaban información sobre el uso seguro de medicación para abortar. Al articularse a escala nacional, las colectivas definieron un tipo de estrategia y accionar político concreto: no se trataba únicamente de dar información sobre el uso seguro del medicamento, sino también de acompañar a las mujeres en su decisión de abortar, “bajo determinadas premisas de funcionamiento”. Actualmente, hay cuatro modos organizativos en la práctica socorrista: 1) llamadas telefónicas, 2) encuentros cara a cara con mujeres, 3) seguimiento del proceso de aborto y post-aborto, 4) establecimiento de vínculos con sectores de salud “amigables”, según denominación de ellas mismas (Maffeo, Santarelli, Satta y Zurbriggen, 2014).

En las páginas siguientes, nos proponemos analizar el dispositivo de socorrismo, en particular dos de los aspectos, ya señalados, que caracterizan su funcionamiento: la generación de vínculos con agentes del sistema de salud pública y privada, y la presentación de datos estadísticos generados por los socorristas para dar seguimiento a la cantidad de mujeres que abortan y dar cuenta de la efectividad de la medicación usada con ese fin. Para aproximarnos a nuestro objetivo, tomaremos como caso analítico la experiencia concreta de los acompañamientos realizados por la Colectiva Feminista La Revuelta en la ciudad de Neuquén. Esto nos interesa por una serie de factores: La Revuelta es una colectiva feminista reconocida nacionalmente, es precursora de los socorrismos desde el año 2010; propone la articulación en red, y condensa cerca del 32,9% del total de acompañamientos en el país durante 2015, lo cual significa que atendió 953 de los 2 894 abortos acompañados registrados en Argentina.

Situar el foco de análisis en Neuquén, una ciudad de tamaño intermedio, constituye un aporte al conocimiento sobre el feminismo en Argentina, que suele estar pensado y explicado en función de lo que sucede en la ciudad de Buenos Aires. La información utilizada para este trabajo, además de los datos estadísticos generados por La Revuelta, provienen de entrevistas a integrantes de la Colectiva y de la realización de observación participante en espacios de reunión y Socorro Rosa.

#### NOTAS SOBRE NEUQUÉN, ESCENARIO SOCIAL

La ciudad de Neuquén está ubicada en la Norpatagonia argentina; es una aglomeración de tamaño intermedio, que tuvo un rápido crecimiento demográfico entre las décadas

de 1970 y 1990, a consecuencia de la migración interna (de otras provincias) y externa (principalmente de Chile),<sup>3</sup> y es la localidad de mayor concentración demográfica de toda la provincia homónima. Según el último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, Neuquén albergaba, en 2010, al 42% del total provincial, es decir, a 231 780 habitantes.

Al ser una provincia relativamente “joven”,<sup>4</sup> alejada de los grandes centros urbanos (Buenos Aires, Córdoba y Rosario) de Argentina y poco significativa en términos electorales a nivel nacional,<sup>5</sup> no suele ocupar un lugar predominante en los medios de comunicación masiva a escala nacional. Sin embargo, es interesante notar que, cuando esta “máxima” es quebrantada, lo es generalmente por la trascendencia de las luchas sociales que sacuden a la provincia. Precisamente en las últimas décadas, una serie de conflictos y luchas sociales llamaron la atención de militantes de izquierda y activistas sociales y sindicales, que han posicionado a Neuquén como bastión de la protesta social ante los ojos de coterráneos y la mirada de otras latitudes geográficas del país.<sup>6</sup> En las líneas que siguen mencionaremos algunos elementos que dan cuenta de ello.

Para empezar, cabe decir que durante la última dictadura cívico-militar, entre 1976 y 1983, Neuquén se convirtió en un refugio para los exiliados políticos que contaron con apoyo y protección de la Iglesia Católica, bajo el obispado de Jaime de Nevares, lo que consagró a la ciudad como la “capital de los derechos humanos”. Asimismo, entre 1980 y 1990, la Unión de Obreros de la Construcción (UOCRA) fue uno de los principales bastiones sindicales de la izquierda, tal como la Federación Universitaria del Comahue cuyos directivos se caracterizaron, en primer término, por pertenecer a

---

<sup>3</sup> Según César Vapñarsky (1995), las aglomeraciones de tamaño intermedio (ATIs) albergan 50 000 o más habitantes, con excepción de Gran Buenos Aires que constituye la “aglomeración primada”. En su estudio, señala que la aglomeración Neuquén-Plottier-Cipolletti fue una de las ATIs que más creció entre los Censos Nacionales de 1950 y 1991.

<sup>4</sup> Neuquén adquirió el estatus de provincia entre 1955 y 1960. Las primeras elecciones provinciales datan de 1963. Con excepción de éstas, donde ganó la Unión Cívica Radical Intransigente (UCRI), la provincia ha sido gobernada ininterrumpidamente por un partido provincial surgido en el contexto de proscripción peronista: el Movimiento Popular Neuquino (MPN). Es interesante notar la estrecha vinculación que hay entre la constitución de Neuquén como entramado provincial y el MPN, pues genera una fuerte identificación entre provincia y partido, sustentada por una densa red de relaciones de intercambios simbólicos y materiales que, por cierto, ha sido estudiada por investigadores de la región. Más detalles en los trabajos de Favaro y Arias Bucciarelli (1999), Arias Bucciarelli (1999), Petruccelli (2005), Aiziczon (2005) y Matus (2008), entre otros.

<sup>5</sup> En las elecciones nacionales de 2015, la provincia de Neuquén representaba apenas el 1,5% del padrón argentino.

<sup>6</sup> Fernando Aiziczon (2005) utilizó la noción de “campo de protesta” para reflexionar sobre la forma en que se llaman a cabo diversas manifestaciones de protesta social. Ariel Petruccelli (2005, 2008) habla, por su parte, de la existencia de una “contracultura de la protesta”, espacio heterogéneo donde confluye una serie de características que hacen de Neuquén un bastión del izquierdismo político, el sindicalismo combativo y la protesta social.

organizaciones vinculadas a la izquierda, incluso en la época en que la Franja Morada – asociada a la Unión Cívica Radical– gozaba de hegemonía nacional, y, en segundo término, por la radicalidad de sus acciones (destacan las tomas universitarias de 1995, 2004 y 2006). Para entonces, el movimiento piquetero había encontrado en las puebladas de las comarcas petroleras de Cutral C6 y Plaza Huincul su significaci6n e impacto pol3tico, su nombre y el corte de ruta como m3todo de acci6n directa. En el a6o 1995, se cre6 una de las primeras organizaciones de desempleados, la Coordinadora de Trabajadores Desocupados. En 2001, la toma y recuperaci6n de la f6brica de cer6micos Zan6n, por parte de sus trabajadores, fue una de las primeras experiencias del movimiento de f6bricas recuperadas en Argentina –experiencia reconocida y estudiada incluso internacionalmente. En cuanto al sindicalismo estatal, 3ste cuenta con una larga historia de luchas y conflictos, entre ellos destacan los protagonizados por la Asociaci6n de Trabajadores del Estado (ATE) y la Asociaci6n de Trabajadores de la Educaci6n de Neuqu3n (ATEN). Hay tambi3n una importante organizaci6n y movilizaci6n del pueblo mapuche, incluyendo tomas de tierras. Por 3ltimo, hay que mencionar la militancia feminista, que ha logrado una importante visibilidad, tanto dentro como fuera de la provincia (Petruccelli, 2008).

#### LA REVUELTA. COLECTIVA FEMINISTA

La organizaci6n surge en el a6o 2001 y actualmente est6 conformada por aproximadamente 20 mujeres de entre 20 y 50 a6os, en su mayor3a trabajadoras de la educaci6n –de primaria a nivel universitario– o que estudian para serlo, y, en menor medida, trabajadoras estatales de otras profesiones: Trabajo Social, Antropolog3a y Artes Audiovisuales. Algunas de ellas, adem6s de ser docentes o estudiantes, se dedican a la investigaci6n, ya sea en el marco de las instituciones en las que trabajan o en espacios de activismo. La Revuelta constituye una de las primeras organizaciones locales de 3ndole feminista (Matus, 2012); se reconoce como parte de un feminismo antiheteropatriarcal que se articula con demandas anticapitalistas y anticoloniales, y se opone a todo tipo de opresi6n. Las acciones realizadas durante sus 15 a6os de activismo han sido variadas; sin embargo, hay premisas que las recorren de manera transversal. Sin pretensiones de exhaustividad, mencionamos algunas que permiten pensar en la din6mica actual de La Revuelta: presencia en espacios p3blicos diversos para denunciar el machismo y la misoginia, y disputar los sentidos hegem6nicos de la heteronormatividad patriarcal; alianzas y participaci6n en distintas luchas locales y

regionales; articulación entre teoría y práctica; y acompañamiento a mujeres que atraviesan situaciones de violencia.

El accionar de La Revuelta es fundamental para entender la presencia del feminismo en espacios públicos de Neuquén, debido a su insistencia en politizar, hacer públicas, visibilizar, las relaciones de desigualdad propias del heteropatriarcado, y a su necesidad de contribuir a transformarlas, además de su tesón para “meter al feminismo” y dar discusiones en sitios e instituciones estatales —escuelas, universidades y espacios de salud— que se encuentran habilitados, ya que ahí laboran las integrantes de La Revuelta, sin olvidar el minucioso trabajo de alianzas que la organización ha desarrollado a lo largo de estos años.

La presencia de La Revuelta en espacios públicos ha tenido diversas modalidades; una de ellas, acompañando a mujeres, víctimas de violencia patriarcal, en los momentos de denuncia o —llegado el caso— durante los juicios. Los acompañamientos se caracterizan tanto por prestar asesoría legal, como por las representaciones o “puestas públicas” a las que subyace la idea de “justicias reparatoras”: éstas pretenden trastocar el sentido, darle un giro a todo hecho de violencia machista y hacer de un caso puntual, una oportunidad para visibilizar otros, animar las denuncias y romper el silencio. La noción “justicias reparatoras” está estrechamente relacionada con las “visitas pedagógicas”, según denominación de las militantes de esta colectiva feminista; en ellas se condensan dos aspectos de su accionar colectivo: por un lado, su articulación con otras luchas sociales y sectores políticos no necesariamente feministas, como en el caso de las movilizaciones (“escraches”) realizadas a causa del asesinato del docente Carlos Fuentealba<sup>7</sup> a manos del gobierno provincial, encabezado por Jorge Sobisch, en abril de 2007, o cuando la campaña *Bigotes a la Cárcel*,<sup>8</sup> en respuesta a la postulación del mismo Sobisch a la presidencia del partido Movimiento Popular Neuquino (MPN) en 2010.

---

<sup>7</sup> El concepto “visitas pedagógicas” surgió durante el conflicto docente de 2007 en Neuquén, tras el asesinato del profesor Carlos Fuentealba; alude, en la jerga docente, a las salidas de estudio y a espacios de enseñanza y aprendizaje fuera de la escuela propiamente dicha. En esta oportunidad, las visitas pedagógicas consistieron en acudir con megáfonos a las casas de los funcionarios y del propio gobernador, o bien, a espacios locales donde estos personajes de la política neuquina son propietarios y/o se reúnen (Aiziczon, 2011).

<sup>8</sup> La Campaña *Bigotes a la Cárcel*, convocada por La Revuelta, se realizó en diciembre de 2010; en ésta participaron alrededor de 40 militantes de diferentes organizaciones sindicales, estudiantiles, feministas, y activistas de diversos espacios sociales. Jorge Sobich había lanzado su candidatura por el MPN, con una campaña que, sin nombrarlo, tenía por imagen “bigotes” (uno de sus rasgos físicos), con la consigna *Vuelve la esperanza*, evocando un viejo slogan de candidaturas pasadas. Ante la falta de justicia por el asesinato de Fuentealba y la provocación de que Sobich continuara su carrera política, los muros con dicha consigna fueron intervenidos: al dibujo de los bigotes se antepusieron líneas verticales, representando barrotes de celdas, y la demanda *Asesino a la cárcel*. Más información: <http://www.8300.com.ar/2010/12/29/justicia-callejera-bigotes-a-la-carcel>.



Estas “visitas” y otras intervenciones de La Revuelta en el espacio público, orientadas a cuestionar el sentido común hegemónico en todas sus expresiones, se caracterizan por el uso de estrategias artísticas. Al respecto, Carrario, Boschetti y Dieterich (2012) sostienen que:

las prácticas artísticas que desarrollan los colectivos feministas se encuentran inmersas en el espacio público, las calles, las paredes, edificios y monumentos. La calle se plantea como espacio de lucha, de encuentro y de construcción con otras y otros. Es importante identificar estos espacios que son apropiados para llevar adelante la acción artística porque cada lugar posee su simbología. De esta manera el espacio se re-significa, se convierte en el medio para la transmisión de un discurso político que interactúa con sus receptoras/es y se re-construye constantemente. Los actos creativos son un discurso que puede ser leído por todas y todos. Actúan como activador de la conciencia, visibilizan, enuncian, denuncian. En este sentido se vuelven un discurso político (p. 13).

Entre esas intervenciones artísticas, destacamos la representación o puesta pública de las “Novias de la decepción”, en la que militantes de La Revuelta se vistieron con trajes de boda de los cuales colgaban elementos de limpieza, en alusión al sometimiento que viven las mujeres en sus hogares. Otra de estas actividades se realizó bajo la consigna “¿Qué harías si tu hijo fuera heterosexual?”, y consistió en colgar del Monumento a San Martín –uno de los lugares más céntricos de la ciudad– una manta con esa pregunta, en un intento por desnaturalizar la heterosexualidad obligatoria.

En cuanto a la presencia de La Revuelta en medios de comunicación, una de sus producciones fue “Sin Sostén. Suplemento menstrual sostenido por mujeres” (2006) del periódico independiente (*8300*) de Neuquén. Mediante esta publicación, intentaban difundir conceptos centrales del feminismo, desde un enfoque crítico, acerca del patriarcado, la heteronorma, el androcentrismo; buscaban recordar y difundir historias de vida de artistas y luchadoras, y de abordar temáticas poco difundidas: el orgasmo femenino, la intersexualidad, la trata de personas. Además de esta difusión en la prensa escrita, La Revuelta producía dos programas de radio: *Sin Closet* (2009) y *RadioActivas* (2011), que se transmitían por Radio Universidad-Calf.

La voluntad política de esta colectiva feminista para articularse con otros sectores y acompañar distintos movimientos de protesta evidencia su tesón por “sostener la lucha contra el modelo hetero-capitalista e impugnar el estado de represión del gobierno provincial” (Bellucci, 2011: 21). Ahora bien, tal articulación y tal acompañamiento han sido posibles, como mencionamos anteriormente, por las trayectorias laborales y estudiantiles de quienes participan en La Revuelta: de ahí la vinculación con los movimientos regionales y nacionales de las minorías sexuales y de diversidad; de ahí su

asociación con gremios docentes y su participación en espacios contra la hidrofractura y su acompañamiento a la lucha del pueblo Mapuche.

Otro de los ejes que recorren de manera transversal el accionar de La Revuelta, es la articulación dialéctica entre teórica y práctica. De ello da cuenta su empeño por recuperar de manera crítica los saberes construidos por las diferentes corrientes del feminismo en relación con la realidad local, y exponer a la luz del feminismo los saberes hegemónicos, tensionándolos. La articulación entre teoría y práctica implica también generar teoría a partir de prácticas situadas. En cuanto a la revisión de las teorías feministas, *las revueltas* se reconocen críticas del feminismo occidental, blanco y heteronormativo, que se asumió como universal y único (Colectiva Feminista La Revuelta, 2007).

Nos interesa señalar, finalmente, los dispositivos de acompañamiento a mujeres: Socorro Violeta y Socorro Rosa. El primero surgió en el año 2009, como una Consejería Legal y en Derechos Sexuales y Reproductivos, en relación con las organizaciones sindicales Asociación de Trabajadores de la Educación de Neuquén (ATEN) y Asociación Docente de la Universidad Nacional del Comahue (ADUNC). Allí se brindaba asesoramiento legal de manera gratuita “frente a las violencias machistas y sexistas, los malos tratos, violaciones, abusos, acosos y todas las formas en que el sistema hetero-patriarcal se sirve de su poder e impunidad para colonizar nuestros cuerpos y vulnerar derechos” (Socorro Violeta, 2010: 4).

Socorro Violeta funcionó hasta 2013 y, de acuerdo con Mónica Reynoso, el dispositivo trabajó también en cuestiones de “reparación simbólica”: reparar donde hubo y hay violencias, “disponer de nuevo de la propia existencia sin terror, sin impunidad. Nuevo no quiere decir recuperar el estado anterior, sino acceder a un estado nuevo [...] el trabajo que permita disponer de nuevos recursos para cicatrizar lo dañado” (Reynoso, 2011: 174).

El surgimiento de Socorro Rosa, el segundo dispositivo de acompañamiento a mujeres que deciden abortar, está vinculado a las acciones de La Revuelta, colectiva que se integró a la Campaña Nacional Por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito<sup>9</sup> desde su lanzamiento en 2005, e impulsó actividades en representación de ésta en la ciudad de Neuquén. A partir de la recolección de firmas para que el Congreso Nacional abordara el proyecto de ley sobre la Interrupción Voluntaria del Embarazo

---

<sup>9</sup> Para profundizar en el accionar de la Campaña, ver: Anzorena, C. y Zurbriggen, R. (2013); Bellucci, M. (2014); Ciriza, A. (2013) en C. Anzorena y R. Zurbriggen (Comps.), y Tarducci, M. y Rifkin, D. (2010) en S. Chaher y S. Santoro.

(IVE), su compromiso y accionar político al respecto se ha ido profundizando. Tan es así, que en la actualidad gran parte del trabajo de la colectiva está vinculado a ese tema: como parte de Socorristas en Red (Feministas que abortamos), brinda información y acompañamiento a mujeres que deciden abortar con medicamentos, y produce materiales diversos (escritos literarios y académicos; producciones teatrales) que permiten trabajar sobre la temática; además, como hemos dicho, mantienen espacios de formación y capacitación en hospitales, diferentes niveles educativos y espacios de formación docente, así como actividades callejeras para dar visibilidad pública al aborto.

*Las revueltas* explican el surgimiento de Socorro Rosa mediante el concepto de “acontecimiento”, según idea de Mauricio Lazzarato (cit. por Grosso, Trpín y Zurbriggen, 2014): un acontecimiento habilita una mutación subjetiva que abre nuevas posibilidades, antes impensables. Recuerdan que al principio, aunque había encuentros cara a cara, su vínculo con la práctica del aborto estaba principalmente ligado a una línea telefónica en la que recibían llamadas de mujeres que necesitaban abortar y a las que brindaban información sobre los médicos que podían ayudarlas en la zona. También socializaban conocimiento con respecto al uso seguro de misoprostol: al reconstruir la historicidad del Socorro, las implicadas denominan su trabajo de ese momento bajo la categoría de “pasadoras de información” (Grosso, Trpín, Zurbriggen, 2014).

El acontecimiento al que se refieren es el acompañamiento a una joven que necesitaba abortar y a su pareja, en 2009. Entonces experimentaron de manera rotunda las características que adquieren los abortos en la ilegalidad y la subsiguiente clandestinidad: el elevado costo económico de la intervención médica; los maltratos a los que se exponen las mujeres, y que ellas califican como “imperialismo sobre el cuerpo y colonización”, ya que no se les comunica ni explica qué procedimiento se está llevando a cabo en su cuerpo. En palabras de *las revueltas*: “vivenciamos el desamparo, no es cualquier desprotección, implica el abandono total por parte del Estado. Porque en el territorio de la ilegalidad no existe regulación alguna” (Grosso, Tripín, Zurbriggen, 2014).

A consecuencia de lo anterior, *las revueltas* decidieron promover una acción política que cambiara la escena del aborto para las mujeres en tanto éste fuera ilegal; se pronunciaban por cambiar el “aquí y ahora”. De esta manera surgió, a finales de 2009, el dispositivo Socorro Rosa, como una nueva modalidad de acompañamiento en el marco de la ilegalidad del aborto:

Podríamos pensar a Socorro Rosa inicialmente como un apéndice de Socorro Violeta. Recién en 2010 estuvimos en condiciones de dotarlo de identidad propia, porque los tiempos subjetivos y políticos no son necesariamente coincidentes. De hecho, el proyecto colectivo requiere de un proceso de construcción que se expresa en distintos tránsitos y niveles de involucramiento y compromiso de parte de las activistas feministas de la colectiva (Grosso, Trpin, Zurbriggen, 2014: 10).

En *La gesta del aborto propio* (2014), las integrantes de la colectiva identifican tres cambios fundamentales para su accionar con respecto al aborto, factores que incidieron en su mutación de “pasadoras de información” a “socorristas”: en primer lugar, que el encuentro con las mujeres se realizara “cara a cara”, y no más telefónicamente; que las mujeres dejaran de recurrir a médicos para realizarse el aborto, y lo hicieran con medicación en sus casas, acompañadas, en la medida de lo posible, por alguien de su confianza, y, por último, que pasaran de ser atendidas por un médico varón a ser acompañadas y respaldadas por mujeres feministas.

#### EL SOCORRO ROSA HOY

En la actualidad, y desde la conformación de Socorristas en Red, los acompañamientos a mujeres que deciden abortar se desarrollan a partir de pautas generales, presentes en las diferentes colectivas que llevan adelante esta práctica, y adquieren los rasgos propios de cada contexto. Precisamente, en este apartado describiremos la actualidad de los *socorros* realizados por La Revuelta, recuperando, como inicialmente dijimos, los cuatro momentos básicos de este tipo de acompañamiento: el primer contacto, la llamada telefónica; la instancia de encuentro cara a cara; el acompañamiento telefónico al momento en que se realiza el aborto; y el control médico post-aborto.

El primer contacto con las mujeres que recurren al Socorro es con las “telefonistas”. Se encargan de esta tarea 9 de las 18 integrantes de la colectiva que efectúan acompañamientos. Dialogan con las mujeres para saber algunos de sus datos básicos (su edad, semanas de gestación, lugar de residencia, si se encuentran acompañadas en la decisión de abortar) y les explican el trabajo de la colectiva y el funcionamiento del dispositivo. En esta llamada, se acuerda con las mujeres su participación en uno de los *socorros*, cuyos días y horarios se encuentran preestablecidos, al igual que el nombre de los *socorristas* se participarán en ellos.

El encuentro con las mujeres, el *socorro*, se lleva a cabo mayoritariamente en duplas y de lunes a viernes, como veremos más adelante; a éste concurren entre 4 y 5 mujeres.

Las duplas, como se ha dicho, tienen días y horarios fijos, y, por lo general, cada una realiza un *socorro* cada dos semanas. Esta distribución se debe, en primer lugar, a la gran cantidad de mujeres que solicitan acompañamiento a La Revuelta: se necesita elaborar una ingeniería que permita cubrir tal cantidad de acompañamientos; la distribución se debe, por otro lado, al número de integrantes de la colectiva, que ha crecido significativamente en los últimos años.

La decisión de que los encuentros con las mujeres sean grupales, es decir, que concurren en ellos varias mujeres en situación de abortar, constituye un acuerdo vinculado a la creciente cantidad de mujeres que se comunican con La Revuelta, pero también con la intención de visibilizar la existencia de más mujeres en la “misma situación”, considerando siempre las particularidades de cada una. Desde el año 2015, los encuentros tienen lugar en el sindicato docente ATEN, lo que habla de las articulaciones entre la colectiva y otros sectores en lucha. Tiempo atrás, los encuentros se realizaban en espacios públicos: plazas, terminales o bares. Desde una mirada comparativa, la realización de los encuentros en el sindicato posibilita una preparación y apropiación espacial, ya que las socorristas suelen llegar antes que las mujeres, acondicionar el espacio y situar las sillas en ronda.

El encuentro comienza una vez que están presentes todas o la mayoría de las mujeres, y se inicia con un momento de presentación: algunas mujeres concurren solas y otras lo hacen acompañadas por alguna amiga, un familiar o por su pareja. Conversan sobre cómo llegaron ahí, cómo se enteraron de la existencia de los *socorros*, y las *socorristas* hablan del dispositivo, de su pertenencia a la Campaña Nacional por el Acceso al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y a Socorristas en Red, entre otras cosas. Luego del momento de presentación, se socializa la información con respecto al uso de medicación para abortar, mediante la lectura colectiva de un folleto diseñado con ese fin. A medida que avanza la lectura, se hace pausas para que las mujeres consulten, pregunten, expresen sus miedos e inquietudes.

Al cierre del *socorro*, cada *socorrista* queda “a cargo” de acompañar a un número determinado de mujeres, con quienes llenará el protocolo y a quienes asistirá telefónicamente. Al momento también se socializa la información sobre los médicos amigables, que se encargarán de los controles médicos post-aborto. El llenado del protocolo constituye un paso central del taller, ya que es cuando se puede hablar de manera más personal con las mujeres y conocer detalladamente su situación particular; constituye, además, la base de la sistematización a partir de la cual se generan los datos estadísticos que se emplean con diversas finalidades, algunas de ellas relacionadas con

estrategias de acción y otras, con visibilización y disputas políticas, como la demanda de despenalización y legalización del aborto en Argentina o los sentidos hegemónicos que surgen de los medios de comunicación masiva.

#### ACOMPAÑAMIENTOS, AÑO 2015

A lo largo de 2015, La Revuelta realizó 953 acompañamientos, 373 más que en 2014 cuando se concretaron 580. Con base en los números de 2015, podemos decir que hubo de dos a tres abortos seguros acompañados por día, lo cual indica la urgencia y necesidad de la práctica, y evidencia que no hay disposición legal que evite un aborto cuando las mujeres deciden no seguir adelante con un embarazo inviable en ese momento de sus vidas. Caracterizar a estas mujeres es fundamental para desestigmatizar a quienes abortan y mostrar que el aborto es una práctica cotidiana que atraviesa los cuerpos y las vidas de las mujeres, sin distinción de edad, clase, nivel de estudios, maternidad previa o religión.

Una de las maneras de estudiar una población es a través de su composición etaria. Si bien –por cuestiones relativas al procesamiento de los datos– no contamos por ahora con esa información sobre las mujeres acompañadas por La Revuelta, sí tenemos dichos datos sobre el total nacional de mujeres que han vivido esa experiencia. De ellos se desprende que sólo el 20,5% del total de acompañadas tiene 19 años (el 2,2% tiene 14 años o menos y el 18,3% restante, entre 15 y 19); el 31,7% tiene entre 20 y 24 años, y el 23,5% entre 25 y 29; hay un 12,2% de mujeres cuyas edades oscilan entre los 30 y 34 años, y una proporción similar (12,1%) de más de 35 años. Cabe agregar que más de la mitad de las mujeres acompañadas ya son madres (el 61,7%) y que el 16,9% ya había abortado. Toda esta información revela que, contra la idea común de que quienes abortan son adolescentes, más del 50% de las mujeres acompañadas tienen entre 20 y 29 años, edades en las que, se presume, la maternidad no supone un problema y las mujeres “ya están preparadas para asumir esa tarea”.

Podríamos pensar que esta tendencia es similar en las mujeres que acudieron a *las revueltas*, sobre todo si tomamos en cuenta que acompañaron a más del 30% (953) del total de mujeres que abortaron en 2015, asistidas por el conjunto de La Red (2.894). Con respecto al nivel de instrucción alcanzado por las mujeres acompañadas por *las revueltas*, el dato más llamativo señala que el 37% no terminó la escuela secundaria, en comparación con el 21,7% que sí lo hizo. Hubo 12 mujeres acompañadas (1,3%) que no finalizaron la escuela primaria, mientras que el 5,5% únicamente alcanzó a terminar ese nivel educativo. En cuanto a la educación superior –que en Argentina incluye los niveles

terciario y universitario—, el 10,4% alcanzó terciario incompleto y el 6,7% finalizó dicho nivel; en los estudios universitarios, casi el 14% de las mujeres inició estos estudios, pero no los concluyó, y sólo el 3,5% (es decir, 33 mujeres) cuenta con un título universitario. A partir de estos datos, podemos decir que un porcentaje significativo de mujeres acompañadas no concluyó los niveles educativos obligatorios y gratuitos establecidos por la Ley Nacional de Educación.

Por lo que se refiere a la situación laboral de estas mujeres, el 44,8% no cuenta con trabajo remunerado, y del 55,2% restante, 284 forman parte del circuito formal del mercado de trabajo y 242 trabajan en condiciones de informalidad laboral. Cabe destacar, en particular, que de las 526 *socorridas* que poseen un trabajo remunerado, casi el 50% percibe un salario de apenas \$5,000 pesos mensuales; el ingreso del 29,5% oscila entre \$5,001 y \$9,000 pesos, y únicamente el 21,2% (es decir, 112 mujeres) percibe un salario mayor a esta última cifra. Nos parece importante mencionar que, desde de agosto de 2015, el Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM) estipuló este último ítem en \$5,588, monto que a partir de enero de 2016 ascendió a \$6,060 pesos.<sup>10</sup> Tal como demuestran los datos de La Revuelta, el 50% de las mujeres *socorridas* no llega a ninguna de las cifras que establece el SMVM.

No obstante que dichos datos no tiene el alcance para determinar la posición socioeconómica de las mujeres —que tal vez solventen los gastos de sus hogares junto con otras personas— constituye información relevante, que permite señalar algunas desigualdades en los puestos de trabajo para las mujeres en el mercado laboral. Los datos son significativos, también, porque permiten caracterizar socioeconómicamente a las mujeres que acceden al dispositivo en un contexto de creciente desigualdad social y en el que, por lo general, la clandestinidad pone al mercado como regulador del acceso al aborto seguro. En estos contextos de clandestinidad, es donde la organización colectiva feminista posibilita que las mujeres —especialmente las de escasos recursos económicos— accedan a un aborto seguro para sus vidas.

#### ACERCA DEL ABORTO MEDICAMENTOSO

Al momento de contactarse con Socorro Rosa, más de la mitad (el 55,6%) de las mujeres tenía 8 o menos semanas de gestación; casi el 36%, entre 9 y 12 semanas, y el

---

<sup>10</sup> Es posible consultar la resolución que así lo establece en el portal Infoleg, dependiente del Ministerio de Economía de la Nación, disponible en: <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/245000-249999/249538/norma.htm> (Fecha de consulta, 13/04/2016).

8,5% restante, más de 13 semanas. De igual manera, cuando usaron la medicación, la mayoría de las mujeres sumaba hasta 12 semanas de gestación, en contraste con el 2,6% que tenía más de 15 semanas. Ahora bien, de las 953 mujeres que acudieron a la consulta inicial, una proporción cercana al 90% se practicó un aborto medicamentoso acompañado por las *socorristas* (879 mujeres); una proporción del 5,8% no volvió a contactarse con Socorro Rosa, y 1,7% decidió continuar con el embarazo. El 2,6% restante fue derivado al sistema de salud en el marco de la Interrupción Legal del Embarazo (ILE), conforme a los causales que establece el Código Penal Argentino en su artículo 86.<sup>11</sup>

Al respecto, es interesante notar que, pese a la existencia de dicho marco legal, algunos sectores del sistema de salud se desvinculan de toda responsabilidad y “pasan” el número telefónico de La Revuelta a las mujeres que atraviesan por esa situación, para que su aborto sea resuelto mediante el *socorrismo*. También hay casos en que por diferentes causas (desconocimiento de su derecho al aborto legal, por ejemplo) las mujeres se comunican en primera instancia con la colectiva feminista, desde donde se exige la aplicación del Protocolo ILE. Otra situación es que algunas mujeres cuyo caso cae entre las causales legales deciden acogerse al marco del *socorrismo* y no al sistema de salud para la realización del aborto. De acuerdo con las *socorristas*, entre los motivos que justifican este tipo de decisiones se encuentran los distintos temores y desconfianzas que manifiestan las mujeres en esta situación: a que realmente se lleve a cabo el aborto, a ser juzgadas y maltratadas, a que no se respete el secreto profesional, a las dilaciones burocráticas y al consecuente avance de las semanas de gestación, etc.

En cuanto al aborto medicamentoso propiamente dicho, hay que señalar que la efectividad de la medicación y de su correcta administración, quedó reflejada en que el 99,4% de las mujeres acompañadas por La Revuelta abortó con el primer tratamiento;

---

<sup>11</sup> En 2015, el Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable difundió el *Protocolo para la atención integral de las personas con derecho a la interrupción legal del embarazo (ILE)*, donde se especifican las causales de aborto legal, los derechos de las mujeres y las obligaciones médicas. El Protocolo explicita varios puntos que han sido controversiales en los debates con respecto al aborto. La causal violación, además de ratificar que involucra a toda mujer víctima de violación, sostiene que el único requisito para acceder a una ILE es que la mujer realice una declaración jurada donde afirme que el embarazo es producto de una violación; no hacen falta denuncias de otro tipo (policiales o judiciales), con la palabra de las mujeres basta. La interpretación de la causal salud se realiza en un sentido amplio, que implica una visión integral de la salud, como un completo bienestar físico, psíquico y social. En ambas causales rige, entre otros principios, la no judicialización, e implica que la intervención de un médico es suficiente. El Protocolo sintetiza y aclara discusiones históricas sobre la forma de garantizar los derechos de las mujeres en el acceso al aborto legal e introduce demandas del movimiento de mujeres y feministas al respecto. Sin embargo, por motivos fundamentalistas y conservadores impuestos por sectores anti-derechos, así como por temores, desidias y sexismos, éste queda subsumido a la voluntad de las instituciones de salud.



un 0,5% (cuatro mujeres) lo repitió una segunda vez, y sólo una *socorrída* tuvo que administrarse un tercer tratamiento para poder abortar, como lo muestra el Cuadro 1.

<b>Cuadro 1.</b>		
Efectividad de la medicación, según cantidad de tratamientos administrados, 2015		
	Cantidad	Efectividad %
1 <sup>er</sup> tratamiento	844	99,4
2 <sup>o</sup> tratamiento	4	0,5
3 <sup>er</sup> tratamiento	1	0,1
Total:	849	100,0

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Socorristas en Red.

Lo que las *socorristas* denominan “un tratamiento”, consiste en la administración del medicamento en tres dosis espaciadas por una cantidad de tiempo determinada. La medicación puede utilizarse por dos vías que no deben combinarse: sublingual o vaginal. La elección de una u otra no incide en la efectividad del tratamiento, pero sí atiende a la comodidad de la mujer y el contexto particular en el que aborta. Así, el aborto que propone el dispositivo Socorro Rosa implica que sean las propias mujeres quienes decidan cómo realizarlo, en qué momento y si están acompañadas o no. Podríamos decir, entonces, que intenta generar un espacio deliberado para que cada mujer construya sus decisiones autónomamente, pero no en soledad. Como ya dijimos a lo largo del trabajo, Socorro Rosa es un dispositivo de acompañamiento: durante su primer encuentro con las mujeres, las *socorristas* les solicitan que se comuniquen cuando empiecen con la primera dosis de la medicación, así estarán atentas al proceso de cada mujer; y, si lo requieren, les proponen también un acompañamiento telefónico.

El acompañamiento se torna central cuando una mujer tiene que abortar. Queremos decir con esto que el aborto es una experiencia que afecta al cuerpo de las mujeres embarazadas, y que muchas veces la condena moral (además de la clandestinidad) genera culpa en quienes abortan. Por eso, tanto en los encuentros grupales organizados por las *socorristas*, donde coinciden varias mujeres en la misma situación, como en otras acciones colectivas, se trata de sacar al aborto de ese lugar de silencio y ocultamiento al que se le ha confinado históricamente. La “grupalidad” aporta un marco de confianza, donde cada cual puede ver su situación reflejada en la de las otras. Esta es una práctica tradicional en los colectivos feministas: ya desde los años 60 y 70 del siglo pasado la promovían con “grupos

de concienciación” que permitieron visibilizar situaciones de opresión individual en un contexto social de mayor amplitud.<sup>12</sup>

El acompañamiento también es importante porque si bien casi la totalidad de las mujeres que asistieron a los *socorros* durante 2015 dijeron estar acompañadas por alguien de su confianza en la decisión de abortar (el 92,2%), sólo 672 estuvieron acompañadas por alguna persona que supiera del hecho cuando se administraron la medicación.<sup>13</sup> Hay que destacar este dato, pues quienes dicen acompañar pero luego “se borran”, generalmente son parejas, amantes, “amigovios”, novios. De hecho, en los casos que comentamos, al momento de abortar, 177 de las mujeres *socorridas*, es decir, 20,8% de las acompañadas, sólo contó con el apoyo de una activista feminista que “la seguía” desde el otro lado del teléfono celular. Así pues, la generación de un dispositivo que además de brindar información, *acompañe* realmente el proceso, se torna fundamental para que las mujeres sepan que no están solas y que pueden recurrir a otras.

#### VÍNCULOS ENTRE SOCORRISTAS Y SISTEMA DE SALUD

Las mujeres que deciden abortar recurren en diferentes momentos al sistema de salud, ya sea del sector público o del privado. Acuden a realizarse análisis o ecografías para corroborar los embarazos, o bien, a pedir “ayuda” o datos sobre cómo interrumpirlos.

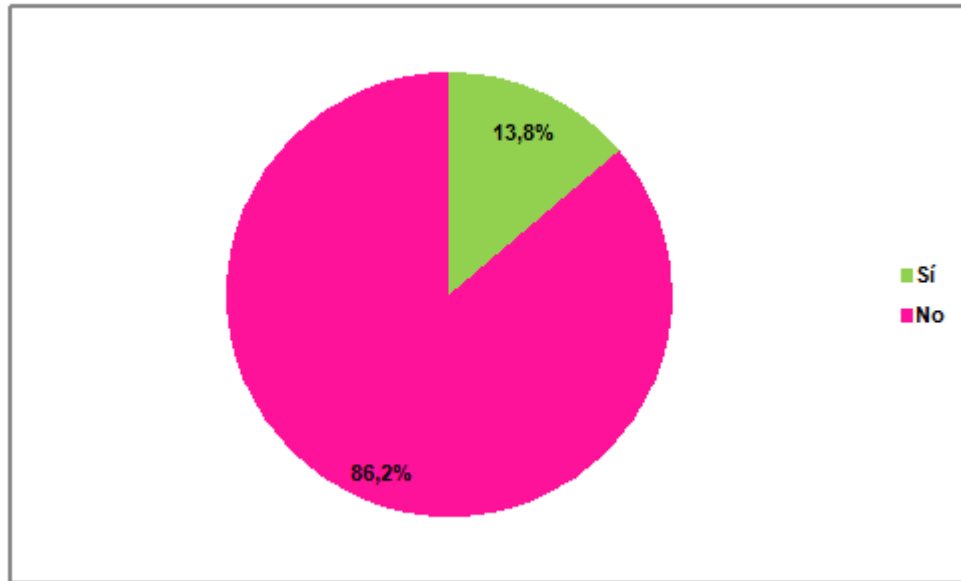
---

<sup>12</sup> Al igual que en otros lugares del mundo, durante la década de 1970 la militancia feminista en Buenos Aires se basaba principalmente en los denominados “grupos de concienciación” que recuperaban y revaloraban el poder de la palabra. En éstos se reunían entre 6 u 8 mujeres y, junto con una coordinadora grupal rotativa, buscaban encontrar la matriz común (social) de problemas que las afectaban individualmente. En sus relatos se disolvía la particularidad de la situación y se volvía compartida, lo que permitía comprender en qué medida lo personal era político (Burton, 2013). Si bien en el *socorrismo* no se pretende discutir las matrices comunes de la opresión y del aborto como reivindicaciones en términos más políticos, sino solucionar esa situación *en el aquí y ahora*, creemos que la comparación es útil, ya que este dispositivo posibilita que quienes deciden abortar se encuentren con otras mujeres en la misma situación, que vean que no son las únicas y que el aborto es una práctica cotidiana más de la vida y de la sexualidad de las mujeres; de esta manera, el problema individual, parecería poder disolverse en lo colectivo.

<sup>13</sup> Para evitar inconvenientes en la interpretación de los datos, una aclaración necesaria: El 92,2% que indica que las mujeres están acompañadas en la decisión de abortar, se calcula con base en total de mujeres que acudieron a la primera consulta con las *socorristas* (es decir, las 953 mujeres, sin importar si fueron derivadas al sistema de salud por ILE o no volvieron a comunicarse). En cuanto a las 672 que están acompañadas al momento de usar la medicación, o sea, al momento del aborto, representan al 79,2% del total de abortos medicamentosos que acompaña La Revuelta y que vuelven a comunicarse en algún momento del proceso con las *socorristas* (esto es, de los 849). Más allá de esta aclaración, es igualmente significativa la manera en que desciende el acompañamiento desde el momento de la decisión hasta el momento del aborto.

Asimismo, cuando lo creen necesario en el transcurso del aborto, acuden a las guardias médicas o a realizarse los controles médicos post-aborto (Gráficos 1 y 2).

**Gráfico 1.**  
Efectividad de la medicación, según aborto en 1<sup>er</sup> tratamiento, 2015



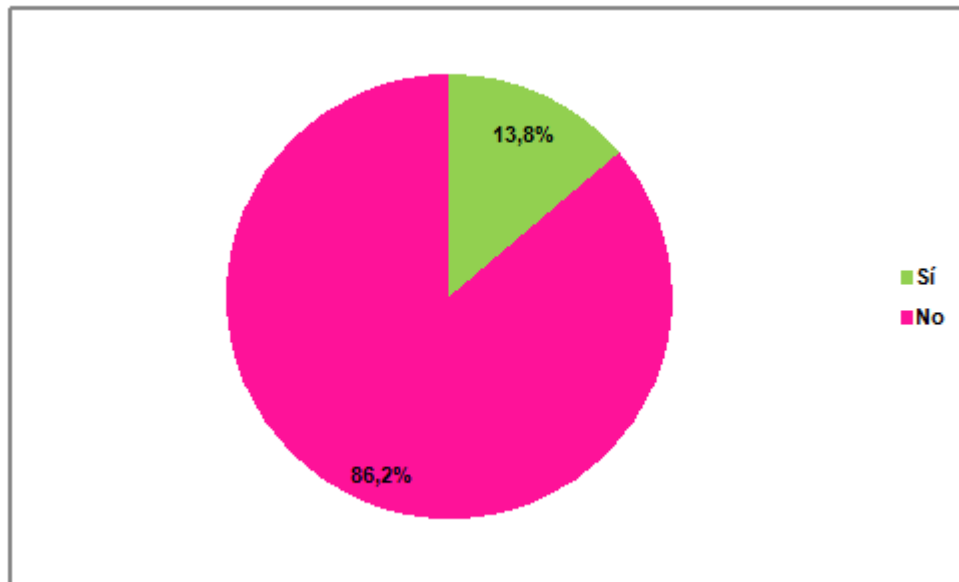
Corresponde sólo a las mujeres acompañadas que concurrieron a los controles post-aborto y señalaron haberlo hecho durante la guardia, y a quienes no lo consideraron necesario.

Fuente: Elaboración propia con información de Socorristas en Red.

De esta forma, las mujeres están vinculadas al sistema de salud, razón por la cual las *socorristas* consideran de fundamental importancia articularse con éste, como premisa de sus estrategias de acción colectiva. Ahora bien, la relación *revueltas*-sistema de salud también ocurre a la inversa. Con esto queremos subrayar que ese vínculo no existe únicamente a raíz de que las militantes feministas solicitan a las mujeres que se hagan una ecografía o un análisis para confirmar el embarazo, o que vayan, una vez producido el aborto, a hacerse un control posterior. La mayoría de las mujeres que acuden a *socorristas* afirma haberse enterado de su existencia por contacto con personal del sistema de salud.

De esta manera, es importante señalar que —a raíz de su militancia en estos quince años— La Revuelta se ha convertido en una voz autorizada para hablar de y garantizar el acceso al aborto seguro. Y esto es reconocido no sólo por las mujeres que recurren a Socorro Rosa, sino por los propios agentes del sistema de salud, que “sugieren” a las mujeres se pongan en contacto con la colectiva feminista.

Gráfico 2.  
Necesidad de asistencia a la guardia en las 72 horas  
siguientes al uso del medicamento, 2015



Porcentajes calculados con base en los 849 acompañamientos de aborto medicamentoso realizados por La Revuelta

Fuente: Elaboración propia con información de Socorristas en Red.

A raíz de la multiplicidad de vínculos establecidos con el sistema de salud, las *revueltas* han acuñado la categoría “amigables” para referirse a médicos/as, enfermeras/os, trabajadores/as sociales, entre otros agentes que colaboran con ellas. No obstante que resulta controvertida, es la manera que han encontrado para destacar el quehacer de quienes se comprometen y, en cierta medida, se hacen cómplices de las mujeres que deciden abortar, muchas veces en soledad institucional. Decimos que es tal denominación es controvertida, porque pensamos que, de hecho, toda atención médica debiera asentarse en el respeto irrestricto por los derechos humanos de las personas; lamentablemente, la formación académica en el campo de la salud y la atención médica están atravesadas por paradigmas hegemónicos, altamente jerarquizados. Si sumamos a lo anterior la carga de criminalidad que pesa sobre la práctica del aborto, los prejuicios y los mandatos de la maternidad forzosa, todo se complica. Así, “amigables” es un adjetivo que se usa en un contexto y una época donde adquiere sentido, mas no puede universalizarse.

También es controvertida la denominación porque los mismos profesionales y personal de salud se quejan al escuchar que les dicen “amigables”; argumentan sentirse incómodos de que se les considere bajo ese “paraguas”. Ellos se reconocen como garantistas de derechos e insisten en que, en su trabajo, no se trata de ser “amigables” o

no, sino de aplicar las leyes vigentes en la materia. Si bien esta justificación resulta comprensible, pareciera no convencer a las *revueltas socorristas*, quienes no dudan en decir que “se puede ser garantista de derechos, más no *amigable* en el sentido profundo del término. Es decir que se puede garantizar un ILE, sin embargo hacerlo desde prácticas prejuiciosas, paternalistas, maternalistas, racistas, etc.”. Amigables serían quienes, además de garantizar el derecho al aborto seguro, habilitasen otros modos de concretar la atención médica.

Las *revueltas* saben, y lo saben por las confidencias de las mujeres, que lo “amigable” implica un amplio abanico de posibilidades. Hay rangos de amigabilidad, por decirlo de alguna manera: están quienes no ponen “peros” a las preguntas de las mujeres y escuchan siempre desprejuiciadamente; quienes preguntan: “¿tengo que felicitarte o estás pensando en no continuar este embarazo?”; quienes “pasan el dato” y sugieren a las mujeres que vuelvan para los controles médicos post-aborto, como su acto más radical; quienes extienden las recetas, pero insisten en que no tienen nada que ver con el aborto; quienes llaman a las *revueltas* y las consultan sobre las dosis de medicación que acaban de suministrar o la aparición de síntomas inesperados; quienes reconocen que entre el sistema de salud y las prácticas de salud autogestivas, comunitarias y feministas vale la pena articularse, porque se necesitan y ello facilita los tránsitos y los andares.

En suma, se trata de una categoría flexible, que incluye personal del sistema de salud que se ha pronunciado públicamente, o a través de diferentes acciones concretas con las mujeres, a favor de su derecho a decidir sobre su maternidad. Muchas veces, quienes atienden los consultorios llegan a formar parte de la lista de “amigables”, a partir de que recomiendan a las mujeres que se contacten con La Revuelta. En el caso de los ecografistas, es fundamental que sean “amigables”, esto es, que respeten la decisión de las mujeres sobre ver o no, escuchar o no, durante la realización de su estudio médico.

## REFLEXIONES FINALES

Hay que decir, en primer término, que quienes constituyen el sistema de salud tienen responsabilidades sobre la salud de las mujeres embarazadas que deciden ser o no ser madres. No obstante, en el espacio situado desde donde “leen” su articulación con el sistema de salud, *las revueltas* saben que el compromiso de dicho sistema varía en cuanto a la tramitación de un ILE o el ofrecimiento de información acerca del Socorro Rosa. Pese a su incesante activismo por cambiar de manera profunda las concepciones que

privan sobre la práctica del aborto y ampliar su listado de “amigables”, no dejan de señalar las falencias y situaciones en que claramente se eluden las responsabilidades.

De tal modo, aunque reconocen avances —actualmente, alrededor de 200 agentes del sistema de salud en la ciudad de Neuquén y localidades aledañas entran en la controversial, pero necesaria, categoría de “amigables”—, subrayan la necesidad de que se cumpla con los aspectos precedentes. Asimismo, la militancia feminista considera imprescindible incorporar al sistema de salud el buen trato y la escucha atenta y desprejuiciada a las mujeres que acuden a las guardias o controles médicos post-aborto, lo que también pone en juego el posicionamiento ético-político de los agentes de salud, hombres y mujeres, en cuanto al respeto a las decisiones de las mujeres sobre su vida sexual y reproductiva, es decir, sobre los destinos de su propia vida.

El trabajo realizado por la Colectiva Feminista La Revuelta con el sector Salud implica compromisos que en algunas ocasiones se cumplen de manera individual con los llamados “médicos amigables”, al tiempo que, retroalimentándose, se desarrolla una labor más institucional: integrantes de La Revuelta brindan seminarios y talleres en la Universidad Nacional del Comahue, en la Carrera de Medicina, y participan en reuniones de discusión y formación en los Hospitales y Salas de Salud a los que son convocadas.

Al respecto, debemos ponderar también la posición de la Red de Profesionales por el Derecho a Decidir, que ante la ilegalidad del aborto afirma:

cada mujer tiene sus razones para abortar: por su proyecto de vida, por motivos económicos, familiares, emocionales, afectivos, etcétera. Desde nuestro punto de vista, someterse a un embarazo forzado atenta contra la salud integral de cualquier mujer. No respetar la autonomía de las mujeres en sus decisiones reproductivas, negarles el acceso a un aborto seguro implica tener para con ellas un trato cruel e inhumano. Esto atropella los principios de bioética que deben regir todas nuestras prácticas en salud (Carta pública de la Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir de Argentina, 2015).

Para concluir, nos interesa recuperar los datos que evidencian la efectividad de la medicación y la potencialidad del dispositivo de acompañamiento en la autogestión de un aborto. La efectividad, como se ha visto, queda demostrada en términos empíricos: el 98,6% de las mujeres acompañadas que se comunicaron durante el proceso con las *socorristas* y se realizaron el control post-aborto, consiguieron tener un aborto seguro con un solo tratamiento. Además, sólo el 13,8% de las mujeres acompañadas necesitó acudir a la guardia durante las 72 horas posteriores al uso de la medicación (Gráficos 1 y 2).

En cuanto a las potencialidades políticas del dispositivo, sin duda este tipo de estrategias, que involucran acciones colectivas, está dirigido a la transformación de la realidad social, y pensamos esa transformación en varios sentidos, tanto en términos económicos o de acceso real y material al aborto seguro, como de la gestión y articulación de un modo de construcción política, que apunta a la subversión de esquemas de percepción sobre una práctica criminalizada, como lo es el aborto.

Según *las revueltas*, se trata de “desclandestinizar el aborto”, de “sacar al aborto del silenciamiento y ocultamiento”, incluso de mostrarlo como “un acontecimiento más” en la vida cotidiana de las mujeres. En esa dirección, se proponen generar nuevos saberes sobre el aborto: sus estadísticas, sus “escritos socorristas”, su participación en espacios de discusión académica, formación y capacitación dan cuenta de ello, ya que contienen —entre otras cosas— datos concretos mediante los cuales plantean disputas al Estado y a los poderes establecidos, así como narraciones en las que consignan la realidad de los abortos que suceden cada día con carácter clandestino, pero acompañados y seguros: feministas.

En esta misma línea, podemos inscribir y delimitar sus acciones colectivas, cuando sostienen que su activismo *socorrista* busca generar una discontinuidad con respecto a lo establecido, disputando a los fundamentalismos, desde un lugar contrahegemónico, los saberes sobre el aborto y los cuerpos de las mujeres, desandando y deconstruyendo los controles y los regímenes (hetero)normativos, colonialistas, racistas, adultistas, mas recuperando, al mismo tiempo, “ese reservorio de ternura, erotismo, sensibilidad, riesgo y cuidado para las prácticas militantes, que produzca aperturas para reconstruir formas de lenguaje capaces de hacer más audibles las experiencias singulares de quienes abortan y de las activistas que acompañamos. Volver inteligibles esas experiencias permitiría también volver inteligible qué subjetividades se están produciendo allí [...] Volverlas inteligibles para reponer a la realidad social, cultural y política las palabras y las experiencias corporales de mujeres que desean y deciden abortar. Mujeres que instalan con ese acto su propia ley” (Grosso, Trpin y Zurbriggen, 2014: 421).

## REFERENCIAS

- AIZICZON, F. (2005). Neuquén como campo de protesta. En: O. FAVARO (Ed.), *Sujetos sociales y políticas. Historia reciente de la Norpatagonia Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC), La Colmena.

- \_\_\_\_\_. (2011). La venganza será terrible, y tendrá cara de Revuelta... En: M. REYNOSO, *Colectiva Feminista LA REVUELTA. Una bio-genealogía*. Buenos Aires: Herramienta.
- ANZORENA, C. Y ZURBRIGGEN, R. (2013). Trazos de una experiencia de articulación federal y plural por la autonomía de las mujeres: la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto, Legal, Seguro y Gratuito en Argentina. En: C. ANZORENA Y R. ZURBRIGGEN (Comps.), *El aborto como derecho de las mujeres: otra historia es posible*. Buenos Aires. Herramienta.
- ARIAS BUCCIARELLI, M. (1999). El Estado Neuquino. Fortalezas y debilidades de una modalidad de intervención. En: FAVARO, O. (Ed.), *Neuquén: la construcción de un orden estatal*. Neuquén. Argentina: Universidad Nacional del Comahue.
- BELLUCCI, M. (2014). *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- BURTON, J. (2013). Aproximaciones al movimiento de mujeres y al feminismo en Argentina, 1970 – post 2001. *X Jornadas de sociología de la UBA. 20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI*. Buenos Aires.
- CARRARIO, M., BOSCHETTI, A., Y DIETRICH, D. (2012). La apropiación del espacio público: activismo artístico y movimientos feministas en la ciudad de Neuquén. *XI Jornadas de Historia de las Mujeres - VI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. San Juan, 12-14 de septiembre.
- CIRIZA, A. (2013). Sobre el carácter político de la disputa por el derecho al aborto. 30 años de luchas por el derecho a abortar en Argentina. En: C. ANZORENA Y R. ZURBRIGGEN (Comps.), *El aborto como derecho de las mujeres: otra historia es posible*. Buenos Aires. Herramienta.
- CHANETON, J. Y VACAREZZA, N. (2011). *La intemperie y lo intempestivo: experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*. Buenos Aires. Marea.
- COLECTIVA FEMINISTA LA REVUELTA (2010). *Socorro Violeta. Informe N°1*. Recuperado de: <http://mujeresdelsur.org/sitio/images/descargas/informe%20socorro%20violeta%201-1-1.pdf>
- FAVARO, O. Y ARIAS BUCCIARELLI, M. (1999). El sistema político neuquino. Vocación hegemónica y política faccional en el partido gobernante. En: FAVARO, O. (Ed.), *Neuquén: la construcción de un orden estatal*. Neuquén. Argentina: Universidad Nacional del Comahue.



- GROSSO, B., TRPIN, M. Y ZURBRIGGEN, R. (2014). La gesta del aborto propio. En: M. Bellucci (2014), *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- MAFFEO, F., SANTARELLI, N., SATTA, P. Y ZURBRIGGEN, R. (2014). Poner el cuerpo: abortar y acompañar por derecho propio. Sobre la experiencia de Socorristas en Red –feministas que abortamos. *III° Congreso sobre Género y Sociedad: “Voces, cuerpos y Derechos en disputa”*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional del Comahue, 24-26 de septiembre de 2014.
- MARIO, S. Y PANTELIDES, E. A. (2009). Estimación de la magnitud del aborto inducido en la Argentina. *Notas de población* (87). CEPAL. Recuperado de: <http://www.cepal.org/es/publicaciones/37695-notas-de-poblacion-ndeg-87>
- MATUS, A. (2008). *Vivir al día. Prácticas asistenciales, representaciones colectivas y visiones subjetivas en un barrio de la capital neuquina*. Buenos Aires: Publifadecs.
- MATUS, A., BURTON, J. E ISASI, D. (2012). Organizaciones de mujeres, feministas, lésbicas y colectivos trans en el Alto Valle. Un mapeo preliminar. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: La Plata.
- MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN (2015). *Protocolo para la acción integral de las personas con derecho a la interrupción legal del embarazo*. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000690cnt-Protocolo%20ILE%20Web.pdf>.
- PANOZZO, V. Y CAMEJO, M. (2015). Socorro Rosa: un dispositivo de acción comunitaria en salud. Encuentros entre prácticas y saberes. Texto presentado en el *IV Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria: "Salud Colectiva, Interculturalidad y Redes"*. *III Jornada de Salud Pública y Comunitaria*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias de la Educación y Psicología. Universidad Nacional del Comahue.
- PARODI, C. (2014). Parteras de otros feminismos. *Revista Furias* (21). Recuperado de: <http://revistafurias.com/?p=7999>.
- PETRUCCELLI, A. (2005). *Docentes y piqueteros: de la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral Có*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- \_\_\_\_\_. (2008). Maestras piqueteras. Notas sobre la Asociación de Trabajadores de la Educación de Neuquén. En: J. Gindin (Comp.), *Sindicalismo docente en América Latina. Experiencias recientes en Bolivia, Perú, México, Chile y Argentina*. Rosario, Argentina: Ediciones de Amsafe.

- RED DE PROFESIONALES POR EL DERECHO A DECIDIR (2015). *Carta pública de la Red de Profesionales por el Derecho a Decidir*. Recuperado de: <http://larevuelta.com.ar/2015/05/28/carta-publica-de-la-red-de-profesionales-de-la-salud-por-el-derecho-a-decidir-de-argentina/>
- REYNOSO, M. (2011). *Colectiva Feminista LA REVUELTA. Una bio-genealogía*. Buenos Aires: Herramienta.
- ROSENBERG, M. (1997). Introducción al *Foro por los Derechos Reproductivos. Concurso de ensayo: peligro para la vida y la salud de la madre. En torno al artículo 86 del Código Penal sobre el aborto. Su significación actual*. Buenos Aires.
- TARDUCCI, M. Y D. RIFKIN (2010). Fragmentos de historia del feminismo en Argentina. En: S. Chaher y S. Santoro, *Las palabras tienen sexo II: herramientas para un periodismo de género*. Buenos Aires: Artemisa Comunicación Ediciones.
- VAPÑARSKY, C. (1995). Primacía y macrocefalia en la Argentina: la transformación del sistema de asentamiento humano desde 1950. *Desarrollo Económico*, Vol. 35 (138), pp. 227-254.

*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Bárbara Valdés Benítez

BERLIN, LUCIA (2016). MANUAL PARA MUJERES DE LA LIMPIEZA

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 193-197.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 10-06-2016

Aceptado: 05-06-2016

Publicado: 01-07-2016

## Berlin, Lucia (2016). *Manual para mujeres de la limpieza*

*Bárbara Valdés Benítez\**

### Resumen

*Manual para mujeres de la limpieza*, obra póstuma de Lucia Berlin (Alaska, 1936-2004), reúne cuarenta y tres de los setenta y siete cuentos que la autora escribió a largo de su trayectoria. Se trata, según el editor Stephen Emerson, de sus relatos más significativos: cuarenta y tres barcos que zarpan hacia las aguas del existencialismo femenino más puro.

En conjunto, *Berlin* problematiza los roles históricamente asignados a la mujer: la maternidad, el trabajo doméstico, así como el enfrentamiento femenino con la sociedad desde microcosmos tales como la familia, el círculo de amigos, el gremio laboral, en contraparte con el espejo donde la mujer se mira a sí, en conflicto con la madre, inmersa en la soledad, el miedo al vacío, al desamor, a las adicciones.

---

\* Investigadora de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana (IIV). Licenciada en Psicología, Maestra en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Rurales y Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán con Posdoctorado en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, México.

BERLIN, LUCIA (2016). *MANUAL PARA MUJERES DE LA LIMPIEZA*. TRADUCCIÓN DE EUGENIA VÁZQUEZ NACARINO. MADRID: ALFAGUARA. 432 PP.

Bárbara Valdés Benítez  
Universidad Veracruzana

Aquí yace, como la coma anticuada, la autora de algunos versos.  
Descanso eterno tuvo a bien darle la tierra, a pesar de que la muerta con los grupos literarios no se hablaba.  
Aunque tampoco en su tumba encontró nada mejor que una lechuza, jacintos y este treno.  
Transeúnte, quita a tu electrónico cerebro la cubierta y piensa un poco en el destino de Wislawa.

Epitafio, W. SYMBORSKA

Estamos ante el fuego narrativo de una escritora que revela al lector paisajes emocionales. La pluma de Lucia Berlin es sorprendente y vivaz. *Manual para mujeres de la limpieza* reúne los cuarenta y tres mejores cuentos de esta gran narradora estadounidense. Los relatos hablan de mujeres envueltas en distintas encrucijadas. Cada uno revela trozos existenciales en los que resuenan mundos femeninos. Aventuras amorosas, experiencias laborales, enfermedades, relaciones familiares, adicciones, vejez y muerte son temas recurrentes en los cuentos de Berlin, que pueden leerse incluso como diarios personales de la autora, gran conocedora del relato breve, cuyo estilo ha sido repetidamente comparado con el de Chejov y Raymond Carver.

Lydia Davis, otra excepcional cuentista, escribe el prólogo del libro y

dedica a Lucia palabras entrañables que contribuyen a la comprensión de algunos matices de su personalidad. Davis descubre que “las historias se enclavan en un mundo real y tangible dibujado a través de una imaginería física, concreta”. El editor Stephen Emerson, por su parte, además de introducir al lector en el conocimiento de la obra, agrega un epílogo donde apunta las distintas facetas de Berlin, quien fuera su amiga íntima.

En palabras de Emerson, Lucia publicó setenta y siete relatos cortos a lo largo de su vida, y en ellos describe trozos de su propia historia a través de grandes personajes, de manera que su narrativa está marcada por un universo autobiográfico. Según Emerson, la autora comenzó a escribir cuando tenía veinticuatro años. Vivió su primera infancia en asentamientos mineros de

Estados Unidos (principalmente en Montana y Kentucky), porque su padre era ingeniero de minas. A la edad de diez años se le detectó una escoliosis, curvatura de la columna vertebral que la acompañaría durante toda su vida y de la que también habla en sus cuentos. Vivió su adolescencia en Chile. Por los círculos sociales a los que tuvo acceso, esta etapa la marcó, y supo recrearla a través de relatos en los que hace alusión, con enorme cariño, al país sudamericano donde también aprendió español. Berlin se casó en tres ocasiones y tuvo cuatro hijos. Gran parte de su vida luchó por superar el alcoholismo.

La voz es un aspecto clave en *Manual para mujeres de la limpieza*. En la mayoría de los relatos se accede a la historia a través de un narrador en primera persona, pero hay otros en los que una tercera toma la palabra. Lucia se convierte en Loretta, Lou, Carlota, Dolores, Amelia, entre muchas otras protagonistas. Cada personaje es un espejo, es ella disociada. A veces se mira a sí misma, a veces mira a los demás como si fuera otra. La autora se abre a todas las posibilidades de la subjetividad femenina.

Un aspecto dialógico, intra y extratextual muy interesante, en la obra, es la construcción de personajes que habitan en varios cuentos, a la vez que encarnan símbolos inmersos en las

relaciones personales (amistades, familia, hijos, trabajo, pareja) de la autora. Por ejemplo, su hermana Sally, quien murió de cáncer, aparece en más de cuatro relatos y en diferentes situaciones: cuando se entera de su enfermedad y decide llevarla a una playa de Jalisco para que aprenda a bucear; cuando está en su casa de la Ciudad de México<sup>1</sup> y ella la cuida, o cuando la recuerda después de su muerte. En varias historias, alude a las experiencias que tuvo al emplearse como asistente de enfermera, administradora en un hospital y mujer de la limpieza. La batalla que impone a las adicciones es otro gran tema que explora narrativamente.

Una de las maravillas de *Manual para mujeres de la limpieza* es que nos adentra en un mundo que muestra la forma en que se construye la subjetividad de las mujeres. Ahí se dibujan laberintos, esos cautiverios de los que habla Marcela Lagarde. Lucia echa un vistazo al pasado, pero desde un lugar sublime, no desde la frustración o el desgano. Reconfigura ese pasado para que algo de esos “cachos” de vida haga corto circuito en nuestras cabezas. La maternidad, los múltiples empleos, las adicciones, los romances, la

---

<sup>1</sup> Sus referencias a México son recurrentes; menciona las playas, la celebración del Día de Muertos, la turbulenta Ciudad de México. También hace referencia, brevemente, al Café La Parroquia en el Puerto de Veracruz y a la ciudad de Xalapa.

violencia de género, su adolescencia en Chile, su niñez en ciudades mineras, la enfermedad de su hermana Sally y el alcoholismo propio y de su madre (a la que describe como una mujer cruel y distante) son aspectos que explora con gran profundidad y belleza.

En uno de los relatos, titulado “Bonetes azules”, Berlin combina dos temas muy interesantes: la relación de pareja y la maternidad. Es la historia de María, una mujer que vive una aventura amorosa con un escritor (ella ha traducido algunos de sus libros). Viaja hasta su casa de campo y pasan un fin de semana de romance. En algún punto de la trama, los protagonistas discuten y el hombre se pone un poco raro. Se enoja porque ella le dice que no puede conversar con él sobre ciertos escritores que él ha leído y ella no. Dixon, el hombre en cuestión, le reclama cómo es que ha hecho el trabajo de traducir su libro, si no entiende lo que dice, y que, al parecer, su visita es una farsa. Desconcertada por la actitud de Dixon, regresa a casa después de dos días de intensas emociones.

El cuento comienza con una frase del hijo: “No puedo creer que vayas a hacer algo así” (refiriéndose al hecho de ir al encuentro romántico con un hombre al que apenas conoce). Ella le contesta: “No puedes aceptar que tu madre tenga ganas de acostarse con alguien”. La

narradora del cuento reflexiona, refiriéndose a María: “Sus hijos, ya mayores todos, podían ser peor que unos padres, más intransigentes, más anticuados cuando se trataba de juzgarla a ella”. Esa pequeña escena con el hijo refleja toda una discusión sobre los prejuicios que rodean la maternidad. Desde una cierta perspectiva, reducida y caduca, las mujeres que son madres de hijos mayores no tienen derecho a vivir el amor como les plazca. Es en este punto en el que el sistema de género produce sus mayores efectos. Literariamente, la mujer-madre es explorada con nitidez e inteligencia en *Manual para mujeres de la limpieza*.

En “Dentelladas de tigre”, Berlin expone un asunto polémico y crucial: el aborto. La protagonista, Lou, viaja a casa de su familia materna a pasar la Navidad. Una prima suya la recoge en la estación. Lou viaja con su hijo de 10 meses (Ben), pero también lleva a cuestas un secreto: está embarazada. La prima le sugiere un aborto y le consigue el lugar y el dinero para ello. Los personajes se quedan a dormir en un hotel y, al otro día, Lou se marcha a la clínica. El lugar le parece sórdido y decide no abortar. Regresa al hotel para reunirse con Ben y Bella. La prima la enfrenta: es una *estúpida* por no haber abortado, pero ella le explica sus razones. Finalmente, Bella la entiende y le hace sentir que respeta su decisión. La

relación entre ella y su prima será tema de otro par de relatos, donde se describe una amistad genuina entre ambas mujeres. En este episodio crudo sobre el aborto aparece –en contraposición a esa atmósfera cargada de culpa–, la solidaridad de la prima hacia Lou. El relato concluye con las dos mujeres y Ben yendo hacia la casa familiar para preparar la cena navideña.

Entre el compendio de relatos de *Manual para mujeres de la limpieza*, un tercer cuento me impresionó. Se trata de “Volver al hogar”. La historia comienza con Lucia hablando de los cuervos que mira a través de su ventana. Hace una hermosa reflexión sobre el pasado:

La única razón por la que he vivido tanto tiempo es porque fui soltando lastre del pasado. Cierro la puerta a la pena al pesar al remordimiento. Si permito que entren, aunque sea por una rendija de autocompasión, zas, la puerta se abrirá de golpe y una tempestad de dolor me romperá el corazón y cegará mis ojos de vergüenza rompiendo tazas y botellas derribando frascos rompiendo las ventanas tropezando sangrienta sobre azúcar derramado y vidrios rotos aterrorizada entre arcadas hasta que con un estremecimiento y sollozo final consiga volver a cerrar la pesada puerta. Y recoja los pedazos una vez más.

En este cuento, la narradora se impone el reto de pensar en las realidades que forja el pasado. Se imagina escenarios distintos, se obliga a caminar, a través de

la imaginación, por diferentes caminos y a preguntarse qué pasaría si existiera otro presente. Se da cuenta de que tal vez cualquiera que hubiera sido el camino, terminaría igual que como está ahora: mirando los cuervos desde la Cresta de Dakota. A partir de esta metáfora y de muchas otras que aparecen a lo largo del libro, Lucia reitera ese desdoblamiento fictivo de su personalidad.

A propósito de ello, me gusta el siguiente fragmento poético del portugués Fernando Pessoa:

Soy un cuidador de rebaños. El rebaño son mis pensamientos. Y mis pensamientos son todos sensaciones. Pienso con los ojos y con los oídos. Y con las manos y con los pies. Y con la nariz y la boca.<sup>2</sup>

*Manual para mujeres de la limpieza*, antología de cuentos, transita la construcción reedificada, desde sus cimientos, de una identidad que a la distancia se reconoce única y múltiple: cada relato define la mirada en perspectiva de una narradora cuya voz condensa el universo escindido de la mujer, hija, hermana, esposa, madre cuyos prejuicios, límites y proyecciones, fraguados en sociedad, atraviesan deseo, pluma y pensamiento desde la soledad, a la intemperie.

---

<sup>2</sup> Pessoa, Fernando (2005). *Antología poética*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.



*Clivajes*  
*Revista de Ciencias Sociales*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Segundo Carmelo Padilla Cruz

BUTLER, JUDITH (2011). *VIOLENCIA DE ESTADO, GUERRA, RESISTENCIA. POR UNA NUEVA POLÍTICA DE LA IZQUIERDA*

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 198-201.

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana. México.

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 18-06-2016

Aceptado: 24-06-2016

Publicado: 01-07-2016

Butler, Judith (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*

Segundo Carmelo Padilla Cruz\*

## Resumen

*Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* es un texto lucido y agudo, producto de una conferencia impartida por Judith Butler, en 2010, en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB). El texto, que bien pudiera reflejar de manera conjunta la herencia teórica de la autora, tiene por objetivo evidenciar la relación que guarda el fenómeno de la guerra con respecto a la cultura visual de los medios de comunicación, y contribuir a la comprensión de la precariedad de los sujetos a la luz de una cosmovisión crítica del Estado.

---

\* Licenciado en Filosofía. Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México.

BUTLER, JUDITH (2011). *VIOLENCIA DE ESTADO, GUERRA, RESISTENCIA. POR UNA NUEVA POLÍTICA DE LA IZQUIERDA*. TRADUCCIÓN: PATRICIA SOLEY-BELTRAN. MADRID: KATZ EDITORES.

Segundo Carmelo Padilla Cruz  
Universidad Veracruzana

*Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* es un texto lucido y agudo, producto de una conferencia impartida por Judith Butler en 2010, en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB). El texto, que bien puede reflejar de manera conjunta la herencia teórica de la autora, tiene por objetivo evidenciar la relación que guarda el fenómeno de la guerra con respecto a la cultura visual de los medios de comunicación, y contribuir a la comprensión de la precariedad de los sujetos a la luz de una cosmovisión crítica del Estado.

Como punto de partida, el trabajo presenta una serie de cuestionamientos que abren la discusión en torno a las dimensiones visuales de los conflictos bélicos, las formas de comprensión de los sujetos oprimidos y desposeídos, y las estrategias a considerar como núcleos de análisis y, quizá, como herramienta exegética del problema. De acuerdo con el modo en que el trabajo ha sido estructurado, desde la perspectiva crítica de Butler, a modo de

hipótesis se propone que “la ontología de la guerra depende de los medios de comunicación”.

En el debate sobre cómo representar mejor lo que está sucediendo, dice Butler:

se construye cierta realidad mediante nuestro propio acto de recepción pasiva. Que parece estar tratando de regular la comprensión de la violencia dentro de una esfera pública que se ha transformado de manera decisiva a causa del internet y de otros medios digitales.

En todo caso y en relación con un público consumidor, es la Internet la que genera un espacio de sentido acerca de lo bélico, en un tono simbólico que descansa sobre y se remite a un asunto intelectual. Además, tomando en cuenta esta instrumentalización que deconstruye el marco de comprensión de la violencia, habría que destacar un rasgo interesante del trabajo: no es precisamente la repuesta al problema de investigación, sino, más bien, el análisis que la autora realiza a partir de la comprensión del problema; un marco

teórico que, de acuerdo con una trayectoria dinámica en estudios de género y permeado por una fina estructura conceptual proveniente de la filosofía, le ha valido para perfilar su perspectiva política, basada en un criterio teórico pensado desde la izquierda.

Para Butler, una forma de resistir tanto la violencia del Estado como la violencia de la guerra es poner en marcha una cosmovisión política incluyente que, mediante la libertad y la justicia, busque igualar las condiciones de los individuos en la dinámica estructural de la sociedad. Esta propuesta no pretende establecer equiparaciones estadísticas en el número de bajas mortales; tampoco, comparar las pérdidas materiales para solventar el conflicto (en un escenario bélico como Israel-Palestina). Muy al contrario, intentará consolidar un asunto permeado por la condición de la vida, no por un determinado número de bajas o pérdidas. Esto último le daría a su propuesta política (según cierto enfoque de las políticas “*Queer*”) un rostro moral, cuya alteridad y otredad fuese la condición necesaria de operación.

En ese cometido, pareciera que *Violencia de Estado, guerra y resistencia* es una invitación intelectual, política y social abierta, es decir, que no se opone

a ninguna forma específica de violencia y destrucción humanitaria, sino que, consciente de las diferencias (inherentes a la condición de los sujetos, según sus sociedades, formas de ver el mundo y de comportarse en él), estaría pensando en una política de alianza, pese a lo diverso; en todo caso, en la estructuración de una “realidad social” que logre adherir lo diferente en la unidad de su morfología.

Esta lectura del problema y su proyección como momento resolutorio de éste contienen un sesgo en clave de género que, como condición teórica, buscará presentar soluciones sensibles de cara a un problema social de orden contemporáneo. Pensemos por ejemplo en el racismo, la homofobia, la misoginia, la pobreza inducida y las políticas antiinmigración. Según esta perspectiva política, se trata de que la

oposición a la guerra sea al mismo tiempo un modo de ejercitar la libertad en conjunción con la igualdad y, mediante la demolición de la maquinaria de guerra del Estado, reanimar el mundo sensorial y una democracia sensible.

De manera sugerente, *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* incluye en su segunda parte *Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos*, una

entrevista que se realizó a Judith Butler en febrero de 2008. En este ejercicio, se cuestionó a la autora sobre distintos temas, entre los que destacan los relativos a la interdependencia de los sujetos en el orden social, algunas distinciones entre cuerpo e individuo, feminismo, violencia de género, noción política, y temas relacionados con influencias teóricas que han sugerido su

formación intelectual. En resumidas cuentas, para Butler, en la base de todo conflicto y toda resistencia se alberga la lucha por la libertad: “Cualquiera que sea la libertad por la que luchamos, debe ser una libertad basada en la igualdad..., no podemos encontrar la una sin la otra. La libertad es una condición que depende de la igualdad para realizarse”.

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año III, número 6, julio-diciembre, 2016.*

Publicación semestral, digital, arbitrada y de acceso gratuito, es editada por la Universidad Veracruzana (UV) a través del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (IIH-S), con dirección postal: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: [clivajes@uv.mx](mailto:clivajes@uv.mx) y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

*Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* reivindica la toma de posiciones en el campo científico mediante argumentos y pruebas empíricas. Tiene como objetivo divulgar discusiones teóricas, análisis de datos y resultados originales de investigación aplicada, para contribuir al debate académico en torno a temas emergentes en las ciencias sociales contemporáneas.

Editor: José Alfredo Zavaleta Betancourt. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2015-022711045600-203, ISSN: 2395-9495, ambos expedidos por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor). Responsable de la publicación de este número: Judith Guadalupe Páez Paniagua, del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: [clivajes@uv.mx](mailto:clivajes@uv.mx) y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan la posición del Editor de la revista. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin autorización previa de la Universidad Veracruzana.

#### **UNIVERSIDAD VERACRUZANA**

Dra. Sara Ladrón de Guevara González  
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac  
Secretaria Académica

Mtro. Gerardo García Ricardo  
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Octavio A. Ochoa Contreras  
Secretario de la Rectoría

Dra. Carmen G. Blázquez Domínguez  
Director General de Investigaciones

Dra. Filiberta Gómez Cruz

Directora del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Equipo Editorial